



HAL
open science

Le sacrifice du chien dans les communautés grecques, étrusques, italiques et romaines : approche comparatiste

Jean-Claude Lacam

► To cite this version:

Jean-Claude Lacam. Le sacrifice du chien dans les communautés grecques, étrusques, italiques et romaines : approche comparatiste. *Mélanges de l'Ecole française de Rome - Antiquité*, 2008, *Antiquité*, 120 (1), pp.29-80. hal-03519743

HAL Id: hal-03519743

<https://hal.science/hal-03519743>

Submitted on 10 Jan 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

J.-Cl. Lacam, *Le sacrifice du chien dans les communautés grecques, étrusques, italiennes et romaines : approche comparatiste*, dans *MEFRA*, 120-1, 2008, p. 29-80.

Résumé

Mentionnée par des sources aussi rares que disparates, souvent perçue de surcroît comme une incongruité, l'utilisation des chiens à des fins rituelles reste mal connue. Pourtant, la diffusion des sacrifices canins dans le monde antique s'avère fort étendue tant dans le temps que dans l'espace (de Didymes à Athènes, de Gubbio à Rome,...). Moins fréquente il est vrai que celle d'ovins ou de bovins en raison du statut domestique privilégié de la victime, l'offrande d'un chien ne relève pourtant pas de manipulations magiques : elle obéit à un strict ritualisme, propre à chaque communauté. Les divergences de pratiques ne sauraient masquer de frappantes homologues : partout, le sacrifice canin honore, en un lieu de passage, une divinité ambivalente qui, comme l'animal démembré à son intention, veille sur les seuils, de la vie et de la mort, de la civilisation et de la barbarie

Sur une coupe attique de Cerveteri¹ (fig. 1), une peinture représente une facétie d'Hermès qui accompagne au sacrifice une victime étrange : sous le travestissement d'un cochon, c'est en réalité un chien qu'il conduit. L'utilisation des chiens à des fins rituelles a été bien souvent perçue par les auteurs anciens² et plus encore par les commentateurs actuels³ comme une incongruité⁴. Une approche comparatiste, enrichie de récentes données archéologiques⁵, devrait permettre d'apporter quelques éclaircissements à des rites qui demeurent pour nous souvent bien obscurs⁶.

Les études sur « la place du chien dans l'économie religieuse »⁷, depuis la dissertation de H. Scholz⁸, se sont intéressées davantage au lien de certaines divinités avec les chiens⁹ qu'à l'insertion de cet animal dans les rites et davantage encore à l'étiologie des rituels canins qu'à leur description, faisant la part belle à la magie¹⁰.

¹ Conservée au Kunsthistorisches Museum de Vienne, cf. R. Bianchi Bandinelli, 1961, p. 5 fig. 6.

² Ovide, *Fastes* VI, 158-159 ; Plutarque, *Romulus* 21.

³ Ils témoignent, au mieux, d'une indifférence polie : G. Dumézil, 1987 en souligne la rareté, sans chercher à l'expliquer.

⁴ Qui ne peut provenir, selon ces auteurs – antiques et modernes, que de peuples étrangers. Ainsi Columelle, *De l'Agriculture* X, 342-343, selon qui le sacrifice canin aurait été enseigné aux Romains par les Etrusques. Ainsi, pour l'époque actuelle D. Soren, 1998, p. 622 (à propos des sacrifices canins des Macédoniens) : « This custom was probably derived from Hittite or even earlier rituals and was passed on the Romans ». Ainsi J. Bremmer, 1994, p. 41 à propos des rituels canins pratiqués à Sardes : « excavations have demonstrated the sacrifice of dogs to Apollo in Didyma, but this is probably due to influence from Asia Minor : Hittites and Lydians happily consumed dog meat ». Ainsi R. Schilling, 1993, p. 124 n. 79 voit dans le sacrifice du chien aux Lupercales une « hellénisation subreptice » !

⁵ Qui ont pu bénéficier d'enquêtes archéozoologiques plus systématiques, même si l'on peut regretter l'utilisation encore restreinte de cette science dans l'étude des rituels antiques, cf. J. De Grossi Mazzorin, 2001, p. 79 : « non sono multi i santuari in Italia indagati da un punto di vista archeozoologico ».

⁶ Je voudrais ici remercier vivement John Scheid, Dominique Briquel, Olivier de Cazanove et Patrice Méniel de m'avoir aidé, en relisant cet article, à lever quelques ombres.

⁷ M. Nouilhan, J.- M. Pailler, P. Payen, 1999, p. 234.

⁸ H. Scholz, 1937.

⁹ Cf. H. Scholz, 1937 ; N. J. Zagarianis, 1980-1981.

¹⁰ Le titre exact – et significatif - de la dissertation de H. Scholz est d'ailleurs : *Der Hund in der griechisch-römischen Magie und Religio*. Les études sur les *Robigalia* ont ainsi souvent été menées sous l'angle de la magie : W. Warde Fowler, 1925, p. 90 évoque « a piece of sympathetic magic » (expression que reprend H. Scullard, 1981 109, à propos de l'*augurium canarium*) ; N. Turchi, 1939 parle de « magia imitativa » ; K. Latte, 1960, p. 67-68 ; J. Bayet, 1971, p. 98 explique : « ils conjurent, magiquement encore, *Robigo* » ; F. Blaive, 1995, p. 282 se défend même de prendre quelque distance à l'égard de ce type d'approche : « en nous gardant bien de dénier tout caractère magique » [à ce rite des *Robigalia*]. A propos des sacrifices canins attestés au cimetière

Plus que leur origine et leur signification profonde, qui ont souvent suscité de longs développements et accaparé la réflexion, cette recherche entend examiner les rites eux-mêmes, d'autant que l'interprétation de ces actes religieux pose de redoutables et inextricables problèmes, comme le reconnaît Plutarque à propos des Lupercales : « quant aux rites auxquels ils se livrent, il est difficile d'en comprendre les raisons »¹¹. Il est vrai, de plus, que l'exégèse religieuse pratiquée par les Anciens – Ovide en tête – participait plus du jeu que d'une intention de vérité¹² : le discours sur le rite ne faisait pas partie de la religion¹³. Comme l'a démontré J. Scheid, « la seule chose qui compte, c'est *faire* »¹⁴. Aussi, il s'agira de cerner les gestes et les paroles, les offrandes et les acteurs de ces rituels canins.

La perspective comparatiste a souvent été aussi ignorée ou appliquée de manière trop restrictive. De nombreux commentateurs ont analysé individuellement ces rites¹⁵ ; d'autres ont comparé entre eux les rituels grecs¹⁶ ou bien les romains, rapprochant par exemple l'*augurium canarium* des *Robigalia*¹⁷ ; d'autres à l'inverse ont élargi à l'excès la perspective en mettant en regard les rituels macédoniens et les pratiques hittites¹⁸, voire même les sacrifices du monde romain avec les pratiques des disciples de Zoroastre dans l'ancienne Perse à l'Age du bronze, et... les cérémonies funéraires accomplies à Ashdod (au sud d'Israël)¹⁹. Mais aucun n'a mis en parallèle les rituels canins des Grecs avec ceux des Étrusques, des Italiques et des Romains – autant de peuples pourtant en contact régulier et qui partagent bon nombre de traits culturels²⁰. Le témoignage, central sur ce sujet, des Tables Eugubines a été à cet égard quasi systématiquement laissé de côté²¹, même dans les analyses récentes²², sans doute en raison de l'obscurité persistante

infantile de Poggio Gramignano, M. MacKinnon, 1998, p. 549-550 parle de « magie noire » et de sorcellerie ». Pour reprendre une formule ironique de G. Dumézil qui concernait d'autres pratiques, nous serions tentés, à la lecture des commentaires modernes, de croire que le monde du sacrifice canin, c'est « magic city » ! Il est vrai que tous les ingrédients pour une approche magique semblent réunis : les rites se déroulent souvent la nuit, parfois à la pleine lune, en l'honneur de divinités chthoniennes, dans un cadre souvent funéraire, autour d'une victime insolite.

¹¹ Plutarque, *Romulus* 21, 6

¹² J. Scheid, 1992.

¹³ « Exegesis was not a necessity », J. Scheid, 1992, p. 122.

¹⁴ J. Scheid dans un entretien à www.parution.com. Cf. aussi J. Scheid, 2005.

¹⁵ Par exemple L. Delatte, 1937 (*augurium canarium*).

¹⁶ Cf. C. Mainoldi, 1984.

¹⁷ Cf. J. Bayet, 1926, p. 96 ; D. Porte, 1985, p. 152, 156-159 ; J.-N. Robert, 1985, p. 301-303 ; H. Scullard, 1981, p. 108-109.

¹⁸ Cf. O. Masson, 1950.

¹⁹ Cf. D. Soren, 1998, p. 620-621.

²⁰ Fournissant ainsi un « cadre cohérent » (R. Robert, 1993, p. 124) à la comparaison.

²¹ Exceptés les éditeurs de ces Tables, qui se sont toutefois bien souvent contentés de citer les textes latins mentionnant les sacrifices de chien(s), cf. J. W. Poultney, 1959, p. 176-177. Quelques rares commentateurs s'y sont référés, en faisant preuve parfois d'une certaine méconnaissance des réalités rituelles eugubines : cf. R. Robert, 1993, p. 123 n. 15 qui évoque la divinité *Hontia* (*sic*). Une exception : A. L. Prosdociimi, 1978, p. 760-761 qui s'intéresse au rituel ombrien mais pour le comparer (et l'assimiler) au seul *augurium canarium*.

²² F. Blaive, 1995.

du texte ombrien²³. A cette vision trop souvent faussée, nombre d'études ont ajouté un comparatisme dévoyé, avide d'analogies, pratiquant des rapprochements hâtifs, voire même des assimilations abusives²⁴, dans le but tacite ou avoué de retrouver un archétype - indo-européen, le plus souvent²⁵. Pourtant, une analyse comparatiste digne de ce nom ne doit pas s'assigner pour but un relevé exclusif des ressemblances, elle doit s'attarder au contraire sur les différences dont elle cherche à dresser un scrupuleux « inventaire »²⁶ afin de saisir, avec une totale absence de parti pris, la spécificité de chaque système religieux. Dans cette confrontation des rituels canins, il faudra ainsi déterminer s'il s'agit de rites uniformément pratiqués, réguliers ou extraordinaires, s'ils mettent en œuvre un vocabulaire, des intervenants et des gestes particuliers, s'ils s'adressent à des divinités propres.

Les sources concernant ces rituels sont peu nombreuses et surtout très diverses dans leur nature – uniquement épigraphiques pour l'Ombrie et archéologiques pour les autres régions italiques, archéologiques et littéraires pour le monde romain, la Grèce et l'Etrurie –, dans leurs dates - depuis l'époque « archaïque » pour certains témoignages archéologiques jusqu'à l'époque impériale pour les textes historiques -, mais aussi dans leurs perspectives : alors que les Tables Eugubines offrent une description « brute » de rituels canins, sans exégèse, Ovide comme Plutarque commentent, jugent et tentent d'interpréter plus ou moins scientifiquement²⁷ ces rites ; souvent aussi, les auteurs

²³ Même si les linguistes s'accordent sur une traduction globale, de nombreuses obscurités persistent, comme l'a souligné le principal éditeur de cette inscription J. W. Poultney, 1959, p. 14 en évoquant les « unsolved problems in the interpretation of the Iguvine Tables ». Ce qu'ont confirmé plus récemment C. Malone, S. Stoddard, 1994, p. 158 et J. Scheid, 1997², p. 53.

²⁴ Par exemple A. L. Prodocimi, 1978, p. 760-761 qui assimile l'**Huntia** et l'*augurium canarium*.

²⁵ Cf. F. Blaive, 1995, p. 289 : « nous pensons – en ce qui concerne le sacrifice du chien – que la solution indo-européenne s'est révélée la plus fructueuse pour résoudre, sinon la totalité, du moins la plus grande partie de l'énigme posée par les *Robigalia* ». A. L. Prodocimi, 1978, p. 761 : « Il KATLE TICEL richiama l'*augurium canarium* romano : indizi antiquari di più ordini provano l'affinità, per certi aspetti, forse, la matrice comune della situazione calendariale e dello stesso modo di esprimerla (con un rimando ad un archetipo-brogliaccio del rituale) ».

²⁶ Pour reprendre le titre de P. Veyne, 1976.

²⁷ Ce qui a valu à Ovide d'être pendant longtemps méprisé par les historiens de la religion (G. Wissowa, 1904, p. 129-143 ; G. Dumézil, 1966 71) avant d'être réhabilité par R. Schilling, 1979 ; D. Porte, 1985. J. Scheid, 1992, p. 123 a éclairci la démarche d'Ovide en la replaçant dans les pratiques exégétiques courantes des Romains en matière de religion : « Ovid's methods in his *Fasti* are the traditional methods of exegesis, with all their exuberance. They are the same as Varro's, Verrius Flaccus' or Plutarch's. The only difference between these authors is the literary or scientific style of their essays. [...] Ovid writes his *Fasti* following the model of Callimachean poetry, allowing him to mix Roman and Greek references. None of these choices make their products inferior or superior to other commentaries ; they are simply literary choices. [...] From this perspective we no longer need to accuse Ovid of incoherence, incompleteness, let alone incompetence in religious matters. From the exegetical standpoint it is nonsense to blame Ovid for modifying his interpretation from one passage to another. Those were the laws of the game of exegesis [...] There was no necessity for an unique and unified sense. In fact the best that Roman society could

anciens ont un regard d'observateurs extérieurs, d'« ethnologues » friands de détails surprenants. Ainsi Tite-Live semble fasciné par les rituels macédoniens²⁸, Pausanias curieux des pratiques des Colophoniens et des Spartiates²⁹, Plutarque perplexe devant les rites des Luperques³⁰ : une telle prédilection pour l'insolite reflète-t-elle fidèlement la place effective des rituels canins dans ces sociétés ? Même les sources plus directes – épigraphiques et archéologiques – apparaissent, elles aussi, difficilement représentatives : ainsi la place éminente accordée au sacrifice canin dans les Tables Eugubines est-elle le propre de toutes les communautés ombriennes ou plus vraisemblablement d'une seule confraternité bien précise ? En raison d'une documentation aussi partielle et partielle, les généralisations sont délicates.

*
* *

1. Des sacrifices canins amplement diffusés ...

L'inventaire des attestations de sacrifices canins (tableau 1) révèle une diffusion étendue de ces rites dans l'espace (fig. 2, 3) et dans le temps.

1. 1. En terre grecque

En terre hellénique, le sacrifice du chien est attesté par quatre auteurs grecs (Aristophane, Plutarque, Pausanias et Lycophron) et trois écrivains romains (Tite-Live, Quinte-Curce et Ovide), qui composent tous – hormis Aristophane – à l'époque impériale (aux I^{er} et II^è s.).

A lire Plutarque, dans ses *Questions Romaines*, « à peu près tous les Grecs » le pratiquent³¹, ce qu'il confirme dans *Romulus* : « les Grecs [...], dans les cérémonies de purification, apportent des petits chiens et réalisent en maint endroit ce que l'on appelle *periskylakisme* »³². Les habitants de Sparte, plus particulièrement, y ont recours pour honorer Ényalios³³, tout comme les Béotiens³⁴ et plus encore les Macédoniens dans leurs rituels guerriers³⁵. Ce type de sacrifice est aussi attesté chez les habitants de

expect from a scholar or a poet was his capability of producing the greatest number of interpretations ».

²⁸ Tite-Live XL, 6, 1-3.

²⁹ Pausanias III, 14, 9.

³⁰ Plutarque, *Questions Romaines* 68, 111 ; *Romulus* 21, 4-9. Cf. B. Liou-Gille, 1980, p. 188 : « Plutarque parle abondamment de cette fête étrange, qui semble l'avoir fasciné : il est le seul à la décrire avec précision [...] ; il est possible que Plutarque ait été un témoin visuel de la cérémonie » ; p. 190 : « Quant au sacrifice du chien, il serait déraisonnable de le mettre en doute. Plutarque y revient avec une insistance particulière ».

³¹ Plutarque, *Questions Romaines* 68.

³² Plutarque, *Romulus* 21.

³³ Plutarque, *Questions Romaines* 111 ; Pausanias, III, 14, 9.

³⁴ Plutarque, *Questions Romaines* 111.

³⁵ Tite-Live, XL 6, 1-3 ; Quinte-Curce, X 9, 12.

Samothrace³⁶, les Thraces³⁷, les Argiens³⁸ et les Colophonien³⁹, plus modestement chez les Éléens⁴⁰ et même en Attique si l'on considère que l'action décrite par le dramaturge athénien⁴¹ s'y déroule et si l'on interprète comme un acte sacrificiel la scène représentée sur un lécythe d'Athènes (fig. 4) : une femme tient d'une main un chien par la queue à proximité de trois torches – sans doute celles d'Hécate – et de l'autre un panier d'offrandes sacrificielles⁴². D'ailleurs au cœur d'Athènes, sur l'agora, dans un puits situé au nord-ouest de l'Héphaïstéion, ont été mis au jour en 1939 les os de quatre-vingt cinq chiens⁴³ qui accompagnaient les restes de cent-soixante-quinze nouveau-nés (sans doute victimes d'une épidémie⁴⁴) ainsi qu'une épée et un pilier hermaïque⁴⁵ pourvu d'une tête de femme : la divinité liée à ce rite mystérieux⁴⁶ semble être Aphrodite⁴⁷, si l'on suit Pausanias⁴⁸ qui indique que tout près du temple d'Héphaïstos se trouvait celui d'Aphrodite *Ourania*.

Quelques témoignages archéologiques permettent d'élargir encore la carte du sacrifice canin aux rives d'Asie mineure, à Didymes (à proximité de Milet) où des fouilles ont révélé l'immolation de chiens en l'honneur d'Apollon⁴⁹ et en Lydie à Sardes où ont été mis au jour des ossements de jeunes chiens (datables du VI^e s. av. J.-C.⁵⁰),

³⁶ Lycophron, *Alexandra* 75-78 : « Je pleure sur toi [...] fils de l'Atlantide qui [...] se sauva à la nage comme la mouette de Rhithymne, ayant quitté l'antré de Zérinthe où l'on immole des chiens à une déesse ».

³⁷ Ovide, *Fastes* I 309-310 : « J'ai vu que les Sapéens et les habitants de tes pentes neigeuses, ô Hémus, offrent à Trivia des entrailles de chien ».

³⁸ Plutarque, *Questions Romaines* 52 .

³⁹ Pausanias, III, 14, 9.

⁴⁰ Pausanias, VI, 2, 4-5.

⁴¹ Aristophane, *fr.* 204.

⁴² Cf. L. Deubner, 1960, p. 2, H. Scholz, 1937, p. 43. Il s'agit probablement d'une illustration des *Hékatès deipna* (cf. C. Mainoldi, 1984, p. 56).

⁴³ T. L. Shear, 1939, p. 238-239 ; J.-L. Angel, 1945, p. 311-312 ; E. B. Harrison, 1965, p. 167-169 ; *LIMC*, II, 630 ; V. Pirenne-Delforge, 1994, p. 19-20. Le contenu de ce puits a été daté du II^e s. av. J.-C.

⁴⁴ J.-L. Angel, 1945, p. 312.

⁴⁵ Ont aussi été retrouvés les ossements d'un adulte, d'un enfant d'environ 11 ans et de quelques autres animaux domestiques, cf. E. B. Harrison, 1965, p. 168.

⁴⁶ V. Pirenne-Delforge, 1994, p. 19 parle de « curieuse trouvaille ».

⁴⁷ E. B. Harrison, 1965, p. 167-169 ; *LIMC*, II, 630 préfèrent y voir Artémis.

⁴⁸ Pausanias, I, 14, 7. Il explique aussi qu'« Égée institua ce culte à Athènes parce qu'il pensait que s'il n'avait pas d'enfant – il n'en avait pas encore à l'époque – et si le malheur s'était abattu sur ses sœurs, c'était à cause de la vengeance de la déesse *Ourania* ». Il existe à l'évidence un lien entre la déesse et la fécondité. Les (rares) commentateurs de cette découverte y ont vu un aspect propitiatoire ou apotropaïque (*LIMC*, II, 630 ; V. Pirenne-Delforge, 1994, p. 20).

⁴⁹ Cf. J. Bremmer, 1994, p. 41. La présence d'ossements animaux dans un sanctuaire ne signifie pas systématiquement l'existence de pratiques sacrificielles (il faut tenir compte du contexte stratigraphique, de l'association ou non de ces os avec ceux d'autres animaux, avec du matériel en céramique, ...). Sur les apports pour les rites de ce type de matériel archéologique et les manières de l'utiliser, cf. P. Méniel, 1992 ; W. Van Andringa, S. Lepetz, 2003 ; S. Lepetz, W. Van Andringa, 2004 ; M. Osanna, 2004, p. 53.

⁵⁰ Cf. L. P. Day, 1984, p. 25.

accompagnés de vaisselle en céramique⁵¹ et d'un couteau, dans des cruches enfouies⁵², ainsi qu'à la Grande Grèce, à Centocamere près de Locres, dans le sanctuaire d'Aphrodite (fig. 5)⁵³ qui a révélé dans les trois cent soixante-et-onze *bothroi* - creusés entre 550 et 350 av. J.-C. - des restes sacrificiels de chiens mêlés à ceux d'autres animaux (cochon, brebis, bœuf)⁵⁴.

Une telle pratique n'est donc pas le propre d'une cité ou d'une communauté précise : une si ample diffusion (fig. 2) prouve son ancrage et sa relative fréquence dans le ritualisme grec.

1. 2. Sur le sol étrusque et italique

Pour l'Etrurie, une seule source littéraire, très réduite, nous renseigne : Columelle soutient que le sacrifice du chien pratiqué par les paysans romains « pour calmer la fureur des vents et détourner les intempéries, [...] pour empêcher la malfaisante *Robigo* de brûler les plantes quand elles sont vertes » leur a été enseigné par les Toscans⁵⁵. L'archéologie vient combler pour une petite part ces lacunes. A Ortaglia, des restes de chiens et de loups ont été retrouvés dans le puits du sanctuaire⁵⁶, ainsi que le squelette complet d'un chien adulte dans celui de Pyrgi, devant le temple A, à côté des restes d'un loup et d'une brebis⁵⁷. Des ossements d'au moins un chien ont aussi été mis au jour dans le sanctuaire de San Giovenale⁵⁸, ainsi qu'à Fiorano Modenese⁵⁹ où ils présentent des lésions occasionnées par un couteau (sacrificiel ?), tout comme à Casale di Rivalta où l'on a retrouvé en outre une petite lame de bronze dans laquelle certains ont vu un instrument culturel⁶⁰. Dans le complexe de Tarquinia, ont été dégagés les ossements de sept chiens dont l'un était enterré avec des bronzes et des os de bovins, d'ovins et de porcins⁶¹. A Cortona, ce sont deux statuettes de chien⁶² en bronze qui ont été découvertes, chacune portant l'inscription d'un théonyme⁶³ : *s.calustla* sur l'une

⁵¹ Un pot à anse (*chytra*), un *skyphos*, une *oenochoe*, un plat.

⁵² Cf. C. H. Greenewalt Jr, 1978 ; C. Mainoldi, 1984, p. 57.

⁵³ Qui n'était peut-être pas la bénéficiaire de ce sacrifice comme l'a révélé une dédicace, retrouvée dans le sanctuaire, à Kybala de la fin du VIIe-début VIe s. av. J.-C., cf. M. Torelli, 599 : « la Cibele asiatica e lidia in particolare, cui tradizionale il sacrificio del cane e che la tradizione ionica arcaica identificava con Afrodite ».

⁵⁴ Cf. E. Lissi, 1961, p. 113.

⁵⁵ Columelle, *De l'Agriculture* X, 342-343.

⁵⁶ Cf. S. Bruni, 2003.

⁵⁷ Cf. L. Caloi, M.-R. Palombo, 1980 qui propose une datation de la fin du IVe s. ou du début du IIIe s. av. J.-C.

⁵⁸ C. Sorrentino, 1981.

⁵⁹ A. Gianferrari, 1995, p. 132.

⁶⁰ Cf. R. Farello, 1990 ; A. Gianferrari, 1995, p. 134 ; C. de Simone, 1997, p. 199 ; R. Macellari, 1990.

⁶¹ C. Chiaromonte Tréré, 1988.

⁶² Il s'agit bien à l'évidence d'un chien, sur l'exemplaire qui a été conservé. Les doutes de P. Defosse, 1971, p. 498 (« il n'est guère aisé de décider si l'animal tient davantage du chien ou du loup ») sont surprenants.

⁶³ M. Pallotino, 1954, p. 642-643. Cf. A. Gianferrari, 1995, p. 134 ; C. de Simone, 1997, p. 199.

(fig. 6) et *tinscvil* sur l'autre⁶⁴ ; et à Castelvenere in Garfagnana, un chien stylisé en bronze⁶⁵ aux côtés d'autres statuettes de femmes ou d'hermaphrodites.

Quant aux rituels canins dans le monde italique, nous n'en saurions presque rien sans les Tables Eugubines⁶⁶ qui réservent au sacrifice du chien (**katel**⁶⁷) une place éminente, nous offrant une description très précise des gestes et des paroles mis en œuvre, des offrandes et des ingrédients présentés. Des ossements canins ont aussi été mis au jour dans quelques sanctuaires osco-ombriens, en Lucanie, particulièrement. Ainsi, récemment, dans le lieu de culte de Torre di Satriano, qui a été édifié au IV^e s. av. J.-C., ont été exhumés, au milieu d'os de bovins, d'ovins et de caprins, les restes de chiens dans différents contextes stratigraphiques⁶⁸ ainsi qu'un squelette canin presque complet à proximité d'une canalisation antique⁶⁹. Une situation assez semblable se retrouve à l'*heraion* du Sele⁷⁰ où a été retrouvé dans un puits fermé par des blocs de grès un matériel votif et rituel datable des IV^e-III^e s. av. J.-C. composé d'éléments en céramique et d'ossements animaux – dont quelques-uns de chien reposaient au fond mais aussi dans la partie supérieure⁷¹.

1. 3. Dans le monde romain

Plusieurs découvertes archéologiques permettent d'attester la pratique des sacrifices canins dans le monde romain également. Au cœur même de la Ville, des restes canins ont été mis au jour dans l'aire sacrée de Sant'Omobono⁷² (fig. 7) où l'analyse du matériel ostéologique a montré que les – souvent très jeunes – chiens représentaient, certes loin derrière les bovins, les ovins et les caprins, une modeste part des offrandes sacrificielles. De même, à proximité du *Lapis Niger*, ont été retrouvés une tête de chien en terre cuite⁷³ (fig. 8) et des os canins mélangés à des restes d'autres animaux⁷⁴. Dans

⁶⁴ Cet exemplaire qui se trouvait au Musée Coltellini de Cortona a disparu (cf. A. Neppi Modona, 1977, p. 146).

⁶⁵ A. Gianferrari, 1995, p. 134 ; P. Mencacci, M. Zecchini, 1976, p. 219.

⁶⁶ TE IIa 15-44. Les mots osco-ombriens en alphabet indigène sont présentés en caractères gras, distincts en cela des termes en alphabet latin qui figurent en italique. En l'absence d'une connaissance assurée de la grammaire osco-ombrienne et pour éviter une latinisation hors de propos, tous les termes seront cités tels qu'on les rencontre dans les Tables, sans translation qui les rattacherait à un nominatif ou un infinitif nécessairement incertains.

⁶⁷ Le terme **katel** que l'on peut aisément rapprocher du latin *catulus* a été compris par la plupart des commentateurs comme un chien (cf. A. Ernout, 1961, p. 81 ; A. J. Pfiffig, 1964, p. 64 ; A. L. Prodocimi, 1978, p. 761 ; A. Ancillotti, R. Cerri, 1996, p. 377 ; J. Untermann, 2000, p. 375-376).

⁶⁸ M. Osanna, T. Giammatteo, 2001, p. 109.

⁶⁹ M. Osanna, 2004, p. 54.

⁷⁰ Le territoire de Poseidonia est resté grec du VII^e au Ve s. av. J.-C. puis est passé (au cours des Ve-IV^e s.) sous domination lucanienne jusqu'à la colonisation romaine.

⁷¹ Cf. P. Zancani Montuoro, 1937.

⁷² Cf. A. Gianferrari, 1994, p. 135 ; A. Tagliacozzo, 1989, p. 65.

⁷³ Cf. E. Gjerstad, 1960, p. 249.

⁷⁴ Ovins, porcins, bovins et même vautour, cf. G. Boni, 1899, p. 158, 168 ; A. Gianferrari, 1994, p. 136 ; E. Gjerstad, 1960.

l'aire du sanctuaire de Vesta⁷⁵, mêlés à des offrandes votives, des ossements d'un jeune chien (mais aussi de bovins, de porcs, d'ovins et d'un cervidé) ont été déterrés. En outre, auprès de la *porta Mugonia*, au pied du Palatin, un squelette de chien a été découvert⁷⁶, ce qui peut faire songer aux squelettes enfouis, au début du IIIe s. av. J.-C., au pied des murailles des colonies de Paestum⁷⁷ et d'Ariminum⁷⁸.

A Satricum (Borgo Le Ferriere), des os de chiens⁷⁹, mêlés à ceux d'autres animaux (bovins, ovins, porcins) et à des fragments de céramique, ont été exhumés dans le dépôt II, pour lesquels l'analyse stratigraphique garantit qu'ils proviennent de rituels sacrificiels accomplis aux IVe-IIIe s. av. J.-C.⁸⁰ dans le sanctuaire proche (qui est vraisemblablement celui de *Mater Matuta*⁸¹). Les os de sept chiens⁸² mêlés à ceux d'autres animaux ont aussi été mis au jour à Lavello près de Gravetta⁸³, en Lucanie intérieure, dans un petit sanctuaire, apparu au moment de la romanisation⁸⁴, fréquenté entre le IIIe et Ier s. av. J.-C. et dont nous ignorons la divinité titulaire⁸⁵ : les ossements canins sont d'ailleurs les restes sacrificiels les plus représentés dans ce lieu de culte, en quantité égale aux os de chèvres et d'ovins réunis⁸⁶.

A une époque beaucoup plus tardive, vers 450⁸⁷, au sud de l'Ombrie romaine et encore polythéiste, près de la ville de Lugnano in Teverina (dans la villa de Poggio Gramignano), des rituels canins ont, semble-t-il, été accomplis dans le cadre de pratiques funéraires⁸⁸ : en effet, des fouilles américaines récentes ont révélé aux côtés

⁷⁵ Cf. G. Boni, 1900, p. 173-174 ; A. Gianferrari, 1994, p. 137 ; E. Gjerstad, 1960, p. 310-311, 315 fig. 4.

⁷⁶ Cf. A. Carandini, 1997, p. 199.

⁷⁷ Sous un « remblai de pierre », cf. R. Robert, 1993, p. 122.

⁷⁸ Cf. J. Ortalli, 1990 (p. 111 : sans doute un « volpino ») ; G. Giusberti, 1990 ; R. Robert, 1993. A proximité, ont été retrouvés aussi quelques restes osseux d'un bœuf et d'un cochon.

⁷⁹ Deux adultes, et un jeune (ou de petite taille).

⁸⁰ Cf. W. Prummel, 1996, p. 432, 434, 442.

⁸¹ Cf. W. Prummel, 1996, p. 420.

⁸² Dont une majorité est de petite taille et dont les squelettes sont incomplets, cf. S. Sublimi Saponetti, 1991.

⁸³ Lavello correspond sans doute à la colonie de Forentum, cf. M. Tagliente, M. P. Fresa, A. Bottini, 1991.

⁸⁴ Cf. M. Tagliente, M. P. Fresa, A. Bottini, 1991, p. 101 ; cette région est passée sous contrôle des Romains au début du IVe s. av. J.-C. (cf. Tite-Live, IX, 20 ; Diodore de Sicile, XIX, 65, 7).

⁸⁵ Selon M. Tagliente, M. P. Fresa, A. Bottini, 1991, p. 103 n. 27, il pourrait s'agir d'*Athena Ilias* (présente à Lucera).

⁸⁶ Cf. S. Sublimi Saponetti, 1991, p. 108 : les os de *canis familiaris* représentent exactement 27, 59 % des espèces présentes, comme les os d'*ovis* et de *capra* réunis, alors que ceux de *sus scrofa* représentent 13, 79 %, de *bos* 10, 34 %, de *cervus* 10, 34 %, d'*equus caballus* 3, 45 %, d'*asinus* 3,45 %, de *testudo* 3, 45 %.

⁸⁷ Cf. D. Soren, T. Fenton, W. Birkby, 1998, p. 486.

⁸⁸ Il ne s'agit pas de traiter ici de l'enterrement – assez fréquent – dans ces communautés, de chien(s) aux côtés de leur maître (cf. J. De Grossi Mazzorin, 2001, p. 80) : il est attesté depuis Homère, *Iliade* XXIII 173-174 ; cf. aussi Plutarque, *Thémistocle* X, 9-10 : il s'agit là de pratiques bien plus affectives que rituelles qui n'ont pas donné lieu à des actes sacrificiels.

des squelettes de prématurés et de nouveau-nés⁸⁹ les ossements de treize chiens⁹⁰. Plaident pour une utilisation rituelle de ces animaux leur âge identique – excepté un spécimen d’un an environ, tous sont âgés de moins de six mois –, l’absence de toute pathologie apparente⁹¹ qui peut suggérer une sélection préalable comme le requérait tout sacrifice, et plus encore le démembrement quasi systématique de leurs corps ; en outre, l’une des tombes d’enfant accompagné d’ossements canins comportait un pot de cuisine (rempli d’os, d’huile d’olive et de fragments de vaisselle utilisée pour des libations) intentionnellement cassé et disposé avec soin – l’ouverture tournée vers la terre⁹², comme une offrande à des dieux chthoniens.

Quelques témoignages littéraires – latins et grecs – des I^{er} et II^è s. mentionnent aussi des chiens sacrifiés à Rome près de la *porta Catularia*⁹³ et en l’honneur de *Genita Mana*⁹⁴, mais aussi lors de fêtes qui nous restent encore obscures par bien des aspects⁹⁵ : les *Robigalia*⁹⁶, les Lupercalia⁹⁷ et l’*augurium canarium*⁹⁸, le plus souvent, hélas, sans aucune description du rituel – hormis chez Ovide.

2. ... considérés partout comme des rituels à part entière ...

Si les sources littéraires, épigraphiques et archéologiques attestent la relative fréquence de rituels canins, encore faut-il être certain qu’il ne s’agisse pas de pratique magique ou superstitieuse.

2. 1. Dans la terminologie

Les auteurs grecs emploient pour les sacrifices canins les mêmes verbes que pour les autres rituels sacrificiels : le plus souvent θύω⁹⁹, traditionnellement utilisé « pour désigner la consécration d’une offrande »¹⁰⁰, mais aussi καθιερώ¹⁰¹ et ἐντέμνω¹⁰² qui souligne la position inclinée de la tête de l’animal avant son égorgement. Le chien est désigné comme toutes les autres victimes soit par le terme ἱερεῖον¹⁰³, soit par

⁸⁹ Cf. D. Soren, T. Fenton, W. Birkby, 1998, p. 489.

⁹⁰ Rituels assez proches, semble-t-il, de ceux qui se sont déroulés sur l’agora d’Athènes.

⁹¹ Cf. M. MacKinnon, 1998, p. 543.

⁹² Cf. D. Soren, 1998, p. 620.

⁹³ P. Festus, p. 39 L.

⁹⁴ P. Festus, p. 358 L ; Pline l’Ancien, XXIX, 58 ; Plutarque, *Questions Romaines* 52.

⁹⁵ Et dont la clé réside peut-être dans l’analyse du sacrifice canin (cf. D. Sabbatucci, 1988, p. 139 : « probabilmente la sua presenza in questo rito se convenientemente spiegata, ci direbbe qualcosa di più e di meglio sui Robigalia »).

⁹⁶ Ovide, *Fastes* IV 901-942 ; Columelle, *De l’Agriculture* X, 342-343. (Cf. D. Sabbatucci, 1988, p. 182 : « tutto è incerto quando si parla dei Robigalia » ; F. Blaive, 1995, p. 279 évoque « cette épineuse question des Robigalia »).

⁹⁷ Plutarque, *Questions Romaines* 68, 111.

⁹⁸ P. Festus, p. 358 L. Pline l’Ancien, XVIII, 14. Le terme même d’*augurium* pose problème : cf. A. L. Prodocimi, 1978, p. 761, A. L. Prodocimi, 1996, p. 590.

⁹⁹ Plutarque, *Questions Romaines* 52 ; Pausanias, III, 14, 9.

¹⁰⁰ L. Bruïdt Zaidman, P. Schmidt Pantel, 1991, p. 22.

¹⁰¹ Plutarque, *Questions Romaines* 68.

¹⁰² Plutarque, *Questions Romaines* 111.

¹⁰³ Pausanias, III, 14, 9.

σφάγιον¹⁰⁴ s'il s'agit de mettre l'accent sur son égorgement et le sang qui coule, autrement dit sur son aspect chthonien¹⁰⁵. Les écrivains romains évoquent, quant à eux, la *res diuina*¹⁰⁶ ou le *sacrificium*¹⁰⁷ d'une *victima*¹⁰⁸ ou d'une *hostia*¹⁰⁹ qui est *immolata*¹¹⁰ : autant de termes que l'on retrouve communément dans toutes les descriptions sacrificielles¹¹¹. Dans les Tables Eugubines, les mêmes verbes sont utilisés pour le sacrifice du chien et celui des autres animaux : **ampentu**¹¹² (« qu'il mette à mort »), **purtuvitu**¹¹³ (« qu'il porte en offrande »), **kumultu**¹¹⁴ (« qu'il broie les restes »). Tant chez les Ombriens, les Romains que les Grecs, le champ lexical du sacrifice canin ne recèle aucune spécificité.

2. 2. Comme dans les gestes

2. 2. 1. A Rome

Il en va de même pour le déroulement de ces rituels. Les gestes et les mots convoqués aux *Robigalia* n'ont ainsi rien de très surprenant : à l'issue d'une procession en toge blanche, typique des sacrifices publics, l'officiant répand sur le foyer les traditionnels encens et vin avant d'offrir les *exta* tout en récitant, comme il est d'usage, une prière : « Rugueuse Robigo, épargne les plantes de Cérès et laisse frémir leurs pointes lisses à la surface du sol. Permits aux pousses de bénéficier d'influences astrales favorables et de se développer jusqu'à ce qu'elles deviennent mûres pour la faux. Ta puissance n'est pas négligeable : les blés que tu as marqués, le paysan les compte tristement parmi ses pertes. Cérès souffre moins des vents et des pluies, elle pâlit moins sous la brûlure d'un gel de marbre que si le soleil chauffe les chaumes humides : c'est alors que peut s'exercer ta colère, redoutable déesse. Grâce, je te prie, écarte tes mains râpeuses des moissons ; ne nuis pas aux cultures ; c'est assez de pouvoir nuire. [...] [G]arde-toi de faire violence à Cérès ; efface-toi, pour que le laboureur puisse toujours s'acquitter de ses vœux envers toi ». Cette supplique - certes sans doute retravaillée par

¹⁰⁴ Plutarque, *Questions Romaines*, 68 ; Lycophron, *Alexandra* 77 (κυννοσφαγοῦς).

¹⁰⁵ Cf. L. Bruïdt Zaidman, P. Schmidt Pantel, 1991, p. 24.

¹⁰⁶ Pline l'Ancien, XXIX, 58.

¹⁰⁷ P. Festus, p. 358 L.

¹⁰⁸ Ovide, *Fastes* 942.

¹⁰⁹ Tite-Live, XL, 6, 1.

¹¹⁰ P. Festus, p. 39 L ; P. Festus, p. 358 L.

¹¹¹ *Sacrificium*, cf. par exemple Tite-Live, XXII, 1, 6 ; XXII, 57, 6 ; XXXVI, 30, 3 ; XXXVII, 9, 7 ; *res diuina*, cf. par exemple, Tite-Live, XXXI, 5, 3 et 7 ; XXXII, 9, 4 ; XXXVI, 1, 1-4, XXXVII, 3, 5-6 ; *victima*, cf. par exemple Tite-Live, XXIX, 27, 5 ; *hostia*, cf. par exemple Tite-Live, XXVII, 25, 9 ; XXVII, 37, 15 ; XXVII, 16, 1 ; XXX, 27, 11-12 ; XXVII, 26, 13-14 ; *immolare*, cf. par exemple Tite-Live, XXI, 63, 13 ; XXII, 1, 19 ; XXVIII, 38, 8 ; XXX, 2, 13.

¹¹² TE IIa 20 (chien) ; IIb 10, 11, 27 ; III 23, 27 ; Va 17.

¹¹³ TE Ia 18, 27, 30, 33 ; Ib 33, 39 ; IIa 7, 9, 24 et 29 (chien), 43 ; IIb 11, 17, 28 ; III 33, IV, 1, 4, 6, 16, 18, 20, 22, 31 ; Va 18 ; VIa 56 ; VIIb 42 ; VIIa 43 ; VIb 16, 18, 23, 24, 37, 38 ; VIIa 45.

¹¹⁴ TE Ia 34 ; Ib 37, 38 ; IIa 9, 10, 41 (chien), 42, IV 28, 29 ; VIb 17, 41, VIIa 39, 44, 45.

Ovide¹¹⁵ - use de procédés stylistiques traditionnels dans les prières publiques comme en témoignent la prudente invocation initiale, les répétitions verbales, l'usage de l'impératif, et plus encore les nombreuses précautions oratoires destinées à ne pas offenser la divinité ; elle n'est en tout cas absolument pas marquée par la violence verbale¹¹⁶ des formules traditionnelles d'exécration dont on l'a parfois rapprochée. Ce long texte demeure à l'abri des hyperboles usuelles dans le discours de la magie.

Le sacrifice canin pratiqué durant les Lupercales n'a rien non plus d'une obscure cérémonie : il se déroule pareillement en public, « à travers la ville »¹¹⁷, dans le cadre d'une fête encadrée par la Cité et célébrée par l'une des principales confréries religieuses, en présence du prêtre le plus prestigieux de Rome – le *flamen Dialis*¹¹⁸.

De même, la présence attestée d'ossements de chien mêlés à ceux d'autres animaux sacrifiés plus couramment comme les ovins, les porcins et les bovins, au sein de sanctuaires certes peu nombreux mais qui comptent parmi les plus prestigieux (comme celui de Vesta), au coeur même de la Cité, confirme que les sacrifices canins s'intégraient à l'ensemble des cérémonies civiques et devaient être accomplis comme les autres par les prêtres ou les magistrats, à la vue de tous, *rite* et *recte*. L'analyse ostéologique menée sur les restes canins de Satricum¹¹⁹ comme sur ceux de Lavello et de Poggio Gramignano¹²⁰ a révélé aussi l'absence de toute pathologie chez ces animaux – indice peut-être d'une sélection (*probatio*) qui intervenait dans tous les sacrifices courants.

2. 2. 2. Dans le monde italique

A Gubbio, le sacrifice canin (tableau 2) reprend bon nombre d'éléments présents dans les autres rituels décrits par les Tables : il commence par l'observation des oiseaux (**avis anzeriates**¹²¹) comme la cérémonie de purification du mont Fisien¹²², nécessite que l'on apporte du feu sur un autel comme pour le sacrifice d'un porcelet à **Iuvepatre**¹²³, s'accompagne de prières en silence (**taçez**)¹²⁴ comme le sacrifice de trois agneaux à **Tefre Iuue**¹²⁵, celui de trois bœufs à **Çerfe Marti**¹²⁶ ou encore celui de trois cochons à **Prestate Çerfie Çerfe Marties**¹²⁷. Les adjectifs **sakre** (sacré), **sevakne** (sans

¹¹⁵ Cf. F. Bömer, 1958 287 : « das gebet ist frei stilisiert » ; C. Santini, 1991, p. 169 : « un libero rifacimento di Ovidio » mais « probabilmente vi affiorano alcuni elementi del testo arcaico della preghiera ».

¹¹⁶ Cf. F. Bömer, 1958, p. 289.

¹¹⁷ Plutarque, *Romulus* 21, 7.

¹¹⁸ Cf. Ovide, *Fastes* II, 282 : « selon l'usage antique le *flamen Dialis* y assistait » (« *Flamen ad haec prisco more Dialis erat* »).

¹¹⁹ Cf. W. Prummel, 1996, p. 442.

¹²⁰ Cf. M. MacKinnon, 1998, p. 543.

¹²¹ TE IIa 17.

¹²² TE Ia 1-2 ; VIa 1-21.

¹²³ TE III 21.

¹²⁴ TE IIa 39.

¹²⁵ TE Ia 26.

¹²⁶ TE Ib 26.

¹²⁷ TE Ib 28. C'est le cas aussi dans le sacrifice de trois génisses à **Tuse Çerfie Çerfe Marties** (TE Ib 32) et à **Tuse Iuue** (TE Ib 44) et d'un bélier à **Iuue** (TE IIa 7).

défaut)¹²⁸ appliqués au chien sont les mêmes que ceux attribués aux autres victimes : **sakre** est employé aussi pour les bovins¹²⁹ et les ovins¹³⁰ et peut même désigner à lui seul le porc, qualifié lui aussi souvent de **sevakne**¹³¹. Hormis le **salu maletu** (sel moulu), les offrandes complémentaires (**arvia**¹³², **struhçla**¹³³, **fikla**¹³⁴), les produits consacrants (**puni**¹³⁵, vin¹³⁶, onguent¹³⁷), tout comme le matériel (**mantrahklu**¹³⁸, **veskla snata asnata**¹³⁹) interviennent dans d'autres rites¹⁴⁰. L'intérêt porté aux **supa**¹⁴¹ du chien se révèle tout autant dans d'autres sacrifices animaux, à **Trebe Iuvie**¹⁴² ou à **Fise Saçi**¹⁴³. La fosse (**peřae**¹⁴⁴) au-dessus de laquelle est accomplie une **vestiçia**¹⁴⁵ est

¹²⁸ Cet adjectif peut aussi s'appliquer aux objets rituels : il correspond très probablement aux expressions latines *sine uitiiis*, *sincerus* (employé par exemple par Plaute, *Men.* 289 : *porci sinceri*) et peut être traduit par « sans défaut », cf. G. Devoto, 1967, p. 222 ; J. W. Poultney, 1959, p. 315.

¹²⁹ TE IIa 5.

¹³⁰ TE IIa 6 ; III 8, 9, 12.

¹³¹ TE III 22.

¹³² **Arvia** a sans doute le sens de « céréales », « produits des champs » (cf. J. W. Poultney, 1959, p. 299 ; A. Ancillotti, R. Cerri, 1996, p. 166). Cet ingrédient intervient constamment dans les Tables : cf. TE Ia 3, 6, 9, 10, 12, 13, 16, 19, 23, 26, 27 ; Ib 3, 4, 6, 7, 25, 26, 28, 30, 32, 33, 43, 44 ; IIa 6, 7, 11, 12, 18, 24 ; IIb 8, 29 ; III 31 ; VIa 56, 58 ; VIb 1, 3, 20, 22, 44, 45 ; VIIa 4, 7, 42, 53.

¹³³ Ce terme désigne sûrement un type de gâteau sacrificiel (cf. latin *strues*) qui intervient dans d'autres rites : TE IIa 18, 28, 41 ; III 34 ; IV 1, 4 ; VIa 59 ; VIb 5, 23 ; VIIa 8, 42, 54.

¹³⁴ **Fikla** est sans doute aussi une sorte de gâteau sacrificiel (cf. latin *fitilla*) offert également à d'autres occasions : TE IIa 18, 29, 41 ; VIa 56, 59 ; VIb 2, 4, 20, 23, 44, 46 ; VIIa 4, 8, 54 ; VIIa 42.

¹³⁵ Vraisemblablement une sorte de farine sacrée : la **puni** peut sans doute être rapprochée de la *mola salsa* des Romains (A. L. Prosdocimi, 1984, p. 3331-3332 ; A. Ancillotti, R. Cerri, 1996, p. 168) : **puni** serait issu de **polni* qui peut être relié au latin *pollen* - la fleur de farine. Cet ingrédient permet la consécration.

¹³⁶ TE Ia 4, 22 ; Ib 6 ; IIa 18, 25, 39, 40 ; IIb 10, 14, 20 ; VIa 57 ; VIb 19, 46.

¹³⁷ TE IIa 19, 34, 38 ; IV 13 (**umtu**).

¹³⁸ Sans doute une pièce de tissu (cf. J. W. Poultney, 1959, p. 311) : TE IIa 19 ; IIb 16 ; VIb 4.

¹³⁹ Sans doute de la vaisselle pour les liquides et les non liquides (cf. J. W. Poultney, 1959, p. 331) : TE Ib 29, 37 ; IIa 31, 34, 37 ; IIb 18 ; IV 9, 24 ; VIIa 9, 10, 18, 21, 24, 26, 32, 34.

¹⁴⁰ A l'inverse, dans l'**Huntia** on ne retrouve pas tous les gâteaux sacrificiels des autres rites : **tenzitim** (TE Ib 6 ; VIb 46), **petenata** (TE IV 4), **arçlata** (TE VIb 22), **fasiu** (TE IIa 12 ; VIb 2, 44).

¹⁴¹ TE IIa 22, 30, 32. Il s'agit vraisemblablement des entrailles basses, cf. J. W. Poultney, 1959, p. 324.

¹⁴² TE Ia 9.

¹⁴³ TE Ia 16.

¹⁴⁴ TE IIa 22.

¹⁴⁵ TE IIa 27 ; VIb 6. A entendre sans doute dans le sens de « libation » (cf. J. W. Poultney, 1959, p. 331 qui reste néanmoins très prudent, p. 254 : « In no case can the precise nature of the *vestiçia* be determined »). La signification « impasto » (pâte,

nécessaire aussi dans l'accomplissement des sacrifices à **Stafli Iuvesmik**¹⁴⁶, à **Tikamne Iuvie**¹⁴⁷ et à **Puemune Pupřike**¹⁴⁸. La mise à mort (**ampentu**¹⁴⁹) du chien ressemble beaucoup à celle des autres victimes - le bouc à **Sači**¹⁵⁰, le cochon¹⁵¹ et le bœuf¹⁵² à **Iuvepatre**, le mouton à **Puemune Pupřike**¹⁵³. La consécration (**purtuvitu**)¹⁵⁴ comme la destruction finale (**kumultu**)¹⁵⁵ des offrandes se retrouvent à l'identique dans les autres sacrifices¹⁵⁶. Même l'enterrement du chien (ou du moins de ce qui en reste) à la fin de l'**Huntia** n'a rien d'inédit : sont inhumés aussi les trois agneaux offerts à **Tefre Iuvie**¹⁵⁷, le bélier à **Iuvie**¹⁵⁸ et le mouton à **Puemune Pupřike**¹⁵⁹. L'absence de consommation de la chair, qui est mise en terre à l'issue de la cérémonie, ne s'explique donc pas par la nature de l'animal. Le sacrifice du chien ne paraît ainsi pas bénéficier d'un traitement particulier à Gubbio : il est en tout point conforme aux autres rituels. Accompli à date fixe (en lien avec les cycles lunaires¹⁶⁰), il est de plus encadré par les autorités civiques, en la personne du questeur – véritable garant de sa bonne exécution¹⁶¹.

A Torre di Satriano, comme à l'embouchure du Sele, la présence des os de chiens aux côtés de ceux d'autres animaux plus couramment sacrifiés (bovins, ovins, caprins), au sein de sanctuaires à l'évidence communautaires, atteste tout autant du caractère public (et sans doute régulier) de ces rituels.

2. 2. 3. En Grèce

En Grèce, le rituel mené par l'armée macédonienne, conviée à défilier entre les deux moitiés d'une chienne, s'avère tout aussi exempt de caractère occulte. Réalisé publiquement et régulièrement¹⁶², il consiste en un cortège parfaitement hiérarchisé qui reflète l'organisation sociale : « en tête du cortège sont portés les armes et les emblèmes de tous les rois de Macédoine, depuis la plus lointaine origine du royaume ; puis vient le roi lui-même, accompagné de ses enfants ; tout de suite après viennent la cohorte royale

mélange) proposée par A. Ancillotti, R. Cerri, 1996, p. 156 est plus contestable, surtout dans ce contexte (où le rite s'effectue en relation avec une fosse).

¹⁴⁶ TE Ia 32.

¹⁴⁷ TE IIa 9.

¹⁴⁸ TE III 33.

¹⁴⁹ TE IIa 20 ; IIb 10, 11, 27 ; III 23, 27 ; Va 17.

¹⁵⁰ TE IIb 10.

¹⁵¹ TE III 23.

¹⁵² TE IIb 27.

¹⁵³ TE III 27.

¹⁵⁴ TE IIa 29.

¹⁵⁵ TE IIa 41-42.

¹⁵⁶ Cf. TE Ib 39 ; VIIa 45. Sur les différentes étapes des sacrifices des Tables Eugubines, cf. A. L. Prosdocimi, 1984.

¹⁵⁷ TE Ia 24 / VIb 22.

¹⁵⁸ TE IIa 6.

¹⁵⁹ TE III 31-32.

¹⁶⁰ TE IIa 16.

¹⁶¹ TE IIa 44.

¹⁶² Tite-Live, XL, 6, 1 : « on arriva alors à la date de lustration de l'armée ».

et les gardes du corps ; le reste, le gros de la troupe des Macédoniens, ferme la marche ». Le rite se déroule dans une ambiance solennelle mais sans aucun signe de peur, ni aucune manifestation de soumission à une quelconque divinité comme il est courant dans les pratiques superstitieuses. De même, les rites canins révélés par le contenu du puits de l'agora d'Athènes excluent, par leur localisation, toute pratique qui aurait échappé au contrôle de la cité.

2. 3. Mais de plus en plus désuets

Ainsi, l'utilisation sacrificielle du chien ne relève aucunement de manipulations magiques ou mystérieuses, mais répond au contraire à de rigoureux impératifs rituels, caractéristiques des religions publiques¹⁶³.

Dans cette perspective, comment expliquer tant l'étonnement d'Ovide devant cette victime qu'il qualifie de *noua* et même d'*obscena*¹⁶⁴ que l'intérêt intrigué de Plutarque face à cette « particularité »¹⁶⁵ ? Sans doute parce que cette pratique - courante à l'époque médio-républicaine - est progressivement tombée en désuétude, ne survivant à l'époque impériale que dans le cadre d'antiques fêtes (les *Robigalia*, l'*augurium canarium*, les Lupercales) et à destination souvent de divinités reléguées désormais au second plan, comme *Genita Mana* ou *Robigo*. En témoigne la datation – antérieure ou contemporaine à la première moitié du IIIe s. av. J.-C. – de quasiment tous les ossements canins retrouvés à Rome (dans la zone de Sant'Omobono, près de la *porta Mugonia* et à proximité du *Lapis Niger*), et dans l'*ager romanus* au pied des remparts de Paestum et d'Ariminum, à Lavello comme à Satricum (tableau 1). C'est d'ailleurs sur les écrits de Plaute que Pline l'Ancien s'appuie pour rappeler combien la consommation de viande de chien était fréquente au temps du dramaturge « dans les repas inauguraux des magistrats »¹⁶⁶, sous-entendant qu'elle est devenue un mets plus rare à son époque. Vraisemblablement, la nouvelle image dont bénéficie le chien, perçu de plus en plus par les Romains comme un animal familier, n'est pas étrangère à cette évolution : il paraît sans doute de plus en plus incongru de sacrifier des bêtes désormais intégrées à la *familia*¹⁶⁷ au point que leur sont même édifiées des tombes¹⁶⁸ (fig. 9) et

¹⁶³ Contre l'affirmation de C. Mainoldi, 1984, p. 52 : « Le sacrifice du chien se présente en général, sauf dans quelques cas, comme un rite privé qui se situe dans le domaine de la famille ».

¹⁶⁴ Ovide, *Fastes* VI, 158-159. *Obscena* peut être expliqué par une annotation du calendrier de Préneste qui mentionne les *Robigalia* comme la fête des *lenones* (*CIL* I² 317).

¹⁶⁵ Plutarque, *Romulus* 21 : « une particularité de cette fête, c'est que les Luperques y sacrifient aussi un chien ».

¹⁶⁶ Pline l'Ancien, XXIX, 58.

¹⁶⁷ Comme le montre, par exemple, le portrait dithyrambique que dresse Martial (*Epigrammes* I, 109, 1-20) d'une petite chienne : « Issa est plus coquine que le moineau de Lesbie, Issa est plus pure qu'un baiser de colombe, Issa est plus caressante que toutes les fillettes, Issa est plus précieuse que les perles de l'Inde, Issa est la petite chienne chérie de Publius. Si elle se plaint, vous croiriez qu'elle parle ; elle comprend la tristesse et la joie. Elle repose appuyée sur la nuque et elle dort de telle sorte qu'on ne l'entend même pas respirer. [...] Pour que son heure dernière ne la lui enlève pas tout à fait, Publius en reproduit l'image sur un tableau où tu verras une Issa si ressemblante que même Issa ne se ressemble pas autant à elle-même ». Cf. aussi J. M. C. Toynbee, 1973, p. 120.

rédigées des épitaphes déchirantes : « Comme elle était douce, comme elle était gentille ! quand elle était vivante, elle dormait dans mes bras ... Quel malheur Myia que tu sois morte ! »¹⁶⁹ En Grèce, où le regard sur le chien s'est lui aussi transformé¹⁷⁰, les rituels canins semblent avoir connu la même désaffection progressive : fréquemment accomplis à une haute époque comme en attestent les découvertes archéologiques, ne suscitant encore aucune surprise dans l'Athènes du Ve s. av. J.-C. ainsi qu'en témoignent le théâtre (d'Aristophane¹⁷¹) et la peinture (sur un lécythe¹⁷²), ils ne manquent pas d'être relevés, à titre de curiosités, par les auteurs tardifs, étonnés de leur survivance - bien souvent là aussi dans le cadre de rituels ancestraux et quelque peu surannés, comme l'étaient les cérémonies spartiates d'initiation¹⁷³.

Actuels ou vieilliss, les sacrifices canins ne laissent pas d'obéir quoi qu'il en soit à de minutieuses règles rituelles, nécessairement divergentes d'une communauté à l'autre.

3. ... fort différents d'une communauté à l'autre ...

En dépit des efforts de nombreux commentateurs pour rapprocher et assimiler certains d'entre eux, ces rites canins présentent de l'un à l'autre des dissemblances significatives.

3. 1. Des acteurs, des lieux et des moments dissemblables

Les chiens, il est vrai, sont sacrifiés quasi systématiquement en l'honneur de divinités (tableau 1) dont la place est mineure dans les panthéons des communautés concernées. Pour autant, il semble bien difficile *a priori* de dégager de claires convergences entre toutes ces figures divines : certaines semblent avoir une

¹⁶⁸ Cf. J. M. C. Toynbee, 1973, p. 108-122.

¹⁶⁹ *CIL* VI, 1609 (datée du II^e s.).

¹⁷⁰ Cf. Elien, *Histoire variée* 8, 4 : « Poliarque d'Athènes était, dit-on, parvenu à un tel point de mollesse qu'il organisait des funérailles publiques à la mort de ses chiens et de ses coqs préférés. Il invitait ses amis à ces enterrements, ensevelissait ces animaux à grands frais et dressait pour eux des cippes sur lesquels il faisait graver des épitaphes ». Cf. sur cette évolution, les commentaires de C. Mainoldi, 1984, p. 179-180 qui a montré combien s'est modifiée l'image du chien dans la littérature hellène depuis Homère jusqu'à l'époque classique : « la tradition littéraire tend à effacer, surtout à l'époque classique, l'aspect « monstrueux » du chien lié aux enfers, pour en faire surtout un collaborateur de l'homme dans le domaine de la domestication. [...] Le chien représente désormais l'état domestique, l'intégration à la cité ». L'art funéraire montre, lui aussi, la nouvelle proximité qui s'installe entre les Grecs et leurs chiens : cf. G. Herrlinger, 1930 (qui dresse l'inventaire des épitaphes dédiées aux chiens) ; L. P. Day, 1984, p. 29 (« The dog sacrifices in the Late Helladic tombs thus show a different attitude towards dogs from that of either earlier or later periods. Dogs seem to have been valued for their usefulness in the hunt, as guardians or as companions, but nowhere do we see the sort of sentimental regard for them as pets displayed by the later Greeks »).

¹⁷¹ Aristophane, *fr.* 204.

¹⁷² Cf. L. Deubner, 1960, p. 2.

¹⁷³ L'intégration des Italiques dans le cadre romain au cours de la période médio-républicaine rend difficile l'appréhension d'une semblable évolution chez ces communautés.

physionomie chthonienne (Hécate, Énodie), d'autres guerrière (Ényalios) ou agraire (*Robigalia*), d'autres encore paraissent avoir partie liée aux femmes et à la fécondité (*Genita Mana*, Ilithyie).

La diversité des officiants – quand ils sont mentionnés – s'avère encore plus frappante. Si à Sparte, le rite est accompli par deux groupes d'éphèbes¹⁷⁴, à Rome, aux *Robigalia*¹⁷⁵, il l'est par le *flamen Quirinalis* (l'un des trois flamines majeurs) accompagné de nombreux participants et aux *Lupercalia* par la confrérie des Luperques¹⁷⁶, en présence du *flamen Dialis*, tandis que l'**Huntia** des frères atiédiens est célébrée par l'**arfertur**, l'officiant requis pour toutes les cérémonies¹⁷⁷.

Et s'il s'agit pour la plupart de rites publics, leur lieu d'exécution apparaît fort hétéroclite : à l'extérieur de la cité de Sparte¹⁷⁸, sur le champ de bataille des armées macédoniennes¹⁷⁹, mais aussi dans un bois sacré aux limites de la cité romaine¹⁸⁰, près de portes¹⁸¹ et de murailles¹⁸², et bien sûr au sein des sanctuaires. Le moment de leur réalisation est tout aussi varié, l'impératif temporel pouvant concerner l'heure (la nuit à Colophon et à Sparte¹⁸³ ou avant le combat en Macédoine¹⁸⁴), la date mensuelle (au moment de la pleine lune à Gubbio¹⁸⁵) ou annuelle (« pendant le mois des purifications »¹⁸⁶ pour les Lupercales, au milieu du printemps pour les *Robigalia*¹⁸⁷, et « quand les moissons sont parvenues presque à maturité »¹⁸⁸ pour l'*augurium canarium*).

Les chiens eux-mêmes ne sont pas tous identiques d'un rite à l'autre. Souvent jeunes, non encore sevrés, dans les sacrifices à Hécate¹⁸⁹, à Ényalios¹⁹⁰, à Énodie¹⁹¹ comme à **Hunte Iuuie**¹⁹² et à *Genita Mana*¹⁹³, et dans les rituels de Poggio Gramignano¹⁹⁴, il s'agit parfois aussi de spécimens adultes tant en terre grecque¹⁹⁵ qu'à Rome¹⁹⁶ et en

¹⁷⁴ Pausanias, III, 14, 9.

¹⁷⁵ Ovide, *Fastes* IV, 907.

¹⁷⁶ Plutarque, *Romulus*, 21.

¹⁷⁷ Il réalise la prise d'auspices et les sacrifices lors de la purification du Mont Fisién (TE Ia 1-Ib 9) et durant la lustration (TE Ib 10-45) ; il mène les sacrifices en cas d'auspices défavorables (TE IIa 1-14). C'est lui aussi qui est en charge des rites accomplis durant la cérémonie « décuriale » (TE IIb 1-21).

¹⁷⁸ Pausanias, III, 14, 9.

¹⁷⁹ Tite-Live, XL, 6, 1-3.

¹⁸⁰ Ovide, *Fastes* 907.

¹⁸¹ P. Festus, p. 39 L.

¹⁸² A Paestum, comme à Ariminum : cf. R. Robert, 1993.

¹⁸³ Pausanias, III, 14, 9.

¹⁸⁴ Tite-Live, XL, 6, 1-3.

¹⁸⁵ TE IIa 15.

¹⁸⁶ Plutarque, *Questions Romaines*, 68.

¹⁸⁷ Ovide, *Fastes* IV 902-903.

¹⁸⁸ P. Festus, p. 358 L.

¹⁸⁹ Aristophane, *fr.* 204 ; Plutarque, *Questions Romaines*, 68.

¹⁹⁰ Plutarque, *Questions Romaines*, 111.

¹⁹¹ Pausanias, III, 14, 9.

¹⁹² TE IIa 15-44.

¹⁹³ Pline l'Ancien, XXIX, 58.

¹⁹⁴ Cf. M. MacKinnon, 1998, 542.

¹⁹⁵ Plutarque, *Questions romaines*, 52 ; Pausanias, VI, 2, 4-5 ; Tite-Live, XL, 6, 1-3 ; Quinte-Curce, X, 9-12.

Etrurie où l'examen ostéologique du chien de Pyrgi a conclu à l'âge approximatif d'un an¹⁹⁷. La victime est généralement un mâle, mais parfois aussi une femelle, par exemple dans le sacrifice à Enodie accompli par les habitants de Colophon¹⁹⁸ ou dans les rituels macédoniens¹⁹⁹ et certaines pratiques romaines (accomplies près de la *porta Catularia*²⁰⁰ et aux *Robigalia*²⁰¹). Et même si la situation la plus fréquente est celle d'une victime unique, plusieurs chiens peuvent aussi être offerts au cours d'une même cérémonie : en Grèce dans des rituels de purification²⁰² et à Rome lors de l'*augurium canarium*²⁰³ - pour lequel les animaux doivent être obligatoirement roux²⁰⁴, alors que la couleur paraît indifférente dans tous les autres rituels canins²⁰⁵. Enfin, si dans toutes les autres cérémonies, ces bêtes sont des victimes exclusives, le *flamen Quirinalis* offre à *Robigo* conjointement un chien et une brebis²⁰⁶.

3. 2. Des séquences rituelles spécifiques

Mais les différences majeures résident évidemment dans l'enchaînement et le contenu des séquences rituelles. Dans le monde grec lui-même, il n'y a rien de commun entre les cérémonies très particulières en l'honneur d'Hécate, relatées par Plutarque, durant lesquelles, « ils apportent à Hécate des jeunes chiens avec d'autres moyens de purification et frottent tout autour avec les jeunes chiens ceux qui ont besoin d'une purification »²⁰⁷, et les rites de purification béotiens et macédoniens au cours desquels les participants « passent entre les deux parties d'un chien qu'ils ont coupé par le milieu »²⁰⁸, ni entre les rites initiatiques des éphèbes de Sparte²⁰⁹ et les rites nocturnes des Colophonniens²¹⁰.

Il est bien difficile aussi de trouver des énoncés rituels communs entre l'**Huntia** et les *Robigalia* qui ont souvent été rapprochées²¹¹ : le rite pratiqué par l'**ařfertur** est

¹⁹⁶ Ovide, *Les Fastes* IV, 908 ; P. Festus, p. 39 L ; R. Robert, 1993.

¹⁹⁷ L. Caloi, M.-R. Palombo, 1980.

¹⁹⁸ Pausanias, III, 14, 9.

¹⁹⁹ Tite-Live, XL, 6, 1-5 ; Quinte-Curce, X, 9, 12.

²⁰⁰ P. Festus, p. 39 L.

²⁰¹ Ovide, *Fastes* 938.

²⁰² Plutarque, *Romulus* 21.

²⁰³ P. Festus, p. 39 L, p. 358 L.

²⁰⁴ P. Festus, p. 39 L (*rufae*), p. 358 L (*rutilae*).

²⁰⁵ Pour le chien des *Robigalia*, les sources restent muettes quant à sa couleur (cf. F. Blaive, 1995, p. 284), ce qui n'a pas empêché les commentateurs modernes, séduits par la « magie sympathique » (W. Warde Fowler, 1925, p. 90), de les décrire « roux », par analogie avec l'*augurium canarium* (cf. par exemple, N. J. Zagarianis, 1975, p. 322). C'est ce qui a légitimé un rapprochement entre les *Robigalia* et les *Cerialia* du 19 avril durant lesquelles entraient en scène – sans être sacrifiés - d'autres animaux roux – les renards (cf. J.-N. Robert, 1985, p. 301-303 et D. Porte, 1985, p. 156-158, partisans de placer le lâcher de renards aux *Robigalia*. Contre de telles thèses, il faut relire H. Le Bonniec, 1958, p. 119 et J. Bayet, 1971, p. 100) !

²⁰⁶ Ovide, *Fastes* 908.

²⁰⁷ Plutarque, *Questions Romaines* 68.

²⁰⁸ Plutarque, *Questions Romaines*, 111 ; aussi Tite-Live, XL, 6, 1-3.

²⁰⁹ Pausanias, III, 14, 9.

²¹⁰ Pausanias, III, 14, 9.

²¹¹ Cf. R. Cirilli, 1912, p. 330.

beaucoup plus complexe (et précis) que le sacrifice mené par le *flamen*. Les offrandes complémentaires et les produits consacrant – hormis le vin – sont loin d’être tous les mêmes : gâteau **struhçla**, gâteau **fikla**, farine, sel moulu, onguent en l’honneur d’**Hunte Iuuie** ; encens seulement pour *Robigo*. Alors que les rites ombriens exigent l’observation préalable des oiseaux²¹² ainsi que l’exécution d’une danse²¹³, la fête romaine commence par une procession²¹⁴ ; et si les prières accompagnent les gestes de l’officiant tant à Gubbio qu’à Rome (ce qui est d’ailleurs le propre de tous les rituels ombriens et romains), elles n’ont pas la même physionomie : au cours de l’**Huntia** une invocation très courte²¹⁵ se superpose à la danse, tandis qu’une supplication amplement développée²¹⁶ précède l’offrande des *exta* par le flamine.

Il est tout aussi abusif d’assimiler l’**Huntia** à l’*augurium canarium* comme le fait par exemple A. L. Prosdocimi²¹⁷ en rapprochant le texte de Pline l’Ancien²¹⁸ des lignes IIa 15-16 des Tables de Gubbio. La relative proximité textuelle qu’il met en évidence²¹⁹ (**katle tiçel** rappelant *augurio agendo* ; **stakaz est, dies constituentur** ; **antermenzaru çersiaru, priusquam frumenta uaginis exeant nec antequam in uaginis perueniant**) ne veut pas dire analogie rituelle. D’ailleurs le terme **tiçel** peut sans doute signifier « déclaration, proclamation solennelle »²²⁰, plus difficilement recouvrir le sens rituel précis – et complexe²²¹ – d’*augurium*. La cérémonie romaine, sur laquelle les textes ne fournissent qu’un éclairage partiel, consiste en l’immolation non pas d’un seul chien à la couleur indéterminée comme à Gubbio, mais de plusieurs chiennes rousses (*rutilae canes*²²²), à proximité de la *porta Catularia* ; et alors que l’**Huntia** est réalisée par l’officiant habituel – l’**ařfertur**, sans doute l’*augurium canarium* était-il accompli par les augures²²³ comme l’était l’*augurium salutis*²²⁴ et comme le suggère l’expression – tirée des commentaires pontificaux – *augurium agere* traditionnellement employée pour de tels actes²²⁵. Mais surtout le contexte diffère : explicitement agraire dans le rituel romain (en lien avec la bonne croissance du grain²²⁶), il est plus vraisemblablement

²¹² TE IIa 17.

²¹³ TE IIa 31.

²¹⁴ Ovide, *Fastes* 913.

²¹⁵ TE IIa 25.

²¹⁶ Ovide, *Fastes* 918-940.

²¹⁷ A. L. Prosdocimi, 1978, p. 713. Cf. aussi C. Santini, 1991, p. 176 : « L’*augurium canarium* trova [...] una esatta corrispondenza nelle dichiarazioni del cane » ; il considère même l’épi évoqué par Pline l’Ancien (XVIII, 14) « iconograficamente assimilabili all’obelisco [**spina**] del rituale eugubino ».

²¹⁸ Pline l’Ancien, XVIII, 14.

²¹⁹ A. L. Prosdocimi, 1978, p. 761.

²²⁰ Cf. G. Devoto, 1948, p. 59 ; A. L. Prosdocimi, 1978, p. 715 ; A. Ancillotti, R. Cerri, 1996, p. 421.

²²¹ Cf. G. Dumézil, 1987, p. 585.

²²² P. Festus, p. 358 L.

²²³ Les augures pouvaient accomplir des rituels sacrificiels : ainsi, sur l’*Arx*, cf. J. Scheid, 1998, p. 114.

²²⁴ Cérémonie « qui avait lieu en période de paix totale et portait sur le succès du peuple romain pendant l’année à venir », J. Scheid, 1998, p. 114.

²²⁵ Par exemple Varron, *L. L.*, VI, 42 ; Cicéron, *De Divinatione*, I, 32. Cf. L. Delatte, 1937, p. 100.

²²⁶ P. Festus, p. 39 L, 13-16 : *ad placendum caniculae sidus frugibus inimicum rufae canes immolabantur, ut fruges flavescentes ad maturitatem perducerentur*. Pline

funéraire²²⁷ dans la cérémonie ombrienne comme le laissent supposer son aspect éminemment gentilice²²⁸ et la physionomie du dieu honoré²²⁹.

Le sort réservé au chien à la fin du sacrifice est bien différent aussi selon les lieux et les circonstances. Si la plupart des communautés s'y refusent, quelques-unes en consomment : ainsi, à Sardes où l'on découvert les restes de trente-six chiots d'un mois environ, écorchés, vidés, découpés et vraisemblablement cuisinés²³⁰ ; mais aussi à Rome, au moins à la période médio-républicaine, comme en témoigne Pline l'Ancien : « on sacrifie à *Genita Mana* avec de petits chiens et, aujourd'hui encore, on sert leur viande dans les repas donnés en l'honneur des dieux. L'usage était même traditionnel dans les repas inauguraux des magistrats, comme le montrent les comédies de Plaute »²³¹.

3. 3. Des objectifs contrastés

A lire les auteurs antiques, les rituels canins n'ont apparemment pas non plus les mêmes finalités. Ils sont pratiqués souvent à des fins propitiatoires : pour éviter que la rouille n'endommage les céréales lors des *Robigalia*²³², pour se concilier **Hunte Iuue** au cours de l'**Huntia**²³³ ou pour faciliter les accouchements²³⁴ lors de sacrifices à *Genita Mana*. Ils peuvent aussi avoir une visée divinatrice dans certaines régions de Grèce, où, selon Pausanias, un devin éléen pratique « une divination particulière fondée sur les entrailles de chien »²³⁵ et sans doute à Rome dans le rite de l'*augurium*

l'Ancien, XVIII, 14 : *priusquam frumenta uaginis exeant, nec antequam in uaginas perueniant*. P. Festus, p. 358 L : *immolantur, ut ait Ateius Capito, canario sacrificio pro frugibus deprecandae saeuitiae causa sideris caniculae*. Il est pour autant abusif d'écrire comme A. L. Prosdocimi, 1996 que les sacrifices canins à Rome sont liés au cycle cérérien : ceux qui interviennent aux Lupercales, ceux qui ont été accomplis à la *porta Mugonia*, devant les murailles d'Ariminum et de Paestum ne peuvent y être rattachés.

²²⁷ Considérant l'**Huntia** comme une cérémonie agraire, A. L. Prosdocimi, 1978, p. 713 y voit l'équivalent de l'*ambarualia* : le trait majeur de la cérémonie romaine – la circumambulation – n'a pourtant aucun correspondant dans le rituel ombrien.

²²⁸ TE IIa 20-21 : **Hunte Iuue ampentu katlu / sakre sevakne petruniaper natine fratri atiiēriū** (« Qu'il abatte en l'honneur de **Hunte Iuue** un chien sans défaut sacré pour la lignée **Petrunia** de la confraternité des Atiédiens »). TE IIa 34-35 : **hunte iuue vestikatu petruniapert natine fratri atiiēriū** (« qu'il fasse une libation à **Hunte Iuue** pour la famille **Petrunia** de la confraternité des Atiédiens »).

²²⁹ Cf. *infra* p. Quant au terme **çersiaru** que certains mettent en relation avec Cérés, il désigne plutôt une période mensuelle, un peu équivalente aux calendes (cf. G. Devoto, 1962, p. 321 ; V. Pisani, 1964, p. 197).

²³⁰ Selon l'éditeur de cette découverte (C. H. Greenewalt, 1978, p. 1), il s'agit de restes de repas rituels.

²³¹ Pline l'Ancien, XXIX, 58. A cette époque, le chien était d'ailleurs considéré comme un mets alimentaire courant (cf. P. Festus, p. 39 L : Plaute qui « rapporte dans le *Saturion* que les Romains consommaient fréquemment de la viande de petits chiens ».)

²³² Ovide, *Fastes* 908-942.

²³³ TE IIa 15-44.

²³⁴ Plutarque, *Questions Romaines* 52.

²³⁵ Pausanias, VI, 2, 4-5.

*canarium*²³⁶. Si l'on en croit Plutarque, ils sont accomplis aussi dans un but purificateur, tant dans les rites guerriers des Macédoniens que durant les Lupercales²³⁷.

A l'évidence, chaque communauté fait du chien une utilisation rituelle qui lui est propre, dont le détail demeure souvent bien obscur.

4. ... avec pourtant d'éclairantes similitudes

La clé d'une meilleure compréhension de ces rituels canins semble se trouver dans l'analyse approfondie des figures divines concernées. Toutes les divinités honorées par le sacrifice d'un chien ont en effet en commun une physionomie très particulière²³⁸ dont la caractéristique essentielle est l'ambivalence, rappelée bien souvent par la formation même de leur nom.

4. 1. De l'ambivalence des dieux ...

4. 1. 1. En Ombrie

Le dieu ombrien **Hunte Iuie** en fournit la plus claire démonstration. Cette figure n'intervient que dans la cérémonie de l'**Huntia**²³⁹ dont l'appellation même dérive de son nom et dans laquelle il règne sans partage, alors qu'abondent les divinités dans toutes les autres séquences rituelles: huit dans la cérémonie purificatoire du mont Fisien²⁴⁰ et lors des rites pratiqués en cas d'auspices défavorables²⁴¹, quatre durant la lustration du peuple d'Iguvium²⁴² et deux pendant la « fête décuriale »²⁴³. **Hunte Iuie** imprègne de sa seule présence le rite tout entier. Aussi, la compréhension de sa nature pourrait sans doute éclairer la signification des gestes et des paroles mis en œuvre tout au long de cette cérémonie.

La formation binaire de son nom recèle un paradoxe. **Hunte** – que l'on retrouve dans un autre théonyme (**Hunte Çefi** en écriture « indigène »²⁴⁴, *Honde Serfi* en alphabet latin²⁴⁵) – dériverait, selon les interprétations les plus répandues et les plus crédibles de **ghom-to-* (« qui se trouve dessous, dans le sol »²⁴⁶) renvoyant ainsi à la terre²⁴⁷, plus

²³⁶ P. Festus, p. 358 L ; Pline l'Ancien, XVIII, 14.

²³⁷ Plutarque, *Questions Romaines* 111 ; *Romulus* 21.

²³⁸ Ces divinités ne peuvent en aucun cas se réduire à des figures de déesses-mères, image dans laquelle de nombreux commentateurs les ont trop souvent cantonnées : cf. J. De Grossi Mazzorin, 2001, p. 80 qui parle de « divinità femminili protettrici della donna e associate al concetto di procreazione e crescita » ; surtout A. Gianferrari, 1995, p. 137 qui recherche derrière ces figures divines « una divinità originaria » qu'il croit voir même dans la déesse *Robigo* : « dietro la dea *Robigo* di età classica si celi una figura primitiva di respiro ben maggiore ».

²³⁹ TE IIa 20, 34.

²⁴⁰ TE Ia 1-Ib 9.

²⁴¹ TE IIa 1-45.

²⁴² TE Ib 10-45.

²⁴³ TE IIb 1-21.

²⁴⁴ TE Ib 4.

²⁴⁵ TE VI b 45.

²⁴⁶ J. Untermann, 2000, p. 303 ; ainsi J. W. Poultney, 1959, p. 88, G. Devoto, 1962, p. 257. Voir A. Ancillotti, R. Cerri, 1996, p. 372.

exactement au monde du sous-sol, de l'*humus*, écriraient les Romains : sans aller jusqu'à l'interprétation trop primitiviste de G. Devoto²⁴⁸ qui évoque « una specie di Terra divinizzata », on peut sans crainte parler d'un dieu chthonien. La deuxième partie du théonyme est encore plus transparente : **Iuuie** rappelle le Jupiter romain, renvoie à l'idée de lumière et aux espaces célestes, bien éloignés des sphères souterraines. **Hunte Iuuie**, en un oxymore surprenant, réunit donc deux aspects opposés, ce qui n'est pas le cas de l'association d'**Hunte** et de **Çefi**²⁴⁹ plus « logique » en ce qu'elle réunit un dieu du sous-sol et une déesse de la terre (**Çefi** rappelle la Cérés romaine, la **Kerrí** osque), régulièrement dotée d'un visage infernal²⁵⁰.

Toute l'action rituelle de l'**Huntia** s'articule autour de cette ambivalence, la fait vivre et la martèle. Les gestes obéissent en effet à un balancement inégalitaire mais constant entre les deux aspects d'**Hunte Iuuie**, entre le sol et le ciel.

Le rite commence par la demande d'acquiescement du dieu jovien - maître du ciel et des oiseaux comme son homologue romain - et se termine par l'enterrement du chien, remis ainsi au monde souterrain d'**Hunte**.

Si la fosse (**peñae**), au-dessus de laquelle est accomplie une **vestiçia** (libation), convient particulièrement à **Hunte**, la **spina** auprès de laquelle se déroule la deuxième phase rituelle (tableau 2) paraît davantage rattachée à **Iuuie**. Cet élément cultuel a souvent²⁵¹ été considéré comme une image divine en pierre, proche du *signum* romain ; il pourrait s'agir d'une pierre - cippe ou colonne - plantée dans la terre, en forme de pointe, d'« épine » comme le suggère son homonyme latin²⁵² : à l'appellation trop connotée²⁵³ de « menhir »²⁵⁴ doit être préféré le terme « obélisque »²⁵⁵, d'autant qu'il existe à quelques dizaines de kilomètres de Gubbio, dans les nécropoles étrusques de Pérouse comme celle de San Giuliano, des cippes en forme de colonne ou d'obélisque, d'une taille parfois monumentale²⁵⁶, à proximité desquels étaient réalisées offrandes et libations²⁵⁷, comme l'a révélé la découverte de débris de vases²⁵⁸ (fig. 10, 11) : ces colonnes n'avaient donc pas uniquement une fonction commémorative. Comment ne pas songer non plus aux cippes en tuf - couramment appelés **iuuilas**²⁵⁹ - du fondo Paturelli, expressément reliés à une divinité jovienne, dans un contexte gentilice²⁶⁰

²⁴⁷ Cf. G. B. Pighi, 1954, p. 229 : « il senso sarà « terrenus, terrestris », qualcosa come gli dèi *medioximi* tra gl'*inferi* e i *superi* di Plaut. *Cist.* 512 ».

²⁴⁸ G. Devoto, 1948, p. 15.

²⁴⁹ TE Ib 4.

²⁵⁰ Cf. G. Dumézil, 1987, p. 379.

²⁵¹ Cf. J. Untermann, 2000, p. 693 qui fait l'inventaire des diverses interprétations.

²⁵² Cf. A. Ernout, 1961, p. 96.

²⁵³ Chronologiquement et géographiquement (le mot est breton).

²⁵⁴ A. J. Pfiffig, 1964, p. 50 : « Die **spina** ist nicht anderes als einer der Menhire der Megalithkultur ».

²⁵⁵ Cf. J. W. Poultney, 1959, p. 324 ; A. L. Prosdocimi, 1978, p. 713.

²⁵⁶ Jusqu'à 4 m de hauteur pour un obélisque de San Giuliano : cf. S. Steingraber, 1997, p. 110.

²⁵⁷ Cf. S. Steingraber, 1997, p. 113.

²⁵⁸ Cf. G. Colonna, E. Colonna di Paolo, 1978, p. 238 sqq, E. Colonna di Paolo, 1978, p. 11.

²⁵⁹ Contre l'« identità stele-iovile », cf. A. Franchi de Bellis, 1981, p. 38.

²⁶⁰ Cf. A. L. Prosdocimi, 1989, p. 538.

funéraire²⁶¹ – une dédicace s’adressant directement à un Jupiter infernal - **Iúveí Flagiúí** ? Ou encore aux stèles élevées sur les sépultures grecques, qui marquaient « la frontière entre la vie et la mort »²⁶² ? A Gubbio, cette pierre fichée dans le sol qui s’élance vers le ciel est comme un lien entre le monde d’**Hunte** et celui de **Iuuie**, comme la manifestation symbolique de cette dualité divine qu’il est possible d’honorer conjointement par l’application d’un onguent.

Cette ambivalence s’avère cependant inégalitaire : comme il s’agit de l’**Huntia** et non d’une ***Iuuia**, le rituel privilégie l’aspect chthonien, ce qui supposerait que dans ces théonymes binaires associant deux divinités autonomes la première partie l’emporte : **Hunte Iuuie** est d’abord **Hunte** et l’épithète **Iuuie** dont il est paré le teinte d’une « touche » jovienne. A l’évidence, la lourde danse à trois temps (**ahrepuřatu**) qu’exécute l’officiant²⁶³ s’adresse à **Hunte** : l’invocation divine (**tiu puni tiu vinu**) se fait en même temps que l’**ařfertur** frappe le sol, de son pas pesant et cadencé, loin de la **spina** trop liée à **Iuuie**, afin de mieux capter l’attention de ce dieu souterrain.

La cérémonie de l’**Huntia** est étroitement liée aussi à la lune, un astre ambivalent dans l’imaginaire antique. Sœur du soleil chez les Grecs²⁶⁴, « inventée par la nature comme remède aux ténèbres »²⁶⁵, elle n’en a pas moins partie liée avec notre monde terrestre : « voisin[e] de la terre par sa composition comme par sa situation »²⁶⁶, elle est appelée « par les uns ‘l’astre terrestre’, par d’autres ‘la terre olympienne’, par d’autres enfin ‘le domaine de la déesse à la fois souterraine et céleste’ »²⁶⁷. En raison de ses mouvements périodiques de croissance et de décroissance²⁶⁸, elle semble également « soumis[e] à la temporalité et à la mort »²⁶⁹. Elle préside ainsi « à ce qui, dans la vie, est cyclique » : naissance²⁷⁰, sénescence, mort des hommes comme des plantes. La pleine lune, plus encore, qui voit se dérouler l’**Huntia**, marque à la fois l’acmé de la lumière nocturne et les prémices de sa disparition, ce qui sied parfaitement aux traits ambivalents du dieu ombrien.

4. 1. 2. En Grèce

²⁶¹ Cf. A. Franchi de Bellis, 1981, p. 43.

²⁶² R. Sorel, 2005, p. 1020.

²⁶³ Qui peut rappeler les « sauteriers à trois temps » des Saliens (J. Bayet, 1971, p. 91), qui « sautaient et frappaient le sol de leurs pieds suivant un rythme ternaire » (R. Bloch, 1958, p. 709) dans le but « sans doute [...] d’écarter les mauvais esprits à l’entrée et à la fin de la saison guerrière » (G. Dumézil, 1987, p. 247, n. 1).

²⁶⁴ Hésiode, *Théogonie* 371 ; Euripide, *Les Phéniciennes* 175.

²⁶⁵ Pline l’Ancien, II 6, 41.

²⁶⁶ C. Préaux, 1973, p. 64. Cf. Pline l’Ancien, II 6, 46 : « les taches ne sont que des excréments de la terre ».

²⁶⁷ Plutarque, *De Defectu oraculorum*, 416 A.

²⁶⁸ Cf. Plutarque, *De Defectu oraculorum*, 416 A : « Quant à la ressemblance de l’être mixte des génies, elle nous est fournie exactement par la lune, dont le comportement s’accorde avec le leur, puisqu’elle offre aux yeux des déclin, des accroissements et des changements ». Cf. aussi Pline l’Ancien, II 6, 42 : « toujours en train de croître et de décroître ».

²⁶⁹ G. Durand, 1984, p. 111.

²⁷⁰ Sur le lien entre la lune et la féminité, cf. G. Durand, 1984, p. 112.

Autre bénéficiaire de sacrifices canins²⁷¹, dans le monde grec cette fois, Hécate, qui est régulièrement associée aux chiens²⁷² (fig. 12), présente le même aspect binaire qu'**Hunte Iuuie**. Liée également à la nuit et à la lune²⁷³, elle est indéniablement une divinité du sous-sol, parée des épiclèses *Chthonia* et *Katachthonia*²⁷⁴ mais aussi *Melaina*²⁷⁵ (sombre, funeste) comme le sont les Erinyes. Pourtant, nombre de textes littéraires et épigraphiques insistent sur son caractère lumineux et sa dimension céleste²⁷⁶ : souvent représentée chargée de flambeaux²⁷⁷, elle est qualifiée de *Phosphoros* chez Euripide²⁷⁸ et d'*Ourania* dans une inscription de Phrygie²⁷⁹. Hésiode fait de cette appartenance à tous les éléments une caractéristique de la déesse :

« Hécate, celle que plus que toutes
a respectée Zeus fils de Cronos.
Car il lui fit des cadeaux,
lui donna part à la terre
et à la mer qu'on ne moissonne pas ;
il lui donna part aussi
au ciel qui est plein d'étoiles ; [...]]
elle a sa part sur la terre
et dans le ciel et sur la mer »²⁸⁰.

Virgile l'affirmait aussi : « Hécate [...] règne au ciel et sur l'Érèbe »²⁸¹. Un tel portrait rappelle de manière frappante le dieu ombrien. Désignée comme *Angelos*²⁸², Hécate assure la transition entre le monde des morts et celui des vivants²⁸³, d'autant qu'elle est aussi perçue comme la protectrice des passages²⁸⁴, veillant sur les portes (*Proturaia*²⁸⁵),

²⁷¹ Aristophane, *fr.* 204 ; Plutarque, *Questions Romaines* 52 ; Lycophron, *Alexandra* 77-78.

²⁷² Cf. *LIMC*, VI² « Hécate » n° 95 et 166.

²⁷³ Théocrite, *Idylle* II, 60.

²⁷⁴ *Schol.* Teokr. 2, 12 ; *REG, BullEpigr* 1938, n° 23.

²⁷⁵ Cf. une inscription phrygienne dans E. C. Haspels, 1971, p. 324 n° 63.

²⁷⁶ Cf. D. Soren, 1998, p. 624.

²⁷⁷ Cf. *Hymne homérique à Déméter*, 52 : « Hécate vint à sa rencontre tenant à la main une lampe » ; 61 : « et toujours elle tenait en main des torches enflammées ». Cf. aussi Sénèque, *Médée* 842.

²⁷⁸ Euripide, *Hel.* 569.

²⁷⁹ *REG, BullEpigr* 1971, n° 654.

²⁸⁰ Hésiode, *Théogonie* 412-415, 429 (trad. J.-L. Backès).

²⁸¹ Virgile, *Enéide* II 247.

²⁸² Sophron, *CGF* p. 161.

²⁸³ Cf. S. I. Johnston, 1990, p. 31.

²⁸⁴ Cf. Th. Kraus, 1960, p. 96 ; S. I. Johnston, 1990, p. 24 : « Whenever a soul is entering into partnership with a body – at birth or in childhood – [Hecate] [...] is at hand ; where a soul is separating from a body, in burials of the dead, she is there ». Les repas d'Hécate sont d'ailleurs offerts aux carrefours chaque mois à la nouvelle lune (la nuit où la vieille lune s'achève et la nouvelle commence). Cf. aussi G. Dumézil, 2003, p. 603 qui rapproche Hécate de l'italique Féronia et du védique Rudra : « Ces divinités se tiennent sur le seuil qui sépare le sauvage et le familier, la brousse et la cité, ce qui n'est pas encore domestiqué et ce qui déjà obéit à l'homme. Elles ne président pas proprement aux commencements, elles ne sont pas proprement non plus d'un côté ou de l'autre de la frontière des deux domaines, mais elles aident l'homme à réussir à son

les murailles (*Epipurgidia*²⁸⁶) et les carrefours²⁸⁷ mais aussi sur les naissances en tant que déesse des parturientes²⁸⁸. Régulièrement associée à Hécate, Enodie, qui reçoit des chiens à Colophon²⁸⁹, est elle aussi une divinité des passages.

Autre divinité qui patronne les enfantements, Ilithyie, très souvent accompagnée d'un chien²⁹⁰ (fig. 13) et sans doute destinataire d'un sacrifice canin²⁹¹, présente elle aussi une nature duelle : habitante de l'Olympe, elle est également la sœur de figures plus sombres - les Moires qui règnent sur les destinées.

La déesse Héra qui à Paestum semble associée au chien²⁹² et même peut-être honorée dans son sanctuaire du Sele par des sacrifices canins, présente conjointement elle aussi des traits chthoniens²⁹³ et ouraniens ; parfois qualifiée de *Téleia* (qui peut renvoyer à *téleuté*, la mort, la fin²⁹⁴), elle est invoquée aussi comme une divinité céleste : « divine Héra, nous te prions, levant au ciel nos mains tendues vers le rayonnement des astres, ton séjour »²⁹⁵ ; elle était d'ailleurs considérée à l'origine de la Voie lactée. Mais elle est surtout une déesse « des limites du territoire et des zones de contact », dont les sanctuaires, comme celui du Sele, sont souvent extra-urbains, marquant ainsi « la maîtrise des cités sur les zones agricoles »²⁹⁶. Cette caractéristique participe aussi à

profit le transfert du dangereux et de l'inexploité à l'usuel et l'utile ». Cf. aussi C. Orrieux, 1997.

²⁸⁵ Aristophane, *Vespae* 800-804.

²⁸⁶ Pausanias 2, 30, 2.

²⁸⁷ Ovide, *Fastes* I, 141-142 : « Hécate, comme tu vois, peut tourner ses visages dans trois directions, afin d'assurer la surveillance des carrefours qui s'ouvrent sur trois routes ».

²⁸⁸ Cf. Horace, *Odes* III, 22-25 (qui rapproche Hécate et Diane) : « Gardienne des montagnes et des bois, vierge qui, trois fois invoquée, entends les jeunes femmes dans les douleurs de l'enfantement et les arraches à la mort, déesse à la triple forme [*triformis*] », cf. R. Sorel, 2005, p. 1019.

²⁸⁹ Pausanias, III 14, 9.

²⁹⁰ Cf. *LIMC*, IV 2 « Eileithyia » n° 58.

²⁹¹ Si l'on considère qu'il y a eu erreur de lecture chez Plutarque, *Questions Romaines* 52 : cf. M. Nouilhan, J.-M. Paillet, P. Payen, 1999, p. 152.

²⁹² Sur un vase nuptial retrouvé à Paestum (cf. A. D. Trendall, 1987 112 n° 148 ; M. Cipriani, 1997 fig. 16) sont figurés Héra, Pâris, Hermès au centre et ... un chien (habituellement considéré comme le compagnon de Pâris mais qui pourrait l'être tout aussi bien d'Hermès que d'Héra). En revanche, une statue mise au jour à Paestum et habituellement interprétée comme une représentation d'Héra *Hippia* (cf. P. Zancani Montuoro, 1951 ; M. Cipriani, 1997 fig. 12) ne peut raisonnablement être comprise comme une Héra « au chien » en dépit de M. Sestieri Bertarelli, 1989, p. 27 selon laquelle il « è dubbio che possa trattarsi di un cavallino ».

²⁹³ Cf. P. Zancani Montuoro, 1937, p. 305 qui invoque cet aspect (« ha gli attributi ad un tempo della divinità sotteranea ») pour expliquer le sacrifice canin. Cf. aussi M. Dewailly, 1997, p. 203 : « la déposition d'objets à l'intérieur de puits votifs reflète sans doute un des aspects du culte d'Héra à Foce del Sele, l'aspect chthonien » ; P. Lévêque, 1997, p. 269 qui voit dans l'*heraion* du Sele un « sanctuaire extra-urbain, sans doute à valeur funéraire ».

²⁹⁴ Cf. P. Lévêque, 1997, p. 268, qui relie cette épiclese aussi à *téleuté* (« initiation aux mystères, célébration de mystères »).

²⁹⁵ Euripide, *Hélène* 1094-1095.

²⁹⁶ A. Jacquemin, 2005, p. 1026.

l'ambiguïté d'Héra : « déesse de l'intérieur et de l'extérieur [...] ; elle répugne aux dépassements de limites »²⁹⁷.

Aphrodite *Ourania*²⁹⁸ – la bénéficiaire des rituels canins accomplis sur l'agora d'Athènes – est elle aussi une divinité des transitions comme le souligne clairement l'attribut dont elle est régulièrement parée sur les représentations iconographiques²⁹⁹ (fig. 14) : l'échelle, qui permet « la communication entre le ciel, où se déplace la déesse et la terre, sur laquelle son aura se répand »³⁰⁰. Aphrodite *Ourania* réunit la terre et le ciel comme elle patronne les transitions de l'existence³⁰¹, en facilitant le passage de l'état virginal à la situation matrimoniale³⁰². Dans le puits de l'agora, situé à un carrefour³⁰³ (fig. 15), la représentation de cette déesse sous la forme d'un pilier hermaïque³⁰⁴ (fig. 16) souligne avec encore plus d'insistance son aspect liminaire.

Les rituels canins accomplis à Sardes l'ont peut-être été en l'honneur de Kandaulas³⁰⁵ qu'une glose byzantine³⁰⁶ présente comme l'« étrangleur de chiens ». La physionomie de ce dieu se laisse difficilement cerner, faute de sources. Cependant, le poète Hipponax le rapproche d'Hermès *Kynanchès*³⁰⁷, c'est-à-dire d'une divinité régulièrement associée au chien³⁰⁸ (fig. 17) et surtout liée une fois encore aux passages : le messager de Zeus est le dieu de la « médiation »³⁰⁹ par excellence, aidant au franchissement des frontières³¹⁰ (qui permet ainsi à Héraclès d'attirer Cerbère hors des

²⁹⁷ P. Lévêque, 1997, p. 267.

²⁹⁸ Sur cette épithète très majoritairement dévolue à Aphrodite, cf. V. Pirenne-Delforge, 2005.

²⁹⁹ Cf. C. M. Edwards, 1984 ; *LIMC* II² 138 n° 1406.

³⁰⁰ V. Pirenne-Delforge, 1994, p. 22.

³⁰¹ R. Rosenzweig, 1999, p. 122, 125 (« the goddess of unity *par excellence* »).

³⁰² Cf. Euripide, *Phaethon* 227-228 « la céleste fille de Zeus, la souveraine des amours, elle qui mène les jeunes filles au mariage, Aphrodite ».

³⁰³ Cf. T. L. Shear Jr, 1984, p. 4 fig. 3.

³⁰⁴ Cf. T. L. Shear Jr, 1939, p. 239 fig. 37.

³⁰⁵ Selon l'hypothèse séduisante de C. H. Greenewalt, 1978, p. 40-55 qui rejette comme destinataire de ces rites Enyalios qui aurait selon certains (J. G. Pedley, 1974, p. 99) été honoré par des « expatriés » de Carie en Lydie (Enyalios, en effet, recevait des sacrifices sanglants et non une offrande sous forme de déposition) ; la même remarque vaut pour Hécate qui, certes, se voyait offrir des dîners (δεῖπνα) mais déposés sur le sol et non pas enterrés.

³⁰⁶ Scholie de Johannes Tzetzes, *Chiliades* 1.144 (ed. Cramer, *Anecdota Graeca*) qui explique que Kandaulas signifie *σκυλλοπνίκτης* (« étrangleur de jeunes chiens »).

³⁰⁷ Hipponax, 103-106 (édition O. Masson, 1962) : « [II] appela en criant le fils de Maia, le roi de Cyllène 'Hermès étrangleur de chiens', en méonien Kandaulas, compagnon des voleurs, combats ici avec moi ». Cf. C. Mainoldi, 1984, p. 76.

³⁰⁸ Cf. *LIMC*, V² 242, n° 497 et V² 246, n° 554a. Hermès était d'ailleurs assez souvent rapproché du dieu canidé Anubis (cf. *LIMC* I¹ 863) au point que Plutarque (*De Is. et Os.* 375 e-f) et Porphyre (*De imaginibus* frg. 8) emploient le terme « Hermanubis » pour qualifier une divinité de l'Égypte romaine des III^e-II^e s. et que l'iconographie représente habituellement accompagnée d'un chien (cf. *LIMC* V² 189, n° 14).

³⁰⁹ Cf. L. Kahn, 1978, p. 165-186. Cf. aussi J.-P. Vernant, 1965, p. 158 : « Il est le lien, le médiateur entre les hommes et les dieux, ceux d'en bas comme ceux d'en haut ».

³¹⁰ Cf. L. Kahn, 1979.

Enfers³¹¹ : fig. 18) ; cet envoyé des Olympiens présente aussi, à en croire l'épicièse *Chthonios* dont il est régulièrement paré³¹², un évident aspect infernal³¹³.

4. 1. 3. En Étrurie

En Étrurie, à Cortona, une semblable dichotomie apparaît dans l'association de deux divinités honorées par l'offrande, semble-t-il conjointe, de statuettes de chiens en bronze, d'époque hellénistique, qui portent comme inscription, pour l'une *s(elans) calustla*, pour l'autre *tinscvil*. Le premier théonyme - dont il s'agit, à cette date, de la seule attestation³¹⁴ - a une forme binaire³¹⁵ comme il est fréquent dans les mondes étrusque³¹⁶ et italique (ombrien en particulier). Ce dieu - « *Selans* de *Calus* » mot à mot - revêt à l'évidence un aspect funéraire, « infernal »³¹⁷ puisque *Calus* est « identifiable comme le dieu de la mort »³¹⁸. A cette figure chthonienne - masculine comme le sont toutes les divinités étrusques du monde catachthonien³¹⁹ - est associée une divinité terrestre : *Sel(v)ans*³²⁰ a été classé par M. Pallottino³²¹, dans la reconstruction qu'il a faite du ciel étrusque à partir du foie de Plaisance, parmi les divinités de la terre et de la nature, aux côtés de *Fufluns* qui « protège les champs »³²² ; ce dieu s'avère assez proche, semble-t-il, du *Siluanus* romain, « patron de la *siluatica pastio*, du pâturage d'été dans la montagne boisée »³²³ ; mais « sa fonction majeure est de veiller sur les limites, les confins, la frontière entre les lieux cultivés et les lieux incultes »³²⁴. Le deuxième théonyme est d'interprétation plus simple : dieu du ciel par excellence, *Tinia* qui a souvent été rapproché du Jupiter romain ou du **Iuuie** ombrien, est une « divinité masculine liée au jour et à la lumière »³²⁵. L'association à Cortona de *Selans Calustla* et de *Tinia*, c'est-à-dire d'une figure chthonienne et terrestre et d'une divinité céleste rappelle évidemment le visage ambivalent d'**Hunte Iuvie** tout comme la physionomie paradoxale d'Hécate.

³¹¹ Cf. L. Chazalon, 1995 fig. 4 et *LIMC*, V² « Heraklès » n° 2555).

³¹² *IG IX 2*, 638 ; Eschyle, *Choéphores I*.

³¹³ Cf. Raingeard, 1934, p. 571-572 : Hermès est « chthonien et olympien » ; il est « à mi-chemin entre les enfers et le ciel ».

³¹⁴ M. Pallottino, 1954, p. 642 ; F. Roncalli, 1985, p. 66.

³¹⁵ Cf. C. de Simone, 1997, p. 192.

³¹⁶ C. de Simone, 1997.

³¹⁷ C. de Simone, 1997, p. 187, 190.

³¹⁸ M. Cristofani, 1997, p. 217.

³¹⁹ M. Cristofani, 1997, p. 217.

³²⁰ Selon H. Rix, 1981, *Selans* serait d'origine ombrienne, comme tous les dieux étrusques dont le nom porte le suffixe *-ns* ; en raison de l'absence de ce dieu ou de tout équivalent dans les inscriptions ombriennes qui nous sont parvenues, sans doute faut-il être plus prudent, en estimant que *Selans* et *Nethuns*, « correspondent au Silvain et au Neptune latins, comme des noms d'origine italique, sans préciser davantage » (L. B. van der Meer, 1997, p. 223). Cf. aussi M. Torelli, 2000, p. 286.

³²¹ M. Pallottino, 1956.

³²² Cf. M. Cristofani, 1997, p. 217.

³²³ G. Dumézil, 1987, p. 245. Horace, *Ep.* 2, 22 qualifie *Siluanus* de « *tutor finium* ».

³²⁴ J.-R. Jannot, 1998, p. 169.

³²⁵ Cf. M. Cristofani, 1997, p. 217. *Tinia* a aussi un caractère funéraire dans d'autres inscriptions : M. Pallottino, 1954, p. 270 (*Tinia Calusna*) ; cf. aussi *LIMC*, VI¹ 400.

La divinité majeure de Pyrgi, où ont été retrouvés des ossements canins dans un puits rituel, est Uni³²⁶ qui présente, elle aussi, des traits complexes : alors que les Puniques l'appelaient Astarté et les Grecs l'identifiaient à la duelle Ilithyie³²⁷ ou à Leucothea, les Romains l'ont rapprochée³²⁸ de leur ambivalente *Mater Matuta*³²⁹ - d'autant plus aisément que le sanctuaire élevé à l'origine, dans les années 510, en l'honneur de la seule Uni³³⁰ (le temple B) a ensuite, vers 460³³¹, accueilli dans le temple A la divinité aurorale *Thesan*³³², la déesse « des origines, celle de la naissance du jour, mais aussi de toutes les naissances »³³³. C'est justement à l'angle occidental de ce dernier lieu de culte, dans un puits rituel (fig. 19)³³⁴, que le squelette canin a été exhumé. Cette déesse avait aussi une dimension chthonienne évidente comme le souligne la présence entre les deux temples, d'un grand autel carré qui « était en réalité un *bothros* communicant par un canal vertical avec le monde chthonien »³³⁵, comme il en existait à Santa Marinella, Orvieto et Bolsena³³⁶.

4. 1. 4. A Rome

Les divinités romaines honorées par des sacrifices canins reflètent elles aussi une telle dualité : c'est le cas de *Genita Mana*, dont le nom même manifeste l'ambivalence. Divinité quasiment inconnue³³⁷, dont on ne connaît aucun temple, elle devait être honorée dans le cadre de rites familiaux. Plutarque propose lui-même³³⁸ des interprétations de ce théonyme : il relie d'abord *genita* à *genesis* (naissance) et traduit *mana* par « flux », ce qui ferait de cette déesse une protectrice du « flux de la naissance », de la « génération en cours » ; il rappelle aussi que *mana* est un adjectif appliqué traditionnellement aux dieux mânes et qu'il correspond également au grec *phthartos* (« corruptible ») - *Genita Mana* présidant alors à la « naissance des périssables ». A l'évidence, ce théonyme manifeste l'association paradoxale d'une

³²⁶ Et qui jouissait aussi à Cortona (où ont été retrouvées les deux statuettes en bronze de chien) d'une grande importance : selon J.-R. Jannot, 1998, p. 166, « elle en était la divinité poliade, si l'on en croit une dédicace : *mi unial curtum* = je suis à *Uni* de Cortone ».

³²⁷ Cf. Strabon, V, 2, 8.

³²⁸ Cf. R. Bloch, 1968 ; G. Colonna, 1981 ; J. Champeaux, 1987, p. 313 ; J.-R. Jannot, 1998, p. 166.

³²⁹ Cf. *infra*

³³⁰ Cf. J.-R. Jannot, 1998, p. 123.

³³¹ Cf. J.-R. Jannot, 1998, p. 124.

³³² Cf. M. Cristofani, 1997, p. 216. R. Bloch, 1968, p. 373.

³³³ J.-R. Jannot, 1998, p. 168.

³³⁴ Cf. L. Caloi, M.-R. Palombo, 1980, p. 293.

³³⁵ J.-R. Jannot, 1998, p. 106.

³³⁶ Dont plusieurs sont dédiés à *Tinia* qui lui aussi revêt des traits infernaux, cf. J.-R. Jannot, 1998, p. 112.

³³⁷ Sur *Genita Mana*, cf. E. Samter, 1910 ; A. L. Prosdocimi, 1996, p. 602 qui, de façon trop restrictive, en fait une déesse du monde agraire, liée à Cérès, patronnant la maturation du grain.

³³⁸ Plutarque, *Questions Romaines* 52.

divinité de la naissance³³⁹ et de figures infernales. *Genita Mana* revêt ainsi les qualités de la déesse Hécate à laquelle Plutarque fait d'ailleurs explicitement allusion dans le même passage : elle est ouranienne - comme l'est la **Deivai Genetai** samnite d'Agnone³⁴⁰ -, déesse de la vie autant que de la mort, dernière fonction dans laquelle les commentateurs l'ont trop souvent cantonnée³⁴¹ en la rapprochant des mânes ou de Mana, la Mère des Lares³⁴².

Précisément, les dieux Lares sont eux aussi associés aux chiens : les Lares *Praestites*, notamment, sont représentés la tête couverte d'une peau de chien³⁴³ et accompagnés de cet animal (fig. 20)³⁴⁴ et, sans doute, les ossements canins retrouvés dans l'aire du sanctuaire de Vesta³⁴⁵ à Rome proviennent-ils de chiens sacrifiés à ces divinités dont F. Coarelli³⁴⁶ a localisé le lieu de culte³⁴⁷, à proximité du temple de la déesse, le long du *vicus Vestae*, à deux pas des murailles de la Cité (fig. 21). L'aspect chthonien et démoniaque des Lares a souvent été mis en avant par les commentateurs³⁴⁸, qui les ont rapprochés, dès l'époque d'Auguste, des *di parentes*, des mânes. Pourtant, comme J. Scheid l'a montré, si les Lares « sont honorés [...] comme les mânes, comme une divinité infernale, [...] ils ne sont pas des dieux infernaux ou funestes, tout au contraire, ils sont figurés avec une corne d'abondance [...] et reçoivent avec leur « mère », des victimes au pelage clair »³⁴⁹. Ce « statut intermédiaire », ambigu, apparaît clairement dans le récit étymologique d'Ovide qui présente les Lares (et *Lara*) « en route pour le séjour des mânes sans y parvenir »³⁵⁰. Les Lares sont avant tout des divinités des limites, « patronnes et protectrices des portions de terrain »³⁵¹, qui veillent « sur les lieux « critiques », carrefours, frontières et seuils ou sur les limites entre le monde des morts et celui des vivants »³⁵². Il n'est ainsi pas surprenant que leur lieu de culte à Rome se trouve près de la *porta Romanula*, au pied du Palatin³⁵³.

La nature de *Robigo* qui occupe une place mineure dans le panthéon romain n'est pas dépourvue d'ambiguïté non plus. Le sexe même de cette divinité appelée tantôt *Robigo*³⁵⁴, tantôt *Robigus*³⁵⁵ est incertain³⁵⁶, comme il l'est pour seulement quelques

³³⁹ Cf. J. De Grossi Mazzorin, 2001, p. 79 (qui la réduit à un seul aspect : « dea italica che presiedeva al ciclo mestruale ed era collegata più in generale alla sfera della fertilità »).

³⁴⁰ Cf. A. L. Prosdocimi, 1996, p. 519.

³⁴¹ Cf. G. Wissowa, 1912, p. 240 ; surtout E. Tabeling, 1932, p. 92-95 ; L. Delatte, 1937, p. 97 : « la déesse du monde inférieur » ; R. Robert, 1993, p. 124 ; A. Carandini, 1997, p. 199.

³⁴² Cf. Macrobe, *Sat.* I, 7.

³⁴³ Plutarque, *Questions Romaines* 51 décrit ces Lares revêtus de peaux de chiens.

³⁴⁴ Sur un denier de L. Caesius (cf. M. Crawford, 1974, p. 298, 1).

³⁴⁵ Cf. E. Gjerstad, 1960, p. 314.

³⁴⁶ Cf. F. Coarelli, 1983, p. 266-271.

³⁴⁷ Sur la base d'une inscription : *CIL*, VI, 30960.

³⁴⁸ Cf. E. Tabeling, 1932, p. 1-9, 92-95 ; F. Coarelli, 1983, p. 270 sqq.

³⁴⁹ J. Scheid, 1990, p. 597.

³⁵⁰ J. Scheid, 1990, p. 597.

³⁵¹ J. Scheid, 1990, p. 596-597. Cf. Properce, III, 3, 10 : « Ennius qui chanta [...] les Lares chassant Hannibal du site de Rome ».

³⁵² R. Robert, 1993, p. 125-126.

³⁵³ Cf. F. Coarelli, 1993, p. 176.

³⁵⁴ Ovide, *Fastes* 918 ; Tertullien, *De Spect.* 5, 8 ; Lactance, *Div. inst.*, 1, 20, 17 ; Augustin, *De Ciuitate Dei*, 4, 21.

dieux romains tel *Siue deus siue dea*. Cette divinité agraire, « aux contours fuyants »³⁵⁷ est l'« une des rares puissances mauvaises qui reçoivent un culte »³⁵⁸. Ovide comme Columelle insistent sur la nocivité de cette *mala*³⁵⁹ et *aspera Robigo*³⁶⁰ aux mains *scabrae*³⁶¹, dont la force puissante (*uis tua non leuis est*³⁶²) est mise au service de la destruction³⁶³. Cette divinité possède en effet le pouvoir, par sa simple présence, d'interrompre la germination. Aussi, ce n'est pas son intervention qui est appelée comme il est d'usage dans les prières, mais son retrait et son absence³⁶⁴ : « Rugueuse *Robigo*, épargne les plantes de Cérès [...], écarte tes mains râpeuses des moissons [...], efface-toi, pour que le laboureur puisse toujours s'acquitter de ses vœux envers toi ». L'action de la déesse *Robigo* concerne un moment de transition majeure : celui de la renaissance de la végétation, de la réapparition de la vie depuis les profondeurs du sous-sol³⁶⁵. Comme *Genita Mana*, elle représente pour les Romains à la fois l'espoir de la fécondité et la menace de la mort.

Mater Matuta, honorée tant à Rome qu'à Satricum par des sacrifices canins apparaît comme une autre divinité des seuils. Déesse de la lumière du matin³⁶⁶ et des naissances³⁶⁷, comme la déesse védique Aurore, dont l'a rapprochée G. Dumézil, elle « chasse l'uniformité noire », repousse les ténèbres³⁶⁸ : des statuettes en bronze de

³⁵⁵ Aulu-Gelle, 5, 12, 14 ; Varron, *RR*, 1, 1, 6 ; P. Festus, p. 325 L ; Servius, *Ad Georg.* 1, 151.

³⁵⁶ Si cette « ambiguïté dans la définition du sexe » est banale chez les Etrusques (cf. M. Cristofani, 1997, p. 209), elle est beaucoup plus rare chez les Romains.

³⁵⁷ A. Gianferrari, 1995, p. 129.

³⁵⁸ G. Dumézil, 1987, p. 169.

³⁵⁹ Columelle, *De l'Agriculture*, X, 342.

³⁶⁰ Ovide, *Fastes* 911.

³⁶¹ Ovide, *Fastes* 921.

³⁶² Ovide, *Fastes* 915.

³⁶³ Ce que suggère son association avec le dieu de la guerre : Numa Pompilius, selon Tertullien, *De Spectaculis*, V, aurait institué des jeux en l'honneur de *Robigo* et de Mars (cf. C. Santini, 1991, p. 171).

³⁶⁴ Ce qui fait dire exagérément à C. Santini, 1991 170 que « non siamo in presenza di una vera divinità ».

³⁶⁵ Cf. J.-N. Robert, 1985, p. 289-290 qui évoque le « lien symbolique qui unit le monde des morts à celui de la terre porteuse de fruits » dans l'imaginaire des Romains. L'*augurium canarium* se déroule lui aussi à un moment critique de « la vie des céréales » (cf. H. Le Bonniec, 1958, p. 123-124 ; A. L. Prosdocimi, 1996, p. 601) : « quand se forme l'épi dans sa gaine » (Pline l'Ancien, XVIII, 14 : *Ita enim est in Commentariis Pontificum : augurio canario agendo dies constituentur, priusquam frumenta uaginis exeant, nec antequam in uaginas perueniant*, c'est-à-dire exactement « avant que les grains de blé sortissent de leur enveloppe, mais non pas avant qu'ils ne s'y formassent » selon la traduction de G. Dumézil, 1987, p. 585), ce qui permet, selon A. L. Prosdocimi, 1996, p. 599-601, d'expliquer ce rite : le sacrifice d'un chien rend possible l'« augmentation », la « croissance » (idée contenue dans le terme *augurium*) de cet épi.

³⁶⁶ Cf. Lucrèce, V, 656 ; Priscien, II, 53.

³⁶⁷ F. Coarelli, 1983, p. 247, pour qui cette déesse aurait été introduite à Rome depuis Satricum.

³⁶⁸ G. Dumézil, 1987, p. 67. Cf. aussi J. Heurgon, 1970, p. 360 ; J. Champeaux, 1987, p. 308-313 ; *LIMC*, VI¹ 379.

Satricum la représentent ainsi la tête couronnée d'un disque figurant le soleil³⁶⁹ (fig. 22). Comme *Robigo* aussi, elle veille aux transitions, en patronnant les commencements³⁷⁰ - des jours, et partant, des vies humaines³⁷¹ : elle est d'ailleurs célébrée par la fête des *Matralia* du 11 juin, peu avant le solstice d'été car en ces temps « où les jours, comme fatigués, réduisent à presque rien leur croissance pour bientôt se mettre à décroître »³⁷², l'intervention de la déesse va devenir, plus que jamais, indispensable.

Dieu des limites enfin, de celles qui « séparent la civilisation de la sauvagerie »³⁷³, apparaît *Faunus* à qui est destiné le chien sacrifié au cours des Lupercales³⁷⁴, comme l'assure Plutarque : « le sacrifice est fait en l'honneur de Pan [= *Faunus*] ; or, le chien est cher à Pan à cause des troupeaux de chèvres »³⁷⁵. La cérémonie des Lupercales³⁷⁶, durant laquelle s'affrontent dans une course effrénée deux groupes de Luperques – les *Luperci Fabii* et les *Luperci Quintilii*³⁷⁷ - vêtus de peaux de chèvre et qui s'achève par un sacrifice canin, révèle, dans son déroulement et ses intervenants, un double balancement : d'une part entre le monde sauvage³⁷⁸ et le monde civilisé, les Luperques figurant les « peuples sauvages » non encore policés ; d'autre part, entre le monde chthonien et les espaces joviens, alternance très proche de celle qui sous-tend à Gubbio le rituel de l'**Huntia**. Cette fête revêt en effet d'indéniables aspects chthoniens : célébrée le 15 février, pendant les *Parentalia* qui sont consacrées au culte privé des morts³⁷⁹, elle honore *Faunus* qui est appelé « *infernus deus* » par Servius³⁸⁰ et qui s'est vu élever un temple sur l'île tibérine, dans le voisinage de l'inférieur Veiovis³⁸¹. Toutefois, des éléments joviens³⁸² peuvent être détectés dans ce rite : en premier lieu la

³⁶⁹ Cf. *LIMC*, VI 193 fig. 1 et 2.

³⁷⁰ F. Coarelli, 1983, p. 325.

³⁷¹ Cf. G. Dumézil, 1987, p. 344 : « accueillant le Soleil naissant, elle pouvait être naturellement priée pour assurer d'heureuses naissances ».

³⁷² G. Dumézil, 1987, p. 344.

³⁷³ R. Robert, 1993, p. 127 ; cf. aussi G. Dumézil, 1987, p. 350.

³⁷⁴ Sur cette cérémonie, cf. Ovide, *Fastes* II, 267-474 ; Plutarque, *Questions Romaines* 21, 57.

³⁷⁵ Plutarque, *Questions Romaines* 68 (280 c).

³⁷⁶ Qui met sans doute en scène la fondation de la Cité, cf. B. Liou-Gille, 1980, p. 180-194.

³⁷⁷ Les *Luperci Fabii* représentant Rémus, les *Luperci Quintilii* Romulus (cf. Ovide, *Fastes*, II 377-378).

³⁷⁸ Cette fête est sans doute étymologiquement liée au loup, cf. G. Dumézil, 1987, p. 352. Aussi A. Piganiol, 1923, p. 103.

³⁷⁹ Cf. G. Dumézil, 1987, p. 371-372.

³⁸⁰ Servius, *Ad Aen.*, 7, 91.

³⁸¹ Macrobe, *Saturn.* III, 9, 10 ; Denys d'Halicarnasse, II, 10, 3 ; cf. G. Piccaluga, 1963.

³⁸² M. Corsano, 1977, p. 146-150 rattache aussi l'équipe des *Quinctiales* qui est opposée à celle des *Fabiani* au dieu céleste, en rappelant que de nombreux représentants de la *gens Quinctii* ont pris le *cognomen* « *Capitolinus* » et manifesté une grande ferveur à l'égard du dieu capitolin : par exemple, en 380 av. J.-C., Titus Quinctius Cincinnatus Capitolinus après sa victoire sur les Etrusques de Préneste emporta au temple capitolin la statue de Jupiter *Imperator* qui se trouvait dans le temple de Fortune (Tite-Live, VI, 29, 8-10) ; en 197 av. J.-C., Titus Quinctius Flaminius, éleva au Capitole une statue de Zeus *Ourios* de provenance macédonienne (Cicéron, *Verr.* IV, 57-58, 128-129). Pour

présence, affirmée par Ovide³⁸³, du *flamen dialis* - véritable « image de Jupiter »³⁸⁴ - qui doit pourtant en règle générale se garder de tout contact avec les bûchers funèbres et les cadavres³⁸⁵ mais aussi avec les chiens avec lesquels il lui est interdit de cohabiter³⁸⁶. Au cours des Lupercales comme au cours de l'**Huntia**, sphères souterraines (Faunus, **Hunte**) et monde céleste (Jupiter, **Iuuie**) se côtoient.

Devant une association aussi fréquente des sacrifices canins et de divinités aussi particulières que *Faunus*, *Mater Matuta*, *Robigo*, *Genita Mana* ou les Lares, on peut légitimement penser que les rituels accomplis dans le cimetière de Poggio Gramignano l'ont été à destination d'une divinité aux caractéristiques proches, dans laquelle certains ont cru reconnaître Hécate³⁸⁷.

Ainsi, les figures divines honorées par des rituels canins possèdent, dans les communautés grecques, italiennes, étrusques et romaines, des caractéristiques proches : divinités des confins et des transitions, à la personnalité contradictoire, elles se tiennent au seuil de la vie et de la mort, des domaines chthoniens et ouraniens, de la sauvagerie et de la civilisation.

Pourquoi de telles divinités, très rarement mentionnées en d'autres contextes, se voient-elles honorées par le sacrifice d'un chien ? Ce n'est évidemment pas un hasard si des figures aussi particulières reçoivent en offrande une victime aussi peu fréquente. Une règle rituelle romaine, rappelée par Servius, veut d'ailleurs que chaque divinité soit honorée par une offrande appropriée, qui lui correspond – soit par similitude, soit par antinomie : *uictimae numinibus aut per similitudinem aut per contrarietatem immolantur*³⁸⁸. C'est par exemple au nom de cette coutume que sont généralement immolées aux dieux chthoniens des victimes noires, aux ouraniens des claires, aux déesses des victimes femelles et aux dieux des mâles : ainsi Latone³⁸⁹ comme Junon Reine reçoivent des vaches³⁹⁰ et Jupiter des boeufs³⁹¹. Des usages semblables s'observent à Gubbio où les divinités sont honorées par des victimes de leur sexe (le dieu **Serfe**³⁹² reçoit l'offrande de trois porcs, la déesse **Prestota**³⁹³ celle de trois truies³⁹⁴) et d'une couleur qui leur agréait (à **Prestate** reviennent des animaux

autant aucune source antique ne relie cette famille explicitement à Jupiter et les actes rapportés peuvent rappeler les gestes habituels des *imperatores*.

³⁸³ Ovide, *Fastes* II, 282.

³⁸⁴ Plutarque, *Questions Romaines* 3.

³⁸⁵ Cf. Aulu-Gelle, X, 15.

³⁸⁶ Plutarque, *Questions Romaines* 111 : « Il n'est donc pas anormal que ceux qui ont été choisis pour servir le dieu le plus haut et le plus pur se voient interdire de faire du chien leur familier et leur compagnon ».

³⁸⁷ Cf. D. Soren, 1998.

³⁸⁸ Servius, *Ad Verg. Georg.*, II, 380.

³⁸⁹ Tite-Live, XXV, 12, 13.

³⁹⁰ Tite-Live, XXVII, 37, 11.

³⁹¹ Tite-Live, XXVIII, 38, 8.

³⁹² TE Ib 24.

³⁹³ TE Ib 27.

³⁹⁴ Cf. G. Devoto, 1967 242.

sombres³⁹⁵ ; à **Vufiune** des boeufs blancs³⁹⁶) ; il serait donc fort surprenant qu'il n'y ait aucune correspondance entre l'unique victime sacrificielle et l'unique dieu de l'**Huntia**.

Dans les pratiques rituelles des Grecs comme des habitants de l'Italie péninsulaire, il y a, à n'en pas douter, un lien intrinsèque entre le chien et la nature – à la fois double et liminaire - des dieux auxquels il est offert.

4. 2. ... à l'ambivalence des chiens

4. 2. 1. Terrifiants et affectueux

L'image du chien dans l'Antiquité est, elle aussi, ambivalente³⁹⁷ : il est décrit tantôt comme une bête féroce, porteuse d'impureté, au point d'être chassé de certains lieux de culte³⁹⁸, tantôt comme l'animal le plus domestiqué³⁹⁹, symbole de la civilisation, paré de qualités humaines comme la fidélité⁴⁰⁰ et l'affection⁴⁰¹. Une telle ambiguïté est décelable chez Cerbère lui-même. Terrifiant monstre des Enfers⁴⁰², il devient auprès

³⁹⁵ TE VIb 6 : « A **Rubine** sacrifie trois truies, rouges ou noires, pour **Prestote Serfie Serfer Martier** ».

³⁹⁶ TE Vb 19.

³⁹⁷ Cf. D. Soren, 1998, p. 625 : « dogs were believed to have a dual personality in Antiquity ».

³⁹⁸ Cf. Plutarque, *Questions Romaines* 111 : « les chiens ne sont admis ni à l'Acropole d'Athènes ni sur l'île de Délos [...] du fait de [leur] nature belliqueuse. [...] Par ailleurs, les Anciens ne jugeaient pas cet animal totalement pur ; en effet, [...] il n'est consacré à aucun des dieux de l'Olympe » ; *Questions Romaines*, 90 : « pour quelle raison, au moment du sacrifice à Héraklès, ne prononcent-ils le nom d'aucune autre divinité, et pourquoi un chien ne paraît-il jamais à l'intérieur de l'enclos [...] ? ». Cf. aussi Strabon, X, 5, 5 : « Rhénée est une petite île déserte à quatre stades de Délos, où les Déliens ont leurs tombeaux. En effet, il n'est pas permis d'ensevelir ni de brûler de cadavres à Délos même et il n'est pas non plus permis d'élever des chiens à Délos ».

³⁹⁹ Platon, *Sophiste* 231a : « Il est vrai que le loup ressemble au chien, mais l'un est l'animal le plus sauvage, l'autre le plus domestique ».

⁴⁰⁰ Cf. le chien d'Ulysse, Argos, qui reconnut son maître après vingt ans d'absence (*Odyssée*, XVII, 292-322) ; cf. aussi « le chien de Xanthippe, père de Périclès, qui, ne pouvant se résigner à être abandonné par lui, sauta dans la mer et, nageant à côté de sa trière, aborda à Salamine, où, à bout de forces, il mourut en arrivant » (Plutarque, *Thémistocle* 10, 10).

⁴⁰¹ Cf. Aristote, *Histoire des animaux* I, 1, 488 b, 6-7 : « (certains animaux) ont du coeur, sont affectueux et caressants comme le chien » ; Elien, *La Personnalité des animaux* VII, 40 : « Voici encore des exemples qui illustrent l'affection hors pair et insurpassable dont savent témoigner les chiens. Quand le tragédien Pôlos mourut et qu'on le fit brûler, le chien qu'il avait élevé se fit incinérer avec lui en sautant dans le bûcher. Quand on fit brûler Mentor, ses chiens érythréens choisirent volontairement de partager sa fin et se firent incinérer avec lui. Alors que ses parents couchaient Théodore un brillant harpiste, dans son cercueil, son petit chien de Méléda se jeta dans la bière du mort et se fit enterrer avec lui ». Pline l'Ancien VIII, 61 qualifie le chien de *fidelissimum*

⁴⁰² Sénèque, *Hercule Furieux* 782-791 : « Alors apparaît le palais de l'avidé Pluton ; c'est là qu'épouvante les ombres le cruel chien du Styx qui, en agitant sa triple tête avec

d'Héraklès qui parvient à l'apprivoiser un animal obéissant et presque affectueux⁴⁰³ (fig. 18) : « Dès que le fils de Jupiter fut plus proche, le chien indécis s'assit dans l'ancre, non sans une légère frayeur. [...] A ce moment, flattant de la main les affreux cous du monstre, Alcide les enchaîne de liens indestructibles et, oubliant sa propre nature, le chien, gardien toujours éveillé du royaume ténébreux, baisse craintivement les oreilles ; se laissant emmener et reconnaissant son maître, il le suit, la tête basse, en se battant les flancs de sa queue de serpents »⁴⁰⁴. Comme l'a démontré C. Mainoldi, « le chien se trouve, en effet, toujours en équilibre entre une alliance totale avec l'homme, dans le respect des lois de la domestication, et un refus de ces normes civilisatrices »⁴⁰⁵.

4. 2. 2. Chthoniens et célestes

A mi-chemin entre les terres civilisées et le monde sauvage, le chien est en outre associé tantôt au monde chthonien tantôt à l'ouranien.

Son appartenance au domaine du sous-sol⁴⁰⁶ et de la mort est quasi systématique dans ces communautés⁴⁰⁷ : en Grèce comme à Rome, Cerbère, on l'a vu, garde les Enfers⁴⁰⁸. De même, chez les Etrusques, le dieu de la mort, Aita, qui est figuré dans les tombes de l'Ogre II à Tarquinia (fig. 23) et Golini I à Orvieto, comme sur un sarcophage de Torre San Severo (fig. 24) et sur un vase de Volterra, a la physionomie d'un homme barbu tenant un sceptre sur lequel s'enroule un serpent, et dont la tête est recouverte d'une peau de loup ou de chien-loup⁴⁰⁹.

A l'inverse, le chien a aussi partie liée avec les espaces célestes, joviens pourrait-on dire. En effet, les Grecs comme les Romains - et sans doute bon nombre d'autres peuples de la péninsule - ont donné le nom de cet animal à une constellation⁴¹⁰ ; dans son explication des *Robigalia*, le flamme questionné par Ovide souligne d'ailleurs explicitement le lien entre la victime canine et cette région du ciel : « il existe un Chien, dit d'Icare, qui est une constellation : à son lever, la terre, brûlée, a soif et la moisson subit une maturation précipitée. Au lieu du chien astral on place ce chien sur l'autel, et il

un immense fracas, garde le domaine royal. Il a la tête toute souillée d'une bave que lèchent des couleuvres ; sa crinière est hérissée de vipères et sa croupe tortueuse est un long dragon qui siffle. Sa fureur est digne de son aspect. Dès qu'il a entendu le bruit des pas, il rebrousse ses poils hérissés de reptiles qui s'y tordent et essaie de saisir le son en dressant l'oreille, car il est habitué à ouïr même les ombres ».

⁴⁰³ Cf. L. Chazalon, 1995 fig. 4 ; *LIMC*, V² « Herakles », n° 2555.

⁴⁰⁴ Sénèque, *Hercule Furieux* 791-793, 807-812.

⁴⁰⁵ C. Mainoldi, 1984, p. 143.

⁴⁰⁶ Cf. D. Soren, 1998, 620 ; J. De Grossi Mazzorin, 2001 80.

⁴⁰⁷ Comme dans d'autres : comme l'a remarqué G. Durand, 1984 92 : le chien est « symbole du trépas. En témoigne le panthéon égyptien si riche en figures cynomorphes : Anubis, le grand dieu psychopompe, est appelé Impou, « celui qui a la forme d'un chien sauvage », et à Cynopolis est vénéré comme dieu des enfers ».

⁴⁰⁸ Sur les caractères infernaux du chien à Rome, cf. : Virgile, *Aen.* VI, 257 ; IV, 608 ; Tibulle, I, 2, 52 (« les chiens farouches d'Hécate ») ; Ovide, *Métamorphoses* XV, 797 ; Horace, *Sat.* I, 8, 35 (*infernas canes*) ; Lucain, VI, 733 ; Servius, *Ad Aen.* VI, 257.

⁴⁰⁹ Cf. E. Simon, 1997, p. 451 ; J.-R. Jannot, 1998, p. 82 ; G. Sena Chiesa, 1981, p. 203, tab. LIV.

⁴¹⁰ Par exemple Homère, *Iliade* 22, 29 ; Hésiode, *Les Travaux et les Jours* 417 ; Sophocle, *fragment* 941.

n'est mis à mort qu'en raison de son nom »⁴¹¹. Le lien du chien avec Jupiter est d'ailleurs manifeste à Rome où il a pour charge de garder le temple du Capitole⁴¹² et c'est encore cet aspect jovien qu'il revêt dans le rite des Lupercales au cours duquel la mise à mort de « l'ennemi des loups » est « une punition que les représentants d'un monde chaotique et souterrain infligent au gardien céleste de l'ordre de Jupiter »⁴¹³ : la mort du chien annonce le triomphe paradoxal et provisoire du monde faunique sur le monde jovien. En cela le rituel initiatique et intégrateur⁴¹⁴ accompli par les éphèbes de Sparte revêt une signification assez proche : après s'être affrontés d'une manière mi-hoplitique, mi-sauvage, ils offrent à « Ényalios, dieu de la mêlée sauvage, deux chiens, c'est-à-dire le plus domestiqué des animaux »⁴¹⁵.

Par sa nature ambiguë qui répond à celle de tous les dieux auxquels on le sacrifie⁴¹⁶, le chien apparaît comme l'animal le plus approprié pour remplir la fonction de « médiateur » entre deux mondes.

4. 2. 3. Gardiens des limites

D'ailleurs, de tous les animaux, le chien paraît être dans l'imaginaire de ces peuples le mieux à même de marquer religieusement l'idée de séparation⁴¹⁷, pour signifier, faire vivre et respecter les limites.

Telle est la fonction de Cerbère, aux portes des Enfers, comme le décrit Hésiode : « Là plus loin, la demeure retentissante du dieu des Enfers, [le puissant Hadès, et de la terrible Perséphone] s'élève. Un chien effrayant surveille le devant, impitoyable, il possède un art mauvais. Ceux qui arrivent il les flatte en même temps avec la queue et les deux oreilles, mais il ne les laisse plus ressortir ; aux aguets, il dévore tout individu qu'il surprend sortant des portes »⁴¹⁸ ; c'est cette fonction que figure le plus souvent la céramique attique en le plaçant à côté d'une colonne qui symbolise le seuil des Enfers⁴¹⁹ (fig. 25) et en présence d'Hermès, le dieu des passages⁴²⁰ (fig. 18).

⁴¹¹ Ovide, *Fastes* IV 938-942.

⁴¹² Cf. Pline l'Ancien, *N. H.*, XVIII, 284 ; XXIX, 57 ; Tite-Live, III, 29, 9 : « Des loups se montrèrent, dit-on, au Capitole et en furent chassés par des chiens ; ce prodige obligea à purifier le Capitole ». Cf. Cicéron, *Pro Roscio*, 20. Cf. Aulu-Gelle, 6, 1, 6 : « ce Scipion l'Africain avait l'habitude de venir au Capitole à la fin de la nuit avant le petit jour, de faire ouvrir le sanctuaire de Jupiter, là de s'attarder longtemps seul, comme s'il délibérait sur l'Etat avec Jupiter, et les gardiens du temple s'étaient étonnés souvent que, quand il arrivait seul au Capitole à ce moment-là, les chiens qui se déchaînaient toujours contre les autres n'aboyaient pas contre lui et ne l'attaquaient pas ». Dans le monde grec, au sanctuaire de Zeus à Olympie, Lucien, *Tim.* 4 mentionne aussi la présence de chiens.

⁴¹³ M. Corsano, 1977, p. 152.

⁴¹⁴ Cf. R. Robert, 1993 134.

⁴¹⁵ P. Vidal-Naquet, 1991, p. 204.

⁴¹⁶ A Gubbio le dieu **Hunte Çefi** – uniquement chthonien – ne reçoit pas un chien comme victime sacrificielle mais trois bovins (**vitlup**) (Ib 4 / VI b 45).

⁴¹⁷ Il appartient à ce que G. Durand (1984 69) appelle le « régime diurne » qui « se définit [...] d'une façon générale comme le régime de l'antithèse » (entre le pur et le souillé, le clair et le sombre, le haut et le bas, ...).

⁴¹⁸ Hésiode, *Théogonie* 767-773. Cf. aussi Sophocle, *Œdipe à Colone* 1568-1578.

⁴¹⁹ Cf. F. Roncalli, 1997, p. 51.

⁴²⁰ Cf. L. Chazalon, 1995 ; *LIMC*, V² « Herakles » n° 2555.

Tel est clairement aussi son rôle auprès des Lares *Praestites* qu'il accompagne dans l'iconographie monétaire⁴²¹ (fig. 20) comme dans la statuaire : « Les Calendes de mai ont vu élever en l'honneur des Lares tutélaires un autel et des statuettes de ces dieux [...]. La raison du qualificatif qui leur a été accolé est que par leur surveillance ils assurent la sécurité de toutes choses. De plus, ils se tiennent prêts pour nous défendre et président à la protection des remparts de la Ville ; ils manifestent toujours leur présence et nous apportent leur aide. J'ajoute qu'un chien, fait de la même pierre, se tenait à leurs pieds : pour quelle raison se tenait-il en compagnie du Lare ? Tous deux protègent la maison et tous deux sont fidèles à leur maître. Les carrefours plaisent au dieu, les carrefours plaisent au chien. Le Lare comme la meute de Diane font fuir les voleurs. Vigilants sont les Lares, vigilants sont les chiens »⁴²². L'association des chiens et d'Hermès répond vraisemblablement au même schéma analogique : celui que les sources grecques décrivent comme le plus grand « ami des hommes »⁴²³, qui aime « entre tous [leur] servir de compagnon »⁴²⁴, qui se tient « à la porte »⁴²⁵, « guettant dans la nuit »⁴²⁶ n'est pas le chien mais Hermès.

C'est sans doute également « par la volonté de protéger une communauté qui se sentait menacée »⁴²⁷ par un environnement hostile que des chiens ont été enterrés au pied des murailles de Paestum⁴²⁸ comme d'Ariminum (à proximité d'une tour défensive : fig. 26)⁴²⁹, mais aussi à Rome à la *porta Mugonia*⁴³⁰.

⁴²¹ M. Crawford, 1974, p. 298, tab. 40.

⁴²² Ovide, *Fastes* V 129-130, 133-142 ; cf. aussi P. Festus, p. 250 L. : *Praestitem in eadem significatione dicebant antiqui qua nunc dicimus antistitem*.

⁴²³ Aristophane, *La Paix* 392.

⁴²⁴ Homère, *Iliade*, XXIV 334-335.

⁴²⁵ *Hymne homérique à Hermès*, 14-15.

⁴²⁶ *Hymne homérique à Hermès*, 146-147. Cf. J.-P. Vernant, 1965, p. 157.

⁴²⁷ R. Robert, 1993, p. 123, qui donne aussi (135) au rituel romain de crucifixion canine (cf. Pline, *N. H.* 29, 57) une interprétation voisine, « il est [...] probable que Pline garde ici le souvenir d'un rite apotropaïque de protection du territoire » ; le parcours suivi entre le temple de *Iuventas* et celui de *Summanus*, au pied de l'Aventin « correspond aux abords de la *Roma Quadrata* et fait face au Lupercal [...] donc [aux] limites topographiques de la Rome primitive auxquelles se rapportaient déjà le culte des *Lares Praestites* et le sacrifice des *Lupercalia* ».

⁴²⁸ Cf. R. Robert, 1993.

⁴²⁹ G. Giusberti, 1990, p. 123 et J. Ortalli, 1990, p. 111 préfèrent y voir un rite de fondation en raison de sa localisation et de la présence conjointe de pièces de monnaie : « si tratta di un *donarium* offerto agli dei al momento stesso della costruzione delle mura, deposto e seppellito in un punto angolare, nodale per l'opera difensiva, a consacrarne l'edificazione e a suggellare l'inviolabilità e la sacralità del limite urbano ». Avec raison, R. Robert, 1993, p. 123 est plus prudent, rappelant que nous n'avons aucun témoignage littéraire de rituels sacrificiels de fondation ; il préfère y voir la volonté d'une communauté de concrétiser « par un acte religieux sa constitution en groupe unitaire par opposition à un espace extérieur ou à un corps étranger ».

⁴³⁰ Cf. A. Carandini, 1997, p. 199. Il paraît en revanche plus difficile d'accepter l'interprétation rituelle que M. Osanna, 2004, p. 55 fait du squelette canin presque complet retrouvé à côté d'une canalisation à Torre di Satriano : « potrebbe trattarsi delle tracce di azioni rituali effettuate in connessione con la « chiusura » stessa del sacro deposito, intervenuta in connessioni con trasformazioni sostanziali dell'area sacra » ; cf. aussi M. Osanna, T. Giammatteo, 2001, p. 108. Ce squelette repose en effet à même le

Au cours des Lupercales, comme l'a souligné R. Robert⁴³¹, le chien a aussi pour fonction de « marquer une limite entre deux mondes ou entre deux phases chronologiques, entre l'avant et l'après, entre la cité constituée à l'intérieur de son enceinte et le monde extérieur et sauvage » ; il « intervient pour [...] sceller le passage du monde primitif à celui de la cité ».

Les *Robigalia* au cours desquelles est sacrifiée une chienne se déroulent, selon le calendrier de Préneste au Vème milliaire de la *vía Claudia*⁴³², c'est-à-dire là encore en une zone de frontière, à la limite de l'*Urbs* et de l'*ager*.

Dans le sanctuaire d'Héra près de l'embouchure du Sele, les ossements canins⁴³³ retrouvés dans la partie supérieure du puits⁴³⁴ (fig. 27, 28), entre des blocs de calcaire qui en protégeaient le contenu, avaient sans doute pour fonction de marquer une séparation entre le monde terrestre, des vivants et celui du sous-sol, des morts. C'est peut-être ainsi qu'il conviendrait d'expliquer la présence du chien dans le puits de Pyrgi. Ces cavités qui plongeaient dans les entrailles du sous-sol créaient une communication avec un monde chthonien inquiétant. C'est ce que manifeste une série d'urnes étrusques des musées de Pérouse, Volterra, Florence et Chiusi⁴³⁵ qui mettent en scène un animal terrifiant surgissant d'un puits – à l'évidence une porte des Enfers⁴³⁶ – afin d'emporter un mortel. Ce monstre parfois mi-homme mi-animal, plus souvent entièrement bestial, a les traits d'un canidé⁴³⁷, tantôt un loup tantôt un chien⁴³⁸. Ainsi,

sol, ne témoignant aucunement d'un enterrement organisé (par la cité, une confraternité, etc.) comme à Paestum et Ariminum : ne s'agit-il pas plutôt d'un chien venu mourir ici par hasard ?

⁴³¹ R. Robert, 1993, p. 127 ; cf. aussi G. Dumézil, 1987, p. 350.

⁴³² Sur la petite divergence de lieu entre Ovide et le calendrier de Préneste, cf. C. Santini 1991, p. 174.

⁴³³ « Di età avanzata » : P. Zancani Montuoro, 1937, p. 303.

⁴³⁴ Situé à 15 m au sud de l'angle sud-ouest du temple, profond de 3,52 m, ce *bothros* a été creusé au IV^e s. av. J.-C. et utilisé pendant cent ou cent cinquante ans (cf. P. Zancani Montuoro, 1937, p. 300, fig. 68 ; P. Zancani Montuoro, U. Zanotti Bianco, 1951, p. 46). Il est fermé par un grand bloc de calcaire. Une première couche d'argile a révélé quelques restes de combustion et une lampe en terre cuite d'époque romaine ; apparaissent ensuite deux autres blocs au milieu desquels trois lampes et deux monnaies impériales (du temps d'Hadrien), puis dans une couche de sable et d'argile les ossements de chien. Enfin, dans une strate sableuse, un autre bloc masquait une accumulation de récipients en céramique (amphores, aryballes, vases à figures rouges - coupes, oenochoés – utilisés habituellement pour les libations), de statuette et bustes de femmes-fleurs, d'ossements (de chiens – un de grande taille, l'autre de petite, de chèvres, de chats, de coq) et de bois en partie carbonisé. Il s'agit, selon M. Dewailly, 1997, p. 201-202, des résidus de sacrifices accomplis sur un autel placé à proximité, à 2,3 m à l'est. Tout au fond, s'étend une couche de sable pur.

⁴³⁵ Dont les reproductions sont rassemblées dans P. Defosse, 1971. Sur ces urnes, cf. aussi E. Simon, 1997 ; J.-R. Jannot, 1998, p. 86-87.

⁴³⁶ Cf. E. Simon, 1997, p. 453.

⁴³⁷ Dans lequel P. Defosse, 1971, p. 499 propose de reconnaître la divinité Calu et E. Simon, 1997, p. 453 un « démon-loup » ; pour J.-R. Jannot, 1998, p. 87 « l'être surnaturel qui sort du puits est [...] le porteur de la mort, il est la mort ».

⁴³⁸ Avec des connotations psychologiques différentes, la présence d'un loup permettant sans doute d'insister sur l'aspect terrifiant du rapt.

sur une urne du musée de Florence⁴³⁹ (fig. 29), le chien-loup, sorti à demi d'un puits, qui tente de s'emparer d'un homme à genoux, en présence d'une divinité ailée – vraisemblablement Vanth, la déesse de la mort⁴⁴⁰, est maintenu par un personnage assis à l'aide d'une corde, tandis qu'un autre, sans doute un prêtre⁴⁴¹, verse sur sa tête une libation ; sur une urne du musée de Volterra⁴⁴² (fig. 30), la mise en scène et les gestes sont les mêmes mais l'animal s'avère plus clairement encore être un chien, les personnages sont tous armés et la figure ailée est absente. Ces deux urnes empreintes d'une grande violence révèlent, quelle que soit l'interprétation mythologique que l'on peut leur donner⁴⁴³, combien le chien/loup est lié, chez les Etrusques, au monde souterrain et plus encore à la frontière entre la mort et la vie ; elles affirment aussi la puissance du rituel – ici la libation – capable de dompter les forces chthoniennes⁴⁴⁴.

Les chiens utilisés dans les rituels funéraires de Poggio Gramignano et de l'*agora* d'Athènes apparaissent aussi comme les gardiens vigilants des frontières de la vie et de la mort. Leurs os retrouvés à côté des corps de nouveau-nés⁴⁴⁵ répondent assurément à une double volonté : celle de faciliter leur passage dans le monde des morts et plus encore celle d'empêcher leur retour dans celui des vivants⁴⁴⁶. En effet, les morts prématurés (*ahoroi*)⁴⁴⁷, dans l'imaginaire de ces peuples, comme en témoigne Tertullien⁴⁴⁸, étaient susceptibles d'errer sur terre « jusqu'à ce que le temps qui leur était

⁴³⁹ Cf. P. Defosse, 1971 planche II.

⁴⁴⁰ E. Simon, 1997, p. 453 ; J.-R. Jannot, 1997, p. 87.

⁴⁴¹ Selon J.-R. Jannot, 1998, p. 87 en raison de « son geste et de sa coiffure ».

⁴⁴² Cf. P. Defosse, 1971 planche III.

⁴⁴³ Certains commentateurs ont proposé d'y voir le mythe de Circé, d'autres celui d'Iphigénie, d'autres une évocation du voyage d'Ulysse aux Enfers, ... Cf. pour l'inventaire de ces propositions : P. Defosse, 1971, p. 492-493. Plus récemment E. Simon, 1997 propose d'y voir le mythe de Sisyphe.

⁴⁴⁴ Du moins de les apaiser provisoirement : cf. J.-R. Jannot, 1998, p. 87 qui parle de « libation purificatrice ou apaisante ».

⁴⁴⁵ Ce mode d'enterrement peut surprendre, mais il est vrai, à en croire Plutarque, *Consolation à sa femme* 11 que les très jeunes enfants n'avaient pas les mêmes funérailles que les autres habitants : « A ses enfants morts en bas âge on n'offre pas de libations et à leur égard on ne pratique pas les autres rites qu'il est naturel d'observer pour les autres morts ; car ces enfants ne tiennent en aucune façon à la terre ni aux choses de la terre. On ne s'attarde pas à leurs funérailles, près de leurs tombes, de l'endroit où l'on expose leurs corps, et on ne se tient pas auprès d'eux. Les lois ne nous laissent pas donner les marques du deuil à des morts d'un âge aussi tendre, parce que ce serait une impiété à l'égard de ces êtres qui sont passés dans une condition et un séjour meilleur et plus divin ».

⁴⁴⁶ Ces chiens déposés devaient remplir aux yeux de ces peuples le rôle dévolu à Cerbère.

⁴⁴⁷ Il s'agit là des morts les plus prématurées qui soient, cf. Plutarque, *Consolation à Apollonios*, 23 : « Et s'il est vrai que la mort prématurée est un mal, la plus prématurée est sans doute celle des enfants et des petits enfants, et plus encore celle des nouveau-nés ».

⁴⁴⁸ Tertullien, *De Anima* 57, 3. Cf. aussi Plaute, *Mostellaria* 497-502 : le revenant inventé par Tranio n'a pas eu accès aux Enfers en raison de sa mort prématurée et parce qu'il repose *insepultus* (« Je suis Diapontius, un hôte d'outre-mer. J'habite ici ; cette habitation est devenue mienne. Car Orcus n'a pas voulu me recevoir sur les bords de l'Achéron, parce que j'ai perdu prématurément (*praemature*) la vie. Je fus victime

destiné se soit écoulé »⁴⁴⁹, animés le plus souvent par le ressentiment. Ces rituels canins avaient pour objet rendre irréversible la séparation de ces défunts potentiellement dangereux et des vivants⁴⁵⁰.

Aux sanctuaires siciliens d'Héphaïstos et d'Adranos, les chiens marquent pareillement la limite, cette fois entre le sacré et le profane, en régulant l'accès des fidèles au temple : « A Aetna en Sicile, on honore un temple d'Héphaïstos qui comprend une enceinte, des arbres sacrés, un feu qui brûle perpétuellement. Autour du temple et du bois se tiennent des chiens sacrés. Ils accueillent en remuant la queue et flattent les gens bien intentionnés qui s'approchent du temple et du bois dans une attitude convenable comme s'ils éprouvaient à leur égard de la bienveillance et, je suppose, comme s'ils les reconnaissaient. Mais si c'est un homme aux mains souillées par un crime, ils le mordent et le déchirent ; en revanche ils se contentent de chasser ceux qui sortent de quelque débauche. [...] Adranon est une ville de Sicile [...] et, dans cette ville se trouve un temple d'Adranos, une divinité locale. [...] Il y a des chiens sacrés qui sont ses serviteurs et ses ministres. Ils dépassent en beauté et aussi en taille les molosses. Ils ne sont pas moins de mille. Le jour ils accueillent et font fête aux visiteurs du temple et du bois qu'ils soient étrangers ou indigènes. La nuit, ils accompagnent gentiment à la manière de gardes du corps ou de guides ceux qui sont ivres et titubent le long du chemin, raccompagnant chacun chez lui et ils exigent la juste punition des gens pris de boisson. Ils s'élancent en effet sur eux et déchirent leur vêtement. Ils leur donnent ainsi une leçon. Mais ceux qui tentent de voler, ils les mettent en pièces cruellement »⁴⁵¹. En Daunie, dans le lieu de culte d'Athéna *Ilias*, « ils accueillent les visiteurs grecs et poursuivent de leurs aboiements les barbares »⁴⁵². Véritables « exécuteurs de la punition divine »⁴⁵³, les chiens sélectionnent, traquent les différentes formes d'impiété, séparent le pur de l'impur.

Cette dernière fonction se retrouve dans les cérémonies de l'armée macédonienne⁴⁵⁴, au cours desquelles la chienne coupée en deux sert à tracer des limites entre d'une part le monde du souillé et de la mort et d'autre part celui du pur et de la vie, préservant ainsi les soldats regroupés à l'intérieur de cette frontière⁴⁵⁵, dans un espace vierge de toute impureté, loin duquel sont tenues en respect les divinités infernales promptes à se

d'une perfidie ; mon hôte m'assassina et m'enfouit sans sépulture, secrètement, dans cette maison même ».

⁴⁴⁹ U. Lugli, 2006, p. 241. Aussi, comme le souligne J.-P. Néraudau, 1987, p. 195, « de tout temps, à Rome, la mort prématurée fut l'objet de rites et de comportements spécifiques ».

⁴⁵⁰ Sur la séparation nécessaire et rigoureuse des morts et des vivants, que s'attachent à mettre en scène les rites de funérailles, cf. J. Maurin, 1984 ; J. Scheid, 1984 ; L. Deschamps, 1995, p. 179 ; M. Ducos, 1995, p. 135.

⁴⁵¹ Elien, *NA*, XI, 3.

⁴⁵² Elien, *NA*, XI, 5. R. Robert, 1993, p. 132 propose d'y voir « une interprétation locale » d'un épisode de la vie légendaire de Diomède dont les compagnons métamorphosés en oiseaux se montraient amicaux avec les Grecs et malveillants avec les Barbares (cf. Lycophron, *Alexandre* 592-632).

⁴⁵³ N. Cusumano, 1992, p. 157.

⁴⁵⁴ Cf. Tite-Live, XL, 6, 1-3 ; Quinte-Curce, X, 9, 12.

⁴⁵⁵ Ce qui peut rappeler la *lustratio* romaine qui « définit et constitue une chose ou un groupe » : J. Scheid, 1999, p. 187.

réveiller au début des combats : seul le chien par son appartenance conjointe aux deux mondes convenait à un tel rituel⁴⁵⁶.

4. 2. 4. Eux-mêmes divisés

Il n'est sans doute pas anodin, non plus, que cet animal qui signifie plus que tout autre la séparation, l'appartenance à plusieurs mondes soit, au cours des rituels qui ont recours à lui, la cible quasi systématique de démembrements plus ou moins complexes⁴⁵⁷. A Sparte, les « jeunes chiens sont coupés en deux »⁴⁵⁸. En Béotie, c'est « entre les deux morceaux d'un chien coupé par le milieu » que se déroule la cérémonie de purification publique⁴⁵⁹. La lustration macédonienne nécessite elle aussi le dépeçage d'une chienne : « on coupe une chienne à mi-corps, on place la partie comprenant la tête sur la droite d'une route et la partie postérieure, avec les entrailles, sur la gauche ; on fait défiler les troupes en armes entre les morceaux de cette victime »⁴⁶⁰. « *Discissa* »⁴⁶¹, « *praecisa* »⁴⁶², « *diuisa* »⁴⁶³, tels sont les qualificatifs de cette victime sacrificielle, tous rattachés au champ lexical de la scission. Le chien sacrifié chez les Eléens est lui aussi « fendu en deux, laissant apparaître son foie »⁴⁶⁴. A Gubbio, l'officiant découpe (**prusekatu, prusektu**⁴⁶⁵) le chien en trois parties, en en réservant une comme **erus**⁴⁶⁶, une part sacrée. Les témoignages archéologiques attestent eux aussi de telles pratiques. Les Ombriens romanisés de Poggio Gramignano pratiquent ainsi des démembrements complexes : sur les treize squelettes retrouvés, seuls quatre sont à peu près intacts ; un autre n'a plus que la tête, laquelle à l'inverse fait défaut à l'exemplaire le plus âgé ; quatre autres ont encore la partie supérieure du crâne et le reste des os mais pas les mandibules ; trois autres enfin ont les mandibules et les os du corps mais pas le crâne (fig. 31)⁴⁶⁷. Le chien des remparts de Paestum, dont on a retrouvé seulement une partie des os (regroupés⁴⁶⁸) du squelette⁴⁶⁹ a sans doute subi un tel sort, tout comme celui

⁴⁵⁶ Aussi, faut-il se défier de l'interprétation proposée par R. Robert, 1993, p. 194 qui voit dans ce rituel « la volonté de retrouver une cohésion perdue ».

⁴⁵⁷ Le démembrement (dont la décapitation) des chiens a été pratiqué en d'autres temps – archaïques - , cf. M. MacKinnon, 1998, p. 548 et L. Larsson, 1991, p. 33-38, et en d'autres lieux (chez les Hittites, par exemple, cf. B. J. Collins, 1990, p. 218, 223).

⁴⁵⁸ Plutarque, *Questions Romaines* 111.

⁴⁵⁹ Plutarque, *Questions romaines* 111.

⁴⁶⁰ Tite-Live, XL, 6, 1-3.

⁴⁶¹ Quinte-Curce, X, 9, 12.

⁴⁶² Tite-Live, XL, 6, 1.

⁴⁶³ Tite-Live, XL, 6, 2.

⁴⁶⁴ Pausanias VI, 2, 4.

⁴⁶⁵ TE IIa 28. La répétition très proche de ce verbe montre l'importance de cet acte dans le sacrifice du chien.

⁴⁶⁶ L'**erus**, qui revient souvent dans les Tables (TE Ia 33, Ib 34, 35, 36 ; IIa 9, 28, 32, 40 ; IIb 21 ; IV, 14, 27) a été l'objet d'interprétations diverses. Le mot pourrait provenir d'un ***aisus** et désigner « la partie sacrée, c'est-à-dire consacrée aux dieux » (A. L. Prosdocimi, 1984, p. 3336), « il pertinente al dio, la cosa divina » (A. Ancillotti, R. Cerri, 1996, p. 359 qui le traduit, par la formule quelque peu anachronique de « Santa Offerta » ; cf. aussi G. Devoto, 1948, p. 20 qui parle de « *communio praecristiana* » !).

⁴⁶⁷ Cf. M. MacKinnon, 1998 fig. 309-310.

⁴⁶⁸ Cf. R. Robert, 1993, p. 123.

d'Ariminum dont il reste moins de la moitié du squelette⁴⁷⁰ : les explications environnementales⁴⁷¹ avancées jusqu'ici n'emportaient d'ailleurs pas la conviction de ceux mêmes qui les formulaient ; sans doute, ces chiens ont-ils été découpés au cours de rituels, comme l'étaient ceux des cérémonies grecques et ombriennes ; peut-être même, comme le suggère G. Giusberti, des parties de l'animal ont-elles été dispersées en plusieurs points de la muraille, afin d'en étendre la protection⁴⁷². Tout aussi incomplets apparaissent les squelettes retrouvés à Torre di Satriano ou dans l'*heraion* du Sele.

Au cours de tous ces rituels, les chiens sont donc découpés, souvent désarticulés⁴⁷³, parfois décapités⁴⁷⁴, comme si les officiants cherchaient à séparer les composantes contradictoires – pures et souillées, chthoniennes et ouraniennes, ... - de cet animal ambivalent. La séparation puis la répartition des parties découpées devaient obéir à des règles strictes – variables selon les communautés - dont nous avons un aperçu – certes bien obscur - dans les Tables Eugubines : des morceaux (les **supa**) sont cuits et placés dans un plat, d'autres reçoivent des prières, d'autres (les **sufafiaf**) sont émiettés (dans un geste d'ultime scission) ; mais c'est l'**erus** - sans aucun doute une part de prestige destinée au dieu - qui est l'objet de toutes les attentions : porté dans la main, il est offert sur l'autel ; l'**erus** est probablement constitué par l'**iepru**⁴⁷⁵ dans lequel certains traducteurs proposent de voir le foie⁴⁷⁶ - un organe où les Anciens – les Etrusques, notamment - plaçaient le siège de la vie⁴⁷⁷ ; cette hypothèse apparaît plus séduisante

⁴⁶⁹ Ce qui laissait perplexe M. Leguilloux, 1993, p. 141-142 : « on ne sait si l'absence d'une partie importante du squelette est le résultat du hasard ou s'il s'agit d'une sélection volontaire ».

⁴⁷⁰ Cf. G. Giusberti, 1990, p. 119.

⁴⁷¹ Pour le squelette de Paestum, R. Robert, 1993, p. 123, n. 4 a proposé plusieurs hypothèses : « Il n'est pas impossible qu'une partie du squelette se trouve encore prise dans la berme est, partie non-fouillée de l'excavation. [...] Le mauvais état de conservation des ossements et la disparition d'un certain nombre d'entre eux vient sans doute de l'humidité dans laquelle a baigné cette zone » ; pour celui d'Ariminum, G. Giusberti, 1990, p. 119 propose, entre autres, d'y voir l'action destructive d'un fouisseur (hérisson, taupe ?), ou un effet de la modification du mur à l'époque médiévale.

⁴⁷² G. Giusberti, 1990, p. 119.

⁴⁷³ Le rituel romain de la crucifixion canine semble répondre à une volonté identique d'écartèlement (cf. Pline l'Ancien, XXIX, 57 : « Nous avons parlé de l'honneur que méritèrent les oies pour avoir signalé l'escalade du Capitole par les Gaulois. C'est pour la même raison que l'on crucifie chaque année, entre le temple de la Jeunesse et celui de Summanus, des chiens attachés vivants par les épaules à une fourche de sureau »).

⁴⁷⁴ On pourrait parler d'une véritable obsession de la séparation, proche de ce que la psychanalyse nomme la *Spaltung* pour caractériser certaines attitudes autistes et schizo-phrènes (cf. E. Minkowski, 1927 ; G. Durand, 1984, p. 210 qui constate que « sans cesse reviennent dans les descriptions schizomorphes des termes tels que « coupé, partagé, séparé, divisé en deux, fragmenté, ébréché, déchiqueté, rongé, dissous [...] »).

⁴⁷⁵ TE IIa 32.

⁴⁷⁶ Ainsi A. Blumenthal, 1931, p. 65 ; V. Pisani, 1964, p. 200 ; J. W. Poultney, 1959, p. 96, 185, 310 ; A. Ancillotti, R. Cerri, 1996, p. 374. Il est tentant, en effet, de rapprocher **iepru** du latin *iecur*, du grec ἥπαρ. D'autres, comme G. Devoto, 1962, p. 343 et A. J. Pfiffig, 1964, p. 15 y voient plus curieusement un adjectif.

⁴⁷⁷ D. Briquel, 2003, p. 255.

encore quand on la rapproche d'une comparaison faite par Plutarque qui associe la position du foie dans le corps, entre le coeur et les intestins, et celle de la lune⁴⁷⁸ entre le soleil et la terre⁴⁷⁹ : la nature même de cet organe n'apparaissait-elle pas aux Anciens analogue à celle de la lune qui est appelée « par les uns « l'astre terrestre », par d'autres « la terre olympienne », par d'autres enfin « le domaine de la déesse à la fois souterraine et céleste »⁴⁸⁰ ? D'ailleurs, dans le monde étrusque voisin, le « foie de Plaisance » est organisé en deux parties séparées par l'*incisura umbilicalis* : l'une « solaire » (*usils*) - la « *pars familiaris* » diraient les Latins, dominée par la figure de *Tinia* ; l'autre « lunaire » (*tivs*) - la « *pars hostilis* », domaine de divinités plus sombres comme *Selans*, voire infernales comme *Letha*⁴⁸¹. Le foie du chien paraît résolument la part la plus appropriée au dieu ambivalent **Hunte Iuue**⁴⁸².

*
* *

L'étude des sacrifices canins et plus largement de la place du chien dans les rites peut donc permettre d'éclaircir quelques séquences rituelles obscures comme l'**Huntia** des frères atiédiens, les *Robigalia* et les Lupercales des Romains et de mieux cerner le visage de divinités mal connues comme **Hunte Iuue**, *Genita Mana* ou *Robigo*.

Les Grecs, les Etrusques, les Italiques comme les Romains font du chien une utilisation rituelle fort diversifiée - ce qui ne fait que confirmer une fois de plus le cloisonnement rituel bien connu des sociétés antiques - et toujours très encadrée. Dans ces communautés, les sacrifices canins n'ont rien d'« extra-ordinaire » : ils sont seulement moins fréquents que les offrandes de bovins ou d'ovins et sont surtout peu à peu tombés en désuétude en raison du nouveau « statut social » dévolu au fil du temps à cet animal.

Pour autant, des homologies apparaissent dans la nature des divinités concernées et dans le rôle implicitement joué par le chien dans ces rites : tant à Rome, qu'à Gubbio, Pyrgi, Cortona ou Paestum, les sacrifices canins honorent des divinités ambivalentes qui veillent sur les seuils, par l'offrande en des lieux de passages – puits, entrées de sanctuaires, carrefours, remparts – d'un animal également contradictoire, sentinelle des limites, dont le corps même est divisé selon des modalités diverses mais toujours réfléchies. Les rituels canins semblent partout accomplis sous le régime de la séparation.

Jean-Claude Lacam (Université Paris 1 / Centre Gustave-Glotz)

⁴⁷⁸ Qui joue d'ailleurs un rôle important dans les Tables : l'**Huntia** se déroule au moment de la pleine lune.

⁴⁷⁹ Plutarque, *De Facie quae in orbe lunae apparet*, 928c.

⁴⁸⁰ Plutarque, *De Defectu oraculorum*, 416 A.

⁴⁸¹ Cf. A. Maggiani, 1982 ; D. Briquel, 2003, p. 254-255.

⁴⁸² C'est sans doute pour cette raison que la nature de l'**erus** est clairement explicité dans cette cérémonie et que son importance est soulignée avec un soin tout particulier.

BIBLIOGRAPHIE

Les abréviations utilisées pour citer les périodiques sont celles de l'*Année Philologique*.

- A. Ancillotti, R. Cerri, 1996 : A. Ancillotti, R. Cerri, *Le tavole di Gubbio e la civiltà degli Umbri*, Pérouse, 1996.
- J. L. Angel, 1945 : J. L. Angel, 1945, *Skeletal Material from Attica*, dans *Hesperia*, 14, 1945, p. 279-363.
- J. Bayet, 1926 : J. Bayet, *Les origines de l'Hercule romain*, Paris, 1926, p. 454-457.
- J. Bayet, 1971 : J. Bayet, *Les Cerialia : altération d'un culte latin par le mythe grec*, dans J. Bayet, *Croyances et rites dans la Rome antique*, Paris, 1971, p. 89-129.
- R. Bianchi Bandinelli, 1961 : R. Bianchi Bandinelli (éd.), *Enciclopedia dell'arte antica*, Roma, 1961.
- F. Blaive, 1995 : F. Blaive, *Le rituel romain des Robigalia et le sacrifice du chien dans le monde indo-européen*, dans *Latomus*, 54, 24, 1995, p. 279-289.
- R. Bloch, 1958 : R. Bloch, *Sur les danses armées des Saliens*, dans *Annales E. S. C.* 13, 1958, p. 706-715.
- R. Bloch, 1968 : R. Bloch, *Ilithyie, Leucothée et Thesan*, dans *CRAI*, 1968, p. 366-375.
- A. Blumenthal, 1931 : A. Blumenthal, *Die Iguvischen Tafeln*, Stuttgart, 1931.
- F. Bömer, 1958 : Ovid, *Die Fasten*. Tome II (F. Bömer : *Kommentar*), Heidelberg, 1958.
- G. Boni, 1899 : G. Boni, 1899 : G. Boni, *La suppellettile archeologica trovata sotto il Lapis Niger nel Foro Romano*, dans *NS*, 24, 1899, p. 158, 168.
- G. Boni, 1900 : G. Boni, *Le recenti esplorazioni nel sacrario di Vesta*, dans *NS*, 25, 1900, p. 173-174.
- P. Borgeaud, 1986 : P. Borgeaud, *Le problème du comparatisme en histoire des religions*, dans *Revue européenne des sciences sociales*, 24, 1986, n° 72, p. 59-75.
- F. Braudel, 1986 : F. Braudel, *L'identité de la France*, Paris, 1986.
- J. Bremmer, 1994 : J. Bremmer, *Greek Religion*, Oxford, 1994.
- D. Briquel, 2003 : D. Briquel, *La civilisation étrusque*, Paris, 2003.
- L. Bruidt Zaidman, P. Schmitt Pantel, 1991 : L. Bruidt Zaidman, P. Schmitt Pantel, *La religion grecque*, Paris, 1991.
- S. Bruni, 2002 : S. Bruni, *Nugae de etruscorum fabulis*, dans *Ostraka* 11, 1, 2002, p. 7-28.
- S. Bruni, 2003 : S. Bruni, *Il santuario di Ortaglia nel territorio volterrano : appunti sulle pratiche culturali*, dans AA. VV., *Offerte dal regno animale e dal regno vegetale nella dimensione del sacro*, *Incontro di studi*, Milano, 2003.
- L. Caloi, M. -R. Palombo, 1980 : L. Caloi, M.-R. Palombo, *Il cane domestico di Pyrgi*, dans *SE*, 48, 1980, p. 293-328.
- A. Carandini, 1997 : A. Carandini, *La nascita di Roma, Dèi, Lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà*, Turin, 1997.
- J. Champeaux, 1987 : J. Champeaux, *Fortuna, Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César*, Rome, 1987.
- L. Chazalon, 1995 : L. Chazalon, *Héraclès, Cerbère et la porte des Enfers dans la céramique attique*, dans A. Rousselle (éd.), dans *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'Antiquité*, Paris, 1995, p. 165-187.
- C. Chiaromonte Treré, 1988 : C. Chiaromonte Treré, *I depositi all'ingresso dell'edificio tarquiniese : nuovi dati sui costumi rituali etruschi*, dans *MEFRA*, 100, 2, 1988, p. 565-600.

- M. Cipriani, 1997 : M. Cipriani, *Il ruolo di Hera nel santuario meridionale di Poseidonia*, dans J. de La Genière (éd.), *Héra ; Images, espaces, cultes (Actes du Colloque International du Centre de Recherches Archéologiques de l'Université de Lille III et de l'Association P.R.A.C., Lille, 29-30 novembre 1993)*, Naples, 1997, p. 211-226.
- R. Cirilli, 1912 : R. Cirilli, *Le sacrifice du chien*, dans *Revue anthropologique*, 8, 1912, p. 325-334.
- F. Coarelli, 1983 : F. Coarelli, *Il Foro Romano. Periodo arcaico*, Rome, 1983.
- F. Coarelli, 1993 : F. Coarelli, *Lares Praestites*, dans E. M. Steinby (éd.), *Lexicon topographicum urbis Romae*, Rome, 1993.
- B. J. Collins, 1990 : B. J. Collins, *The Puppy in Hittite Ritual*, dans *Journal of Cuneiform Studies*, 42 (2), 1990, p. 211-226.
- M. Corsano, 1977 : M. Corsano, *'Sodalitas' et gentilité dans l'ensemble lupercal*, dans *RHR*, 191.2, 1977, p. 137-158.
- G. Colonna, 1981 : G. Colonna, *La dea di Pyrgi : bilancio aggiornato dei dati archeologici (1978)*, dans *Akten des Kolloquiums zum Tema « Die Göttin von Pyrgi »*, Tübingen 1979, Florence, 1981.
- G. Colonna, 1997 : G. Colonna, *Divinités peu connues du panthéon étrusque*, dans F. Gautier, D. Briquel, (éd.), *Les Etrusques. Les plus religieux des hommes. Etat de la recherche sur la religion étrusque (Actes du colloque international, Galeries nationales du Grand Palais, 17-18-19 novembre 1992)*, Paris, 1997, p. 167-184.
- G. Colonna, E. Colonna di Paolo, 1978 : G. Colonna, E. Colonna di Paolo, *Norchia*, I, Rome, 1978.
- E. Colonna di Paolo, 1978 : E. Colonna di Paolo, *Necropoli rupestri del Viterbese*, Novare, 1978.
- M. Crawford, 1974 : M. Crawford, *Roman Republican Coinage*, Londres, 1974.
- M. Cristofani, 1997 : M. Cristofani, *Masculin/féminin dans la théonymie étrusque*, dans F. Gautier, D. Briquel, (éd.), *Les Etrusques. Les plus religieux des hommes. Etat de la recherche sur la religion étrusque (Actes du colloque international, Galeries nationales du Grand Palais, 17-18-19 novembre 1992)*, Paris, 1997, p. 209-219.
- N. Cusumano, 1992 : N. Cusumano, *I culti di Adrano e di Efesto. Religione, politica e acculturazione in Sicilia tra V e IV secolo*, dans *Kokalos*, XXXVIII, 1992, p. 151-189.
- L. P. Day, 1984 : L. P. Day, *Dogs burials in the Greek World*, *AJA* 1984, LXXXVIII, p. 21-32.
- P. Defosse, 1971 : P. Defosse, *Génie funéraire ravisseur (Calu) sur quelques urnes étrusques*, dans *L'Antiquité Classique*, 41, 1972, p. 487-499.
- L. Delatte, 1937 : L. Delatte, *Recherches sur quelques fêtes mobiles du calendrier romain*, dans *AC*, 6, 1937, p. 93-117.
- J. De Grossi Mazzorin, 2001 : J. De Grossi Mazzorin, *L'uso dei cani nei riti funerari*, dans *Culto dei morti e costumi funerari romani, Palilia*, 8, 2001, p. 77-82.
- C. de Simone, 1997 : C. de Simone, *Dénominations divines étrusques binaires : considérations préliminaires*, dans F. Gautier, D. Briquel, (éd.), *Les Etrusques. Les plus religieux des hommes. Etat de la recherche sur la religion étrusque (Actes du colloque international, Galeries nationales du Grand Palais, 17-18-19 novembre 1992)*, Paris, 1997, p. 185-208.
- L. Deschamps, 1995 : L. Deschamps, *Rites funéraires de la Rome républicaine*, dans F. Hinard (éd.), *La mort au quotidien dans le monde romain*, Actes du colloque organisé par l'Université de Paris IV (Paris – Sorbonne 7-9 octobre 1993), 1995, p. 171-180.

- M. Détiénne, 2000 : M. Détiénne, *Comparer l'incomparable*, Paris, 2000.
- L. Deubner, 1960 : L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin, 1960.
- G. Devoto, 1948 : G. Devoto, *Le tavole di Gubbio*, Florence, 1948.
- G. Devoto, 1954 : G. Devoto, *Tabulae iguviniae*, Rome, 1954.
- G. Devoto, 1962 : G. Devoto, *Tabulae iguviniae*, Rome, 1962.
- G. Devoto, 1967 : G. Devoto, *Gli Antichi Italici*, Florence, 1967.
- M. Dewailly, 1997 : M. Dewailly, *L'heraion de Foce del Sele : quelques aspects du culte d'Héra à l'époque hellénistique d'après les terres cuites*, dans J. de La Genière (éd.), *Héra ; Images, espaces, cultes (Actes du Colloque International du Centre de Recherches Archéologiques de l'Université de Lille III et de l'Association P.R.A.C., Lille, 29-30 novembre 1993)*, Naples, 1997, p. 201-210.
- M. Ducos, 1995 : M. Ducos, *Le tombeau, Locus religiosus*, dans F. Hinard (éd.), *La mort au quotidien dans le monde romain*, Actes du colloque organisé par l'Université de Paris IV (Paris – Sorbonne 7-9 octobre 1993), 1995, p. 135-144.
- G. Dumézil, 1987 : G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque*, Paris, 1987.
- G. Dumézil, 2003 : G. Dumézil, *La triple Hécate* (1985), dans G. Dumézil, *Esquisses de mythologie*, Paris, 2003.
- G. Durand, 1984 : G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, 1984.
- C. M. Edwards, 1984 : C. M. Edwards, *Aphrodite on a ladder*, dans *Hesperia*, 53, 1984, p. 59-72.
- A. Ernout, 1961 : A. Ernout, *Le Dialecte ombrien. Lexique du vocabulaire des Tables Eugubines*, Paris, 1961.
- P. Farello, 1990 : P. Farello, *Casale di Rivalta. Reperti faunistici*, dans *Vestigia Crustunei. Insediamenti etruschi lungo il corso del Crostolo*, Reggio Emilia, 1990, p. 244, 254, tav. LXXVI.
- A. Franchi de Bellis, 1981 : A. Franchi de Bellis, *Le Iovile capuane*, Florence, 1981.
- A. Gianferrari, 1995 : A. Gianferrari, *Robigalia : un appuntamento per la salvezza del raccolto*, dans L. Quilici (éd.), *Agricoltura e commerci*, 1995, p. 127-140.
- G. Giusberti, 1990 : G. Giusberti, *I resti ossei sacrificali delle mura di Ariminum*, dans *Etudes Celtiques*, 27, 1990, p. 103-130.
- E. Gjerstad, 1960 : E. Gjerstad, *Early Rome, III, Fortifications, domestic architecture, sanctuaries, stratigraphic excavations*, Lund, 1960.
- E. Greco, 1981 : E. Greco, *Magna Grecia*, Rome-Bari, 1981.
- C. H. Greenewalt, 1978 : C. H. Greenewalt Jr, *Ritual Dinners in Early Greek Sardis*, Berkeley-Los Angeles-London, 1978.
- E. B. Harrison, 1965 : E. B. Harrison, *The Athenian Agora, XI : Archaic and Archaistic Sculpture*, Princeton, 1965.
- E. C. Haspels, 1971 : E. C. Haspels, *The Highlands of Phrygia I*, 1971.
- G. Herrlinger, 1930 : G. Herrlinger, *Totenklage um Tiere in der antiken Dichtung*, Stuttgart, 1930.
- J. Heurgon, 1942 : J. Heurgon, *Etudes sur les inscriptions osques de Capoue dites iúvilas*, Alger, 1942.
- J. Heurgon, 1970 : J. Heurgon, *Recherches sur l'histoire, la religion et la civilisation de Capoue préromaine des origines à la deuxième guerre punique*, Paris, 2^e éd., 1970.
- G. Ioppolo, 1971-1972 : G. Ioppolo, *I reperti ossei nell'area di S. Omobono (1962-1964)*, dans *Rendiconti della Pont. Accad. rom. d'Arch.*, 44, 1971-1972, p. 5-19.
- A. Jacquemin, 2005 : A. Jacquemin, *article « Héra »*, dans J. Leclant (éd.), *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, 2005, p. 1026.

- J.-R. Jannot, 1997 : J.-R. Jannot, *Charu(n) et Vanth, divinités plurielles ?*, dans F. Gautier, D. Briquel, (éd.), *Les Etrusques. Les plus religieux des hommes. Etat de la recherche sur la religion étrusque* (Actes du colloque international, Galeries nationales du Grand Palais, 17-18-19 novembre 1992), Paris, 1997, p. 139-165.
- J.-R. Jannot, 1998 : J.-R. Jannot, *Devins, dieux et démons : regards sur la religion de l'Etrurie antique*, Paris, 1998.
- S. I. Johnston, 1990 : S. I. Johnston, *Hekate Soteira*, Atlanta, 1990.
- L. Kahn, 1978 : L. Kahn, *Hermès passe*, Paris, 1978.
- L. Kahn, 1979 : L. Kahn, *Hermès et la frontière ambiguë*, dans *Ktema* 4, 1979, p. 201-211.
- Th. Kraus, 1960 : Th. Kraus, *Hekate*, Heidelberg, 1960.
- K. Latte, 1960 : K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, Munich, 1960.
- L. Larsson, 1991 : L. Larsson, *Symbolism and Mortuary Practice. Dogs in Fractions-Symbols in Action*, dans *Archeology and Environment*, 11, 1991, p. 33-38.
- H. Le Bonniec, 1958 : H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome*, Paris, 1958.
- M. Leguilloux, 1993 : M. Leguilloux, *Appendice*, dans R. Robert, 1993, p. 141-142.
- S. Lepetz, W. Van Andringa, 2004 : S. Lepetz, W. Van Andringa (éd.), *Le sacrifice animal en Gaule romaine. Rituels et pratiques alimentaires*, Pré-Actes de la table ronde tenue au Museum d'Histoire Naturelle de Paris, octobre 2002, 2004.
- P. Lévêque, 1997 : P. Lévêque, *Bilan des travaux. La personnalité d'Héra*, dans J. de La Genière (éd.), *Héra ; Images, espaces, cultes* (Actes du Colloque International du Centre de Recherches Archéologiques de l'Université de Lille III et de l'Association P.R.A.C., Lille, 29-30 novembre 1993), Naples, 1997, p. 267-270.
- LIMC : *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich München, I, 1981 ; II, 1984 ; III, 1986 ; IV, 1988 ; V, 1990 ; VI, 1992 ; VII, 1994.
- B. Liou-Gille, 1980 : B. Liou-Gille, *Les cultes 'héroiques' romains. Les fondateurs, I*, Paris, 1980.
- E. Lissi, 1961 : E. Lissi, *Gli scavi della scuola nazionale di archeologia a Locri Epizefiri*, dans *Atti del settimo congresso internazionale di archeologia classica*, II, Rome, 1961, p. 109-115.
- U. Lugli, 2006 : U. Lugli, *La rappresentazione dei revenants nella Roma antica*, thèse (E.P.H.E.), Paris, 2006.
- R. Macellari, 1990 : R. Macellari, *Casale di Rivalta. Insediamento con impianti produttivi. Ceramiche attiche e bronzi. Considerazioni conclusive*, dans *Vestigia Crustunei. Insediamenti etruschi lungo il corso del Crostolo*, Reggio Emilia, 1990, p. 196-198.
- M. MacKinnon, 1998 : M. Mac Kinnon, *Animal Bone Remains*, dans D. S. Soren, N. Soren (éd.), *Excavations of a Roman Villa and Late Infant Cemetery near Lugnano in Teverina, Italy*, Rome, 1998, p. 533-594.
- A. Maggiani, 1982 : A. Maggiani, *Qualche osservazione sul Fegato di Piacenza*, dans *SE*, 49, 1982, p. 53-88.
- C. Mainoldi, 1984 : C. Mainoldi, *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d'Homère à Platon*, Paris, 1984.
- C. Malone, S. Stoddard, 1994 : C. Malone, S. Stoddard, *Territory, Time and State. The Archeological Development of the Gubbio Basin*, Cambridge, 1994.
- O. Masson, 1950 : O. Masson, *A propos d'un rituel hittite pour la lustration d'une armée : le rite de purification par le passage entre les deux parties d'une victime*, dans *R.H.R.* 137, 1950, p. 5-25.
- O. Masson, 1962 : O. Masson, *Les fragments du poète Hipponax*, Paris, 1962.

- J. Maurin, 1984 : J. Maurin, « *Funus* » et les rites de séparation, dans *AION (archeol.)*, 6, 1984, p. 191-208.
- P. Mencacci, M. Zecchini, 1975 : P. Mencacci, M. Zecchini, *La Buca di Castelvenere*, dans *AttSocToscanaScNat* 82, 1975, p. 139 fig. 1.
- P. Mencacci, M. Zecchini, 1976 : P. Mencacci, M. Zecchini, *Lucca preistorica. Versilia, Valle del Serchio, piana lucchese dal paleolitico alla conquista romana*, Lucca, 1976.
- P. Méniel, 1992 : P. Méniel, *Les sacrifices d'animaux chez les Gaulois*, Paris, 1992.
- E. Minkowski, 1927 : E. Minkowski, *L'autisme et les attitudes schizo-phréniques*, dans *Journ. Psycholog.*, 1927, p. 212-213.
- A. Neppi Modona, 1977 : A. Neppi Modona, *Cortona etrusca e romana*, Florence, 1977.
- J.-P. Néraudau, 1987 : J. -P. Néraudau, *La loi, la coutume et le chagrin, Réflexions sur la mort des enfants*, dans F. Hinard (éd.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain*, Actes du colloque de Caen 20-22 novembre 1985, Caen, 1987, p. 195-208.
- M. Nouilhan, J.-M. Pailler, P. Payen, 1999 : Plutarque, *Grecs et Romains en parallèle, Questions romaines. Questions grecques* (commentaire de M. Nouilhan, J. -M. Pailler, P. Payen), Paris, 1999.
- M. L. Nova, M. Osanna, 2001 : M. L. Nova, M. Osanna (éd.), *Rituali per una Dea Lucana*, Potenza, 2001.
- C. Orrieux, 1997 : C. Orrieux, *Hécate, déesse des portes et des carrefours*, dans A. Leménorel (éd.), *La Rue, lieu de sociabilité ?*, Rouen, 1997, p. 273-277.
- J. Ortalli, 1990 : J. Ortalli, *Le mura coloniali di Ariminum e il deposito monetale di fondazione con semuncia a testa di Gallo*, dans *Etudes Celtiques* 27, 1990, p. 103-118.
- M. Osanna, T. Giammatteo, 2001 : M. Osanna, T. Giammatteo, *Azioni rituali e offerte votive*, dans M. L. Nova, M. Osanna (éd.), *Rituali per una Dea Lucana*, Potenza, 2001, p. 107-122.
- M. Osanna, 2004 : M. Osanna, *Rituali sacrificali e offerte votive nel santuario lucano di Torre di Satriano*, dans *Archiv für Religionsgeschichte*, VI, 2004, p. 45-62.
- M. Pallotino, 1954 : M. Pallotino, *Testimonia Linguae Etruscae*, Florence, 1954.
- M. Pallotino, 1956 : M. Pallotino, *Deorum sedes*, dans *Studi in onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni*, 3 volumes, Milan, 1956, p. 223-234 (réédité dans M. Pallotino, *Saggi di Antichità*, 3 volumes, Rome, 1979).
- J. G. Pedley, 1974 : J. G. Pedley, *Carians in Sardis*, dans *JHS*, 94, 1974, p. 96-99.
- P. Pensabene, 1977 : P. Pensabene, *Cippi, busti, ritratti. Nota in margine a : M. Kilmer, The Shoulder bust in Sicily and South and Central Italy*, Göteborg, 1977, dans *ArchClass*, 29, 1977, p. 425-435.
- A. J. Pfiffig, 1964 : A. J. Pfiffig, *Religio iguvina. Philologische und Religionsgeschichtliche Studien zu den Tabulae Iguvinae mit Text und übersetzung*, Vienne, 1964.
- A. Pigagniol, 1923 : A. Pigagniol, *Recherches sur les jeux romains*, Strasbourg, 1923.
- G. Piccaluga, 1963 : G. Piccaluga, *L'anti-Jupiter*, dans *SMSR*, 34, 1963, p. 34.
- G. B. Pighi, 1954 : G. B. Pighi, *I nomi delle divinità iguvine*, dans *RFIC*, 32, 1954, p. 225-261.
- V. Pisani, 1964 : V. Pisani, *Manuale storico della lingua latina. IV : Le lingue dell'Italia antica i oltre il Latino*, Turin, 1964.

- V. Pirenne-Delforge, 1994 : V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Athènes-Liège, 1994.
- V. Pirenne-Delforge, 2005 : V. Pirenne-Delforge, *Des épithètes exclusives dans la Grèce polythéiste ? L'exemple d'ourania*, dans N. Belayche, P. Brulé, G. Freyburger, Y. Lehmann, L. Pernot, F. Prost (éd.), *Nommer les Dieux ; Théonymes, épithètes, épicles dans l'Antiquité*, Rennes, 2005, p. 270-291.
- D. Porte, 1985 : D. Porte, *L'étiologie religieuse dans les Fastes d'Ovide*, Paris, 1985.
- J. W. Poultney, 1959 : J. W. Poultney, *The bronze tables of Iguvium*, Baltimore, 1959.
- C. Préaux, 1973 : C. Préaux, *La Lune dans la pensée grecque*, Bruxelles, 1973.
- A. L. Prosdocimi, 1978 : A. L. Prosdocimi, *L'Umbro*, dans *Lingue e dialetti dell'Italia antica, Popoli e civiltà dell'Italia antica*, VI, Rome, 1978, p. 585-787.
- A. L. Prosdocimi, 1984 : A. L. Prosdocimi, *Rite et sacrifice dans les tables d'Iguvium*, dans *Sodalitas. Scritti in onore di A. Guarino*, Naples, 1984, p. 3317-3340.
- A. L. Prosdocimi, 1989 : A. L. Prosdocimi, *Le religioni degli Italici*, dans C. Ampolo, D. Briquel, P. Cassola (éd.), *Italia omnium terrarum parens. La civiltà degli Enotri, Choni, Ausoni, Sanniti, Lucani, Bretti, Sicani, Siculi, Elimi*, Milan, 1989, p. 477-545.
- A. L. Prosdocimi, 1996 : A. L. Prosdocimi, *La tavola di Agnone. Una interpretazione*, dans L. del Tutto Palma (éd.), *La Tavola di Agnone nel contesto italico*, Convegno di Studio, Agnone, 13-15 aprile 1994, Florence, 1996, p. 435-630.
- W. Prummel, 1996 : W. Prummel, *The sacrificial animals in deposit II of Borgo Le Ferriere (Satricum)*, dans J. W. Bouma (éd.), *Religio Votiva : the Archeology of Latial Votive Religion. The 5th-3rd BC Votive Deposit South West of the main Temple at « Satricum » Borgo Le Ferriere*, Groningen, 1996, p. 419-481.
- P. Raingeard, 1934 : P. Raingeard, *Hermès Psychagogue, Essai sur les Origines du Culte d'Hermès*, Rennes, 1934.
- H. Rix, 1981 : H. Rix, *Rapporti onomastici fra il pantheon etrusco e quello romano*, dans *Gli Etruschi e Roma. Incontro di studio in onore di Massimo Pallottino*, Roma, 11-13 dicembre 1979, Rome, 1981, p. 104-126.
- J.-N. Robert, 1985 : J.-N. Robert, *Vie à la campagne dans l'Antiquité romaine*, Paris, 1985.
- R. Robert, 1993 : R. Robert, *Rites de protection et de défense*, *AION (archéol.)*, 1993, 15, p. 119-142.
- F. Roncalli, 1985 : F. Roncalli, *I santuari dei Duodecim Populi e i santuari orvietani*, dans *AnnFaina* 2, 1985, p. 66-67.
- F. Roncalli, 1997 : F. Roncalli, *Iconographie funéraire et topographie de l'au-delà en Etrurie*, dans F. Gautier, D. Briquel, (éd.), *Les Etrusques. Les plus religieux des hommes. Etat de la recherche sur la religion étrusque* (Actes du colloque international, Galeries nationales du Grand Palais, 17-18-19 novembre 1992), Paris, 1997, p. 37-56.
- R. Rosenzweig, 1999 : R. Rosenzweig, *Aphrodite in Athens : a study of art and cult in the classical and late classical periods*, University of Oregon, 1999.
- D. Sabbatucci, 1988 : D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica. Dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milan, 1988.
- E. Samter, 1910 : E. Samter, *article « Genita Mana »*, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1910, VI, 2, p. 1154-1155.
- C. Santini, 1991 : C. Santini, *Fast. 4, 905-942 : ruggine del grano e ruggine del ferro*, dans I. Gallo, L. Nicastrì (éd.), *Cultura, poesia, ideologia nell'opera di Ovidio*, 1991, p. 169-182.

- J. Scheid, 1984 : J. Scheid, « *Contraria facere* » : renversements et déplacements dans les rites funéraires, dans *AION (archeol.)*, 6, 1984, p. 117-139.
- J. Scheid, 1990 : J. Scheid, *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Rome, 1990.
- J. Scheid, 1997 : J. Scheid, *Comment identifier un lieu de culte ?*, dans *Cahiers du centre Gustave Glotz*, 8, 1997, p. 51-59.
- J. Scheid, 1998 : J. Scheid, *La religion des Romains*, Paris, 1998.
- J. Scheid, 1992 : J. Scheid, *Myth, Cult and Reality in Ovid's Fasti*, dans *PCPhS*, 38, 1992, p. 118-131.
- J. Scheid, 1999 : J. Scheid, *Epigraphie et sanctuaires guérisseurs en Gaule*, dans *MEFRA*, 104, 1992, p. 25-40.
- J. Scheid, 1999 : J. Scheid, *Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain. Façons romaines de penser l'action*, dans *Archiv für Religionsgeschichte*, 1, 2, 1999, p. 184-203.
- J. Scheid, 2005 : J. Scheid, *Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, 2005.
- R. Schilling, 1979 : R. Schilling, *Ovide interprète de la religion romaine*, dans *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris, 1979, p. 11-12.
- R. Schilling, 1993 : Ovide, *Fastes*. Tome II (texte établi et traduit par R. Schilling), Paris, 1993.
- H. Scholz, 1937 : H. Scholz, *Der Hund in der griechisch-römischen Magie und Religion*, Berlin, 1937.
- H. Scullard, 1981 : H. Scullard, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, Ithaca-New York, 1981.
- G. Sena Chiesa, 1981 : G. Sena Chiesa, *Nuova kelebe volterrana*, dans *Archclass.*, 33, 1981, p. 203-221.
- M. Sestieri Bertarelli, 1989 : M. Sestieri Bertarelli, *Statuette femminili arcaiche e del primo classicismo nelle stipe votive di Poseidonia*, dans *RIASA*, XII, 1989 5-48.
- T. L. Shear, 1939 : T. L. Shear, *The Campaign of 1938*, dans *Hesperia*, 8, 1939, p. 201-246.
- T. L. Shear Jr, 1984 : T. L. Shear Jr, *The Athenian Agora : excavations of 1980-1982*, dans *Hesperia*, 53, 1984, p. 1-57.
- E. Simon, 1997 : E. Simon, *Sentiment religieux et vision de la mort chez les Etrusques dans les derniers siècles de leur histoire*, dans F. Gautier, D. Briquel, (éd.), *Les Etrusques. Les plus religieux des hommes. Etat de la recherche sur la religion étrusque* (Actes du colloque international, Galeries nationales du Grand Palais, 17-18-19 novembre 1992), Paris, 1997, p. 449-457.
- R. Sorel, 2005 : R. Sorel, *Hécate*, dans J. Leclant (éd.), *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, 2005, p. 1019-1020.
- D. Soren, 1998 : D. Soren, *Hecate and the Infant Cemetery at Poggio Gramignano*, dans D.S. Soren, N. Soren (éd.), *Excavations of a Roman Villa and Late Infant Cemetery near Lugnano in Teverina, Italy*, Rome, 1998, p. 619-632.
- D. Soren, T. Fenton, W. Birkby, 1998 : D. Soren, T. Fenton, W. Birkby, *The Infant Cemetery at Poggio Gramignano : Description and Analysis*, dans D. S. Soren, N. Soren (éd.), *Excavations of a Roman Villa and Late Infant Cemetery near Lugnano in Teverina, Italy*, Rome, 1998, p. 477-530.
- C. Sorrentino, 1981 : C. Sorrentino, *La fauna*, dans E. K. Berggren (éd.), *San Giovenale, Excavations in area B, 1957-1960*, dans *ActaInstRomSue* 4, 26 : II 4 (1981), p. 85-86.

- S. Steingraber, 1992 : S. Steingraber, *Etruskische Monumental-cippi*, dans *Miscellanea etrusca e italica in onore di M. Pallottino*, Rome, 1992 (=ArchClass, 43, 1991 [1992]), p. 1079-1102.
- S. Steingraber, 1997 : S. Steingraber, *Le culte des morts et les monuments de pierre des nécropoles étrusques*, dans F. Gautier, D. Briquel, (éd.), *Les Etrusques. Les plus religieux des hommes. État de la recherche sur la religion étrusque* (Actes du colloque international, Galeries nationales du Grand Palais, 17-18-19 novembre 1992), Paris, 1997, p. 97-116.
- Storia del Mezzogiorno*, 1991 : *Storia del Mezzogiorno*, I, 1, *Il Mezzogiorno antico*, Naples, 1991, p. 237-300.
- S. Sublimi Saponetti, 1991 : S. Sublimi Saponetti, *Appendice, I resti animali di Gravetta (Lavello PZ)*, dans M. Tagliente, M. P. Fresa, A. Bottini, *Relazione sull'area daunio-lucana e sul santuario di Lavello*, dans *Comunità indigene e problemi della romanizzazione nell'Italia centro-meridionale, IV-III sec. a. C.*, Actes du colloque international, Rome 1990, Rome, 1991, p. 105-108.
- E. Tabelaing, 1932 : E. Tabelaing, *Mater Larum. Zum Wesen der Larensreligion*, *Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike*, I, 1932.
- A. Tagliacozzo, 1989 : A. Tagliacozzo, *Annali dei resti faunistici dell'area sacra di S. Omobono*, dans *Il viver quotidiano in Roma arcaica. Materiali degli scavi del Tempio Arcaico nell'area sacra di S. Omobono*, Roma, 1989, p. 65-69.
- M. Tagliente, M. P. Fresa, A. Bottini, 1991 : M. Tagliente, M. P. Fresa, A. Bottini, *Relazione sull'area daunio-lucana e sul santuario di Lavello*, dans *Comunità indigene e problemi della romanizzazione nell'Italia centro-meridionale, IV-III sec. a. C.*, Actes du colloque international, Rome 1990, Rome, 1991, p. 93-104.
- Thesaurus : Thesaurus cultus et rituum antiquorum (ThesCRA). I. Processions. - Sacrifices. - Libations. - Fumigations. - Dedications*, [éd. par le J. Paul Getty Museum et la Fondation pour le Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, LIMC].- Los Angeles : The J. Paul Getty Museum, 2004.
- M. Torelli, 2000 : M. Torelli, *La religione etrusca*, dans *Gli Etruschi*, Milan, 2000, p. 273-289.
- J. M. C. Toynbee, 1973 : J. M. C. Toynbee, *Animals in Roman Life and Art*, Londres, 1973.
- A. D. Trendall, 1987 : A. D. Trendall, *The Red-Figured Vases of Paestum*, Rome, 1987.
- N. Turchi, 1939 : N. Turchi, *La Religione di Roma antica*, Bologne, 1939.
- J. Untermann, 2000 : J. Untermann, *Wörterbuch des Oskisch-Umbrischen*, Heidelberg, 2000.
- W. van Andringa, S. Lepetz, 2003 : W. van Andringa, S. Lepetz, *Le ossa animali nei santuari : per un'archeologia del sacrificio*, dans O. de Cazanove, J. Scheid (éd.), *Sanctuaires et Sources dans l'Antiquité*, Naples, 2003, p. 85-96.
- L. B. van der Meer, 1987 : L. B. van der Meer, *The Bronze Liver of Piacenza. Analysis of a Polytheistic Structure*, Amsterdam, 1987.
- J.-P. Vernant, *Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs*, dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965, p. 157-201.
- E. Vetter, 1953 : E. Vetter, *Handbuch der italischen Dialekte. Band I*, Heidelberg, 1953.
- P. Veyne, 1976 : P. Veyne, *L'Inventaire des différences*, Paris, 1976.
- P. Vidal-Naquet, 1991 : P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir*, Paris, 1991.
- W. Warde Fowler, 1925 : W. Warde Fowler, *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, Londres, 1925.
- G. Wissowa, 1912 : G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, Munich, 1912.

- G. Wissowa, *Römische Sagen*, dans *Gesammelte Abhandlungen*, Munich, 1904, p. 129-143.
- N. J. Zagarianis, 1975 : N. J. Zagarianis, *Sacrifices de chiens dans l'Antiquité classique*, dans *Platon*, 1975, 27, p. 322-329.
- N. J. Zagarianis, 1980-1981 : N. J. Zagarianis, *Le chien dans la mythologie et la littérature gréco-latines*, dans *Platon*, 32-33, 1980-1981, p. 32-33, 52-87.
- P. Zancani Montuoro, 1937 : P. Zancani Montuoro, *Heraion alla foce del Sele*, dans *Notizie degli Scavi* 13, 1937, p. 299-301.
- P. Zancani Montuoro, U. Zanotti Bianco, 1951 : P. Zancani Montuoro, *Heraion alla foce del Sele. I. Il santuario, il tempio della dea, rilievi figurati vari*, Rome, 1951.