



HAL
open science

La lex sacra: une loi contre la malédiction? Pratiques magiques à Sélinonte au Ve siècle av. J.-C.

Sophie Bouffier

► **To cite this version:**

Sophie Bouffier. La lex sacra: une loi contre la malédiction? Pratiques magiques à Sélinonte au Ve siècle av. J.-C.. A cura di Alessandro Iannucci, Federicomaria Muccioli e Matteo Zaccarini. LA CITTÀ INQUIETA. Selinunte tra lex sacra e defixiones., 2, Mimesis, pp.241-260, 2015, Diadema, 9788857534497. hal-01471072

HAL Id: hal-01471072

<https://hal.science/hal-01471072>

Submitted on 28 Feb 2017

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.

In un'epoca in cui si impone sempre più la necessità di una 'global history' e di un sapere critico aperto alle intersezioni tra culture altre, è ormai fuorviante una cesura tra storia antica e storia orientale, frutto di superati pregiudizi accademici. Sulla base di questa convinzione e con l'intento di promuovere un proficuo dialogo scientifico tra studiosi provenienti da diverse formazioni, nasce Diádema. La collana raccoglie contributi, di singoli autori e miscellanei, dedicati allo studio di singole tematiche e di argomenti di più ampio respiro.

Collana di Studi di Storia Antica e Orientale
diretta da *Antonio Panaino* e *Federicomaria Muccioli*

COMITATO SCIENTIFICO

Altay Coşkun (University of Waterloo, Ontario)

Edward Dąbrowa (Jagiellonian University, Kraków)

Yuri Stoyanov (University of London)

Giusto Traina (Université Paris IV: Paris-Sorbonne)

I testi pubblicati sono sottoposti a un processo di *peer review*

LA CITTÀ INQUIETA

Selinunte tra *lex sacra* e *defixiones*

A cura di
Alessandro Iannucci,
Federicomaria Muccioli e Matteo Zaccarini

Questo volume è stato pubblicato con il contributo del Dipartimento di Beni Culturali dell'Alma Mater Studiorum, Università di Bologna

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Diádema*, n. 2
Isbn: 9788857534497

© 2015 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383
Fax: +39 02 89403935

In copertina: particolare della colonna A della *lex sacra* di Selinunte (rielaborazione fotografica di F. Taverni)

INDICE

Premessa	7
ALESSANDRO IANNUCCI – FEDERICOMARIA MUCCIOLI <i>La città inquieta. Note introduttive a un nuovo libro su Selinunte</i>	9
ENRICO ACQUARO – GIULIANA PANTALEO – PAOLA DE VITA <i>La Selinunte di Cartagine</i>	31
STEFANIA DE VIDO <i>I travagli dell'aristocrazia</i>	45
ADRIAN ROBU <i>Sélinonte et les deux Mégara. Considérations autour de l'héritage de la métropole</i>	79
FEDERICA CORDANO <i>Le famiglie di Selinunte</i>	97
CATERINA GRECO – VALERIA TARDO <i>Per una rilettura dei santuari di Selinunte. Paesaggio del sacro e ritualità lungo il fiume Modione</i>	105
ROY D. KOTANSKY <i>The lex sacra from Selinous. Introduction, translation and notes</i>	127
ALESSIA DIMARTINO <i>La lex sacra di Selinunte. Analisi paleografica e prospettive storico-religiose di una laminetta iscritta</i>	135
JAN-MATHIEU CARBON <i>Rereading the ritual tablet from Selinous</i>	165

STELLA GEORGOUDI <i>Réflexions sur des sacrifices et des purifications dans la 'loi sacrée' de Sélinonte</i>	205
SOPHIE BOUFFIER <i>La lex sacra: une loi contre la malédiction? Pratiques magiques à Sélinonte au V^e siècle av. J.-C.</i>	241
FEDERICOMARIA MUCCIOLI <i>Diventare un dio a Selinunte? Empedocle e la bonifica/purificazione della città</i>	261
LUCA BETTARINI <i>Selinunte tra madrepatria e mondo coloniale. La testimonianza della lingua delle defixiones</i>	285
Appendice 1. <i>La lex sacra di Selinunte. Trascrizione e traduzioni a cura di Matteo Zaccarini</i>	299
Appendice 2. <i>La lex sacra di Selinunte. Rielaborazioni fotografiche a cura di Federico Taverni</i>	307
Abbreviazioni	313
Bibliografia	315

SOPHIE BOUFFIER

LA *LEX SACRA*:
UNE LOI CONTRE LA MALÉDICTION?
Pratiques magiques à Sélinonte au V^e siècle av. J.-C.*

D'un côté, une loi sacrée à deux volets et datée de la première moitié du V^e siècle av. J.-C., de l'autre, une trentaine de tablettes de malédiction dont la datation s'échelonne entre le milieu du VI^e siècle et la fin du V^e siècle av. J.-C.: quel est l'intérêt de comparer ces documents qui présentent apparemment plus de différences que d'analogies? Les éditeurs de la dite *lex sacra* de Sélinonte ont d'emblée posé le parallèle sans l'exploiter: «One of the purposes of the new *lex sacra*, we believe, was to deal with comparable miasmas arising from deaths and perhaps from ineffective funerary rites for those dead (cf. the miaroi *Tritopatores* of column A) and to provide ritual cleansing from the pollution for hostile spirits (column B), similar to those instigated by curse tablets. While curse tablets are not mentioned in the *lex sacra*, their quantity at Selinus, and in particular in the 'Campo di stele', suggests that the deliberate manipulation of miasma by means of them may have been one of the reasons why the law was written» (JJK, 131). Cette contribution veut précisément interroger les éventuels rapports entre ces deux textes, rares dans la littérature épigraphique du monde grec et opportunément mis au jour dans la cité sicilote.

1. *Deux catégories de textes apparemment sans lien*

Des objets de nature différente

Le document qui a fait l'objet du colloque de Ravenne (décembre 2011) et du présent ouvrage est une loi sacrée, abondamment étudiée depuis sa ré-

* Sophie Bouffier, Aix Marseille Université, CNRS, Ministère de la Culture et de la Communication, CCJ UMR 7299, 13094, Aix en Provence, France.

vélation au public en 1993¹. Aussi ne retiendrai-je aujourd'hui que les éléments les plus intéressants dans le contexte d'une mise en parallèle avec les tablettes de malédiction (voir la traduction française adoptée en annexe). Cette tablette en plomb, l'une des plus grandes découvertes dans le monde grec jusqu'à présent (env. 60cm de hauteur; 23cm de largeur), a livré 37 lignes d'un texte rédigé, semble-t-il, par trois mains différentes et organisé sur deux colonnes disposées tête-bêche et recto-verso. La première colonne, intitulée A, dresse l'inventaire détaillé de sacrifices en l'honneur de divinités chthoniennes de statuts divers. Outre la précieuse – car rare – référence à des cultes coloniaux et la description du rituel utilisé, l'identité des sacrifiants a donné naissance à un débat encore ouvert: s'agissait-il d'un culte célébré par la collectivité (Clinton 1996; Curti – Van Bremen 1999; Georgoudi 2001)? ou par des groupes gentiles identifiés par l'expression «ceux qui ont la même huche», donc qui partagent le même pain et sont de la même maisonnée (JJK; Dubois 2003)? La colonne B décrit une procédure de purification relative à une affaire criminelle qui peut être mise en parallèle avec les textes des *defixiones* et qui à première vue, semble indépendante des cultes de la colonne A, sauf si l'on met en relation les deux procédures décrites ici avec les pratiques gentiles et familiales de la cité sélinontine. Les ancêtres purs ou impurs de la colonne A sont peut-être à mettre en liaison avec les esprits vengeurs de la colonne B (Dimartino 2003). En effet, la colonne B indique la procédure à suivre lorsqu'un individu est poursuivi par des *elasteroi*, des esprits vengeurs, étrangers/hôtes ou parents. Des lacunes de la tablette rendent le texte difficile à déchiffrer, notamment en ce qui concerne les acteurs de la procédure: outre l'esprit vengeur et sa victime, on hésite sur la présence d'une tierce personne qui se poserait comme intermédiaire, représentante de la cité ou de la famille; si tel est le cas, laquelle? celle de l'esprit vengeur ou celle de la victime? cette personne accomplirait une partie (mais laquelle?) des rites de purification et de réconciliation. Car la colonne B concerne avant tout un acte de réintégration dans une communauté, qu'elle soit civique ou familiale. Au terme de la cérémonie décrite, le coupable purifié est de nouveau accepté dans la vie sociale sélinontine.

Le deuxième groupe de documents est un corpus de tablettes de malédiction en plomb, de forme majoritairement rectangulaire, rarement ovales, circulaires, quadrangulaires ou triangulaires, et qui ont dû être pliées,

1 Dans une bibliographie déjà pléthorique, discernons la première édition: JJK; puis Dubois 1995; Clinton 1996; North 1996; Dubois 1999; Giuliani 1998; Curti – Van Bremen 1999; Camassa 1999; Burkert 2000; Rausch 2000a; Dimartino 2003; Dobias-Lalou – Dubois 2003; Dubois 2003; Cusumano 2010.

enroulées, et/ou clouées². Sélinonte nous a offert à la fois les premières tablettes de *defixio*, datées du milieu du VI^e siècle av. J.-C., et les plus nombreuses que nous connaissions dans le monde grec (si l'on excepte Athènes). Leur identification comme tablettes de malédiction s'appuie à la fois sur le matériau, le lieu de découverte (contexte funéraire et sanctuaire des divinités chtoniennes), le texte formulaire de certaines d'entre elles, notamment l'usage des verbes *engrapho*, *katagrapho*, («inscrire»), l'*ateleia* / *atelestes* (qui implique l'échec des actions engagées par les personnages maudits) et bien sûr les attaques elles-mêmes.

Pour quelle raison un individu est-il amené à lancer une malédiction sur un autre? Parmi les cinq grandes catégories de malédiction prononcées sur ces tablettes, et répertoriées par Auguste Audollent dès 1904 dans la première synthèse publiée sur le sujet, on n'en trouve qu'une représentée avec certitude à Sélinonte: celle des malédiction judiciaires. Les quatre autres catégories (amoureuses, agonistiques, commerciales et malédiction à l'encontre de criminels) ne sont pas attestées pour l'instant. Une tablette unique vise un malade et veut le maintenir dans un état extrême pour l'empêcher de nuire au commanditaire de la tablette (*IGDS* I, nr. 32 = *CDS*, nr. 17: «Je te maintiens dans la crise fatale de la maladie afin que tu ne puisses atteindre tes objectifs»).

Notre propos concerne donc des documents de nature et de statut différents; document public d'un côté, documents privés de l'autre; document affiché au grand jour d'un côté, même si le contexte de découverte de la *lex sacra*, vendue sur le marché des antiquités, est inconnu; documents cachés au public de l'autre: les tables de malédiction ont été ensevelies dans les sépultures particulières (un quart environ des tablettes ont été découvertes dans la nécropole de Buffa) ou dans le sanctuaire de la *Malophoros* (la moitié environ). Le reste des tablettes est apparu sur le marché et incite donc à penser qu'il s'agit de fouilles clandestines, particulièrement actives à l'intérieur des nécropoles. Le lieu de provenance des deux types de documents a de l'importance pour évaluer leur efficacité. Même si l'on ne connaît pas le lieu d'affichage de la *lex sacra*³, les discussions et hypothèses de restitution concernant l'apparence de la tablette montrent toutes que le document

2 Sur les tablettes de malédiction siciliennes, cf. Curbera 1999; Lopez Jimeno 1991; *IGDS* I; *CDS*; Bouffier 2010.

3 Cf. les discussions sur sa provenance: elle a été attribuée à Sélinonte à partir de critères paléographiques, du dieu évoqué, Zeus *Meilichios* (la tablette ayant probablement été découverte dans son sanctuaire, où se situe le 'Campo di stele'), du 'terrain de Myskos' (anthroponyme attesté sur une stèle funéraire, *IGDS* I, nr. 71).

était visible, qu'il ait été laissé à l'extérieur, sur l'agora, dans le sanctuaire de la *Malophoros* ou ailleurs, ou enfermé dans un lieu public où seuls pouvaient le consulter des individus autorisés, probablement des officiels ou des prêtres (Dimartino 2003). En revanche, les tablettes de malédiction ne pouvaient être déterrées et leur enfouissement assurait leur efficacité. Si on en avait eu connaissance, leur efficience magique se serait évanouie. Fritz Graf, à partir d'un exemple égyptien, souligne les deux raisons qui ont incité le commanditaire à déposer la malédiction gravée sur un anneau dans la tombe d'un individu «décédé avant l'âge», un *aoros*: «le mort servirait de médiateur et d'assistant [...], mais il faudrait également cacher l'anneau car il ne conserverait sa puissance que tant qu'on ne l'aurait pas retrouvé» (1994, 156). Le défunt à peine inhumé assure, par son statut ambigu, à la fois de vivant et de mort, l'interface entre le monde chthonien, où résident les forces obscures, et le monde terrestre, auquel il a appartenu. On ne sait pas si à Sélinonte, on enterrait les tablettes de *defixio* avec des amulettes, figurines ou objets utilisés couramment comme catalyseurs de la malédiction; on connaît des exemples ailleurs, comme cette tombe athénienne du IV^e s. av. J.-C., où un texte de malédiction était gravé sur le couvercle d'une boîte en plomb contenant elle-même une statuette masculine en plomb dont les bras étaient liés dans le dos et qui portait gravé sur la cuisse, le nom de la victime de la malédiction, également nommé parmi les neuf autres personnages visés dans le texte (Graf 1994, 158). En Egypte, c'est une pratique courante que de lier tablette de malédiction et figurine généralement percée d'aiguilles (Graf 1994, 160 ss).

Les deux types de documents offrent ainsi une situation de dépôt et de diffusion d'information complètement différente: dans le cas de la *lex sacra*, c'est en la portant à la connaissance du public qu'on pourra obtenir le succès des actions demandées par le texte. Dans le cas des tablettes de malédiction, le secret est l'une des clefs du succès de l'acte.

Des pratiques religieuses différentes

Les deux formes de documents font référence à des divinités, et révèlent ou confirment la présence de certaines d'entre elles à Sélinonte, mais ce ne sont pas les mêmes.

Dans le cas de la *lex sacra*, seule la colonne A qui liste les sacrifices à faire en l'honneur de divinités est concernée⁴: les bénéficiaires du sacri-

4 Sur les divinités de la *lex sacra*, cf. JJK; Clinton 1996; North 1996; Dubois 1999; Giuliani 1998; Curti – Van Bremen 1999; Scullion 2000; Dimartino 2003; Dubois 2003.

fice principal, cités dans les lignes 8-17, sont Zeus *Eumenes* et les Euménides, déjà connues dans la région par l’anthroponymie (Dubois 2003); Zeus *Meilichios en Mysko*, dans [le terrain]⁵ de Myskos; les *Tritopatores*, ou Trisaïeuls (d’abord les impurs puis les purs). Des sacrifices additionnels doivent être offerts à Zeus *Meilichios en Euthydamo*, dans [le terrain] d’Euthydamos.

En ce qui concerne les tablettes de malédiction, l’invocation à une divinité est plus rare, ce qui distingue les tablettes de Sélinonte des tablettes découvertes ailleurs dans le monde grec. Ainsi, dans l’inventaire donné par John G. Gager (1992, 12), les divinités les plus souvent invoquées sont par ordre hiérarchique: Hermès, Hécate, Coré et Perséphone, Hadès cité aussi sous le nom de Plouton, Gé/Gaia, et finalement Déméter. Parfois on fait appel à Zeus, «tous les dieux et déesses», Chronos, la Mère des Dieux, les Erinyes. À Sélinonte, une seule tablette atteste le recours à une divinité (*CDS*, nr. 23); découverte dans le ‘Campo di stele’ du sanctuaire de la *Malophoros*, elle mentionne, sans surprise, le recours à la Sainte Déesse, identifiée sans aucun doute à Perséphone, logiquement associée à sa mère, Déméter *Malophoros*, et dont le rapport avec la mort permet de maintenir le maudit sous la domination des forces maléfiques de l’au-delà et de lui interdire toute action comme s’il était lui-même mort. Aucune information ne nous permet de savoir si le dépôt de la tablette était accompagné de sacrifices à la déesse. On ne peut que le supposer, à partir de parallèles: c’est le cas d’autres pratiques magiques, comme la cérémonie orchestrée par une certaine Simaitha et relatée dans la 2^{ème} *Idylle* du poète syracusain Théocrite – même s’il faut lire avec recul ce texte littéraire (Charvet – Ozanam 1994, 130-140) –: pour ramener à elle son amant volage, la jeune femme accomplit, en nuit de pleine lune, différents rites: prières à Artémis-Hécate, crémation de substances diverses et fonte de cire, offre de libations inhabituelles et confection de produits magiques. Cet exemple est complété par d’autres textes, en particulier des papyrus égyptiens qui montrent comment on détournait dans ces occasions les offrandes traditionnelles aux dieux pour exciter leur colère contre la victime de la malédiction (Gager 1992, 200-211). La magie opère ainsi une inversion des pratiques culturelles: on sacrifie des animaux rares comme les oiseaux, le coq, l’âne, contrairement aux victimes du culte civique (porc, brebis, vache). Dans le cas de Séli-

5 J’ai préféré rester neutre dans la traduction de cette expression, l’inscription ne précisant pas la nature du lieu de Myskos puis d’Euthydamos. S’agit-il d’un simple espace, d’une parcelle délimitée, d’un enclos, d’un édifice qui serait une maison (le moins probable), un monument funéraire, une chapelle?

nonte, il est évident, même si l'on n'en a pas la preuve, que la fabrication et le dépôt de la tablette de malédiction devaient s'accompagner de rites magiques destinés à assurer l'efficacité de la demande: invocations, prières, libations, aspersions ou fumigations, voire sacrifices.

Là aussi il est difficile d'évaluer les liens religieux entre la *lex sacra* et nos tablettes de malédiction. Nos deux parallèles semblent confirmer ce que les études à la fois antiques et modernes affirment des relations entre religion civique et magie: les deux pratiques auraient été étrangères l'une à l'autre, d'abord parce que les magiciens prétendaient contraindre les dieux, ce qui apparaissait comme une aberration, voire un sacrilège à la religion traditionnelle⁶ (Graf 1994, 34-37). Ensuite parce que les rites magiques s'appuyaient sur des phénomènes d'inversion sacrilèges: inversion des rites sacrificiels, inversion des pratiques traditionnelles, comme l'usage du matronyme pour désigner un individu (alors que dans la cité, on l'appelle par son patronyme), ou l'utilisation de l'écriture rétrograde (Graf 1994, 256-261).

Des acteurs différents

Les deux formes de documents sont également des documents d'origine différente. D'un côté, un document public, issu d'une décision collective. On a suggéré que cet exemplaire de la *lex sacra* soit l'ébauche d'une loi gravée ensuite sur une pierre plus monumentale (JJK): l'hypothèse n'a toutefois pas été retenue en l'absence de parallèle pour Sélinonte. Giuseppe Nenci a même proposé, de manière convaincante, que la tablette de plomb ait été insérée dans un cadre de bois et affichée sur une *kyrbis*, support vertical que l'on pouvait retourner pour lire les deux faces antérieure et postérieure sans se déplacer (Nenci 1994b).

A contrario, les tablettes sont de caractère privé: elles sont commanditées par des individus qui cherchent à régler leurs comptes avec des particuliers qui leur sont hostiles. Comme le suggère Fritz Graf à partir de l'étude des différents exemples de malédiction, «le message du rituel communautaire concerne tout le monde, acteurs et spectateurs, tandis que le message du rituel magique ne concerne que cet acteur isolé qu'est le sorcier» (1994, 237); et d'opposer les rites du *katadesmos* et du serment à partir du célèbre serment des fondateurs de Cyrène: dans un cas, le magicien grave seul le

6 Théorie largement développée par James G. Frazer dans *Le Rameau d'or*, maintes fois réédité depuis la première édition à Londres en 1890, et ses successeurs (Graf 1994, 22-26).

logos dans le plomb en le rendant inaltérable et permanent, tandis qu'il prononce les mots gravés: «(Je maudis) la langue d'Euklès, d'Aristophanès, d'Angeilis, d'Alkiphron et d'Hagestratos. (Je maudis) la langue des alliés d'Euclès et d'Aristophanès et...» (IGDS I, nr. 31 = CDS, nr. 16). Dans l'autre, on prête et on répète un serment qui lie les participants à tout jamais car les acteurs sont liés par la mémoire collective de l'acte collectif. Au contraire, dans le rite de la *defixio*, le magicien ne possède que sa propre mémoire pour garder vivantes les paroles et aussi la pérennité des objets qu'il manipule. Il existe donc une différence fondamentale entre le rite magique et le rite de la religion civique: l'isolement du magicien, qui ne fond pas les figurines, mais qui les attache, les cloue pour les fixer et les immobiliser, les dépose dans la terre des sanctuaires ou des tombes. Cet isolement dans l'exécution du rite oppose le commanditaire de la malédiction au rite communautaire de la religion civique, exécuté en groupe ou dans le cadre des mystères.

2. *Quels liens établir alors entre la lex sacra et les tablettes de malédiction?*

Malgré les différences, et hormis le matériau, le plomb, utilisé pour les deux documents, et qui n'a pas grande signification *per se*⁷, les pratiques et recommandations reportées de part et d'autre peuvent être mises en rapport, comme le proposaient déjà les éditeurs de la *lex sacra*.

Les différents textes semblent d'abord avoir été conçus dans des contextes de crise: crise socio-politique de la communauté sélinontine, comme on l'a relevé pour la *lex sacra* dès sa première édition (JJK); crise individuelle dans un contexte d'incertitude vraisemblablement judiciaire pour les commanditaires des tablettes de malédiction (Bouffier 2010). Mais ces deux types de crise devaient se rejoindre dans les vicissitudes de la cité aristocratique que semble avoir été Sélinonte au milieu du V^e siècle av. J.-C. Le fait que les tablettes de malédiction aient été déposées pour enrayer l'action judiciaire d'un adversaire témoigne de la présence de conflits entre les différents *gene* de la cité, qui pouvaient amener à la *stasis* (voir De Vido, *supra*) ou être conjurés par le recours à la magie pour enrayer le pouvoir politique et judiciaire de la famille adverse.

7 Comme Jaime Curbera, je ne pense pas en effet qu'il faille mettre ce matériau, relativement courant pour les témoignages épigraphiques en Sicile, en rapport avec la magie (1999, 161).

Ils ont également un rapport étroit avec la souillure. Les tablettes de malédiction ont pour objectif d'amener la souillure sur des individus, voire sur leur descendance, tandis que la colonne A de la *lex sacra* établit un parallèle entre des ancêtres souillés et des ancêtres purs et que la colonne B décrit une procédure de purification pour l'individu coupable d'un crime dont on ne connaît pas la teneur, mais qui a paru suffisamment grave aux autorités pour qu'on légifère sur son cas. Qu'il s'agisse d'un calendrier religieux, dont nous n'aurions conservé que des bribes, et qui mentionnerait un ensemble de sacrifices à réaliser selon les cas (les deux colonnes seraient donc indépendantes l'une de l'autre), ou d'une double procédure impliquant deux étapes d'un même rituel (Dimartino 2003), cela n'a pas d'importance dans notre propos. En outre, la limite est parfois tenue entre la magie et la religion: celles-ci sont les deux volets d'une demande personnelle ou publique qui scelle un contact privilégié avec les dieux. Dans certains cas, les prêtres sont également des magiciens, tel le Chrysès de l'*Illiade* ou le Tirésias de Sophocle (*Edipe Roi*, 387). Les formules de malédiction peuvent présenter le même caractère pieux que les prières les plus traditionnelles: la tablette CDS, nr. 23 en est un exemple. Si dans certaines cités antiques (Platon, *République* 364b), on condamne, voire on interdit l'usage des incantations et pratiques magiques, c'est parce qu'elles sont susceptibles de menacer la sécurité publique et que la collectivité n'aurait aucune prise sur elles.

Dans les deux cas aussi, les divinités invoquées ou associées à la pratique sont des divinités chtoniennes, qui ont un lien avec l'au-delà et avec l'occulte, qu'il s'agisse de Zeus *Eumenes* et des Euménides, de Zeus *Meilichios*, des *Tritopatores* purs et impurs, ou d'*Elasteros* dans la loi sacrée; de la Sainte Déesse dans les tablettes de malédiction. La forme des sacrifices préconisés dans les deux colonnes souligne l'aspect chtonien du culte à tous les dieux invoqués: holocauste d'une partie des victimes dans la colonne A, libation de vin dans le sol, ici plus précisément dans la tombe, dans la colonne A, orientation de l'égorgeement en direction de la terre pour la colonne B. Dans les deux cas, comme on l'a déjà souligné (Graf 1994, 259), «La recherche du contact avec les divinités infernales et les morts, c'est-à-dire ce mouvement vers le bas, constitue toujours une inversion radicale, aussi bien dans le cadre de la religion civique des cités grecques que dans celui de la magie».

Les différents acteurs de la loi sacrée sont peut-être les mêmes que ceux que désignent nommément ou non les tablettes de malédiction. Il faut ici reprendre les individus invoqués dans la colonne B qui présente des diffi-

cultés d'interprétation en raison de l'emploi de deux termes, inusités dans la littérature et l'épigraphie, *elasteros* (l. 1, 9, 12) et *outorektas* (l. 9): ce sont les deux personnages concernés par la purification. Je ne reprendrai pas, par manque de place, les diverses traductions et lectures faites depuis l'édition de cette loi. La plupart des exégètes modernes suggèrent que la purification concerne un seul individu, probablement un assassin, à travers une série de cas particuliers⁸. L'individu de la première ligne serait analogue à l'*outorektas* de la l. 9. Il pourra être libéré ou se libérer des *elasteroi*, équivalent des *alastores*, que certains commentateurs ont assimilés aux Érinées; et cela, s'il accomplit une succession de rites après avoir proclamé son intention de se purifier ou si on les exécute pour lui: est donné alors un premier ensemble de rites dans le cadre privé, un deuxième dans le cadre public. Outre la question de l'identification et du crime de ce coupable, on doit se demander également qui accompagne sa réintégration dans la communauté, familiale ou civique: s'agit-il de sa victime, en cas de dommage réparable? s'agit-il d'un parent du mort s'il s'agit d'un assassin (Dubois 2003)? du coupable lui-même? d'une personne nommée par la communauté? Le passage des *Lois* de Platon (9.865d), maintes fois rappelé par les commentateurs de la loi, permet d'éclairer le contexte dans lequel s'opèrent certains rites de réintégration du coupable et d'en rapprocher la procédure de la *lex sacra*: «Aussi faut-il que le meurtrier se retire devant sa victime pendant toutes les saisons successives d'une année et quitte tous les lieux où il était chez lui en quelque endroit de sa patrie que ce puisse être. Si le coupable se soumet volontairement à cette loi, le plus proche parent du mort qui aura observé son obéissance sur tous ces points, lui pardonnera, fera la paix avec lui, et agira ainsi en toute convenance.» Walter Burkert insiste sur le fait que les tabous énumérés dans le texte sont propres au rituel de purification d'un assassin: le sacrifice d'un porcelet, les interdictions faites à l'individu impur (il n'a pas droit de se voir adresser la parole, ni de prendre de la nourriture ni de dormir où il veut) dont il va être délivré dans le rite prescrit. La plupart des commentateurs s'appuient sur les mêmes parallèles: les *Euménides* d'Eschyle⁹, la loi cathartique de Cyrène (Dobias-Lalou – Dubois 2007), la coutume athénienne des Eupatrides sur la purification des suppliants¹⁰. Laurent

8 Voir les références données note 1.

9 448-452: «La loi est que le criminel se taise jusqu'à ce qu'un jeune animal égorgé l'ensanglante en purification du sang versé. Je me suis purifié depuis longtemps dans diverses maisons, sur tous les chemins de terre et d'eau».

10 Athénée 9.409f-410b = *FGrHist* 356 F 1: «Ensuite après t'être rincé toi-même, prends de l'eau et procède à la purification: rince le sang qui se trouve sur celui qui

Dubois en 1995 (1995b) et Alessandro Giuliani en 1998 ont contesté cette lecture et donné une lecture différente de l'*anthropos* de la première ligne et de l'*outorrektas*. Pour eux, il est difficile d'imaginer la purification d'un homicide, à plus forte raison s'il s'agit du meurtre d'un citoyen sélinontin, en dehors de l'intervention de la cité, qui n'apparaît ici que par l'action législatrice. Le parallèle avec la loi de Cyrène indique que le suppliant meurtrier est amené auprès des autorités et que tout au long des étapes de la purification, la cité est présente à travers ses citoyens et son espace public (la grand-rue). Or à Sélinonte, à l'exception du sacrifice final sur l'autel public qui clôt la cérémonie de purification, aucun représentant de la cité n'est présent. La lecture de Laurent Dubois et Alessandro Giuliani a été globalement refusée, notamment par Walter Burkert (2000), au motif que la cité ne s'inquiète pas de la souillure privée. Mais on sait aussi que lorsqu'un individu est coupable de souillure, il met toute la communauté en péril, comme le souligne l'exemple emblématique d'Œdipe.

Deuxième problème: qui accomplit les rites de purification? S'agit-il du demandeur lui-même ou d'un hôte acceptant de le réintégrer dans la société? Tout dépend de l'interprétation que l'on donne aux deux termes déjà évoqués: *elasteros* et *outorektas* et de la lecture que l'on fait de la première ligne du texte B, très lacunaire. Derrière *anthropos*, on trouve une lacune, puis est lisible un -t- et de nouveau une lacune avant que l'on puisse restituer avec une relative certitude *elasteron apokathairesthai*. Depuis les éditeurs de la tablette, on a considéré que l'homme en question était un *outorektas*, en invoquant l'association d' *elastero apokathairetai* et d' *outorektas* à la ligne 9. Le terme d'*outorektas* a été généralement assimilé au terme *autorrektas* et traduit par «homicide»¹¹, car il s'agit d'un hapax induisant un acte «qu'on accomplit soi-même»¹². Les partisans de cette traduction s'appuient sur le sacrifice du porcelet, animal consacré en cas de souillure provoquée par un décès, et sur la lourdeur de la procédure mise en place pour cette purification. L'intervention répétée d'*elasteroi* dans les différents cas de souillure en serait une autre preuve.

Il me semble que l'on peut proposer une autre lecture de cette ligne 1 et introduire le mot d'*iketias*, forme dorienne d'*iketias*, suppliant, entre *anthropos* et *elasteron*, et qui est en même temps plus neutre que *outorektas*. En effet, la colonne B traite deux cas de purification: l. 1-7; l'individu

se purifie et ensuite, après avoir retiré l'eau du rinçage, verse au même endroit»; cf. *FGrHist* 323 F 14.

11 JJK; Burkert 2000; Dimartino 2003.

12 En dernier lieu, discussion dans Dubois 2007.

cherche à se purifier des esprits vengeurs, sans précision; l. 8-12: l'individu cherche à se purifier d'esprits vengeurs déterminés: un hôte/étranger, un parent, un esprit qui se fait entendre ou qui apparaît, allusion probable à des voix ou des hallucinations qui hanteraient l'individu. Il doit le faire comme l'*outorektas*. Le parallèle avec la loi de Cyrène peut être repris ici. Dans ce cas-là, on liste trois catégories de suppliants: le suppliant étranger¹³, le deuxième suppliant, qui aurait failli à ses obligations et de ce fait serait frappé de souillure, le troisième suppliant meurtrier dans sa propre famille. Pourquoi ne pas envisager que la loi de Sélinonte énumère elle aussi, différentes catégories de suppliants? une catégorie de souillure moins grave qu'il suffit de traiter par la procédure citée l. 1-6; une catégorie de souillure plus grave qui suppose un acte criminel de la part du suppliant, voire un meurtre perpétré sur un étranger, ou plus impie encore, un hôte ou un parent. Dans ce cas-là, la souillure est trop lourde pour être traitée dans le privé et l'impétrant doit faire un sacrifice sur l'autel public. La cité interviendrait alors pour rétablir l'ordre dans une situation de crise menaçant la sécurité publique. Il me semble en outre que la traduction adoptée par Jameson, Jordan et Kotansky et Alessia Dimartino renforce cette lecture. C'est le suppliant lui-même qui procède aux différents rites de purification: il commence par faire une proclamation *urbi et orbi*, selon une procédure bien précise, pour fixer le moment de la cérémonie, moment qu'il choisit lui-même. Or s'il s'était agi d'un assassin, il est peu probable qu'on lui ait laissé le choix de sa purification. On a voulu dissocier procès civil, qui est l'affaire de la communauté civique, et cérémonie privée; mais la cité grecque ne scinde pas le politique et le religieux, surtout s'il s'agit d'un meurtre. Ensuite une tierce personne, non identifiable à partir du texte, l'accueille en lui offrant l'hospitalité: eau, repas. La mention du sel, plus inhabituelle dans le cadre de la *xenia*, souligne précisément qu'il ne s'agit pas d'une hospitalité 'normale'. L'anormalité de cette hospitalité est marquée par la fin de la cérémonie, sacrifice du porcelet, éloignement de l'autel, marche circulaire. L'offrande du porcelet renvoie aux divinités de la *Malophoros*, Déméter et sa fille Perséphone (Burkert 2005, 317 ss.). Dès lors le suppliant voit sa requête acceptée: rupture du silence à son égard, nourriture et repos là où il le souhaite. Je laisse de côté ici le deuxième cas de purification qui selon moi, ne concerne pas mon propos. Si la procédure n'est pas explicitée, c'est que *la lex sacra* se contente de renvoyer à la législation concernant l'*outorektas*, qu'elle ne répète pas ici, mais qui devait être consignée quelque part: «qu'il se purifie de la même manière

13 Même si la définition de ce suppliant n'est pas aussi claire: cf. Dobias-Lalou 2000.

que l'*outorektas* quand il veut se purifier d'un esprit vengeur». Les lignes 12 et 13 sont alors une adjonction récapitulative des modes de purification des suppliants: *Elasteros* ne désigne pas Zeus, mais n'importe lequel des esprits vengeurs cités dans la Loi Sacrée. Elles précisent en fait le caractère chtonien de ces esprits, par la nécessité de faire couler le sang dans la terre.

Quel peut donc être l'esprit vengeur qui se manifeste dans les lignes 1-6? C'est là qu'on peut reprendre le parallèle avec nos tablettes de malédiction.

3. La loi sacrée de 460 est-elle destinée à purifier les individus frappés par une malédiction?

Si les premières lignes de la colonne B concernent bien n'importe quel type de suppliant, on peut s'interroger sur les raisons pour lesquelles il est poursuivi par un esprit vengeur. Les personnes maudites dans nos tablettes doivent être, si on suit la logique de l'acte magique, poursuivies par des esprits vengeurs, qu'on les appelle *elasteroi* ou autrement, vu qu'on n'a pas de document textuel pour nous donner l'information. Ainsi, par le biais de la divinité, la *Malophoros* ou la Sainte Déesse, ou par celui du défunt auprès duquel on a enterré la tablette, la personne maudite va souffrir de maux au mieux imaginaires, selon le degré de crédibilité qu'on accorde à la pratique magique. Les documents sélinontins nous placent aux deux extrémités de la souillure. Comment dans un premier temps être informé de la malédiction lancée contre soi, vu qu'elle est a priori secrète? Déposée dans une tombe, dans la terre du sanctuaire, ailleurs dans des puits ou le lit de rivières, pour assurer le contact avec le monde de l'au-delà, elle garantit aussi le silence, maintient la victime dans l'ignorance et l'empêche de mettre en œuvre une contre-attaque par le biais de sortilèges défensifs ou de phylactères.

D'un autre côté, celui qui pense être victime d'une malédiction l'est-il réellement? Il pense être dans ce cas-là s'il lui arrive des malheurs en série qui l'incitent à y voir l'action d'un mauvais génie et il est en général averti par un étranger à son entourage. Les anthropologues ont bien mis en valeur le rôle joué par le tiers qui est l'annonciateur et qui va déclencher le recours au désorceleur car la victime de la malédiction ne comprend pas nécessairement ce qui lui arrive.

Comment alors dans un deuxième temps se délivrer de la malédiction proférée par le biais de la *defixio*? L'hypothèse de voir un recours au désorcèlement dans les premières lignes de la colonne B est assez tentante si l'on compare ce rite à celui qu'ont décrit et décrypté les anthropologues pour

certaines sociétés, notamment Jeanne Favret-Saada dans ses études sur le bocage de l'ouest français dans les années 1970 (1977; 2009). L'anthropologue a mené des enquêtes sur des familles qui pensaient être touchées par des pratiques sorcellaires et cherchaient à y remédier par le recours à un désorceleur, désenvoûteur professionnel, après avoir consulté d'abord un médecin, voire un vétérinaire si le malheur touche les bêtes de l'ensorcelé, puis un prêtre, c'est-à-dire la hiérarchie des agents sociaux reconnus comme légitimes, mais en vain.

Ainsi on observe un certain type de pratiques récurrentes:

1. L'importance de la parole: le mot peut déshonorer, détruire socialement et politiquement, voire tuer. En sorcellerie, l'acte c'est le verbe (Favret-Saada 1977) et le langage des tablettes de malédiction atteste cette croyance. Ainsi on peut citer la tablette *IGDS I*, nr. 37 (= *CDS*, nr. 20)¹⁴:

J'inscris le Sélinontin et la langue du Sélinontin de façon qu'elle se trouve rétractée pour qu'ils ne parviennent pas à leurs objectifs. La langue des étrangers de leur partie, je l'inscris de façon qu'elle se trouve rétractée pour qu'ils n'atteignent pas leurs objectifs. J'inscris Timaso et la langue de Timaso de façon qu'elle se trouve rétractée pour qu'ils n'atteignent pas leurs objectifs. J'inscris la Tyrrhénienne et la langue de la Tyrrhénienne de façon qu'elle se trouve rétractée pour qu'aucun d'entre eux n'atteigne ses objectifs.

Le terme de «langue», «glosa», revient à plusieurs reprises dans les inscriptions, la répétition des termes accusatoires étant censée redoubler l'efficacité de la malédiction. Ce renversement de la langue qu'appelle le magicien est clairement un rite d'inversion, courant dans la pratique magique. Pour empêcher les nommés de parler contre le commanditaire de la malédiction, on demande à ce que leur langue se retourne dans leur bouche et donc contre eux. La tablette de Timaso présente même la particularité graphique de bouleverser l'ordre logique de l'écriture. Les lettres sont inscrites en rond comme une langue que l'on enroule dans la bouche, empêchant celle-ci de prononcer les mots qui pourraient aboutir à la victoire de l'adversaire. On observe même deux cas où les mots sont écrits à l'envers (*IGDS I*, nrs. 34, 36), et qui pourraient concrétiser cette pratique de l'inversion magique. Comme Richard Gordon et à sa suite, Jaime Curbera l'avaient souligné, les auteurs de *defixiones* ont cherché à reproduire la forme de textes officiels pour donner plus de poids à leur demande de vengeance: recours à des listes de noms utilisées de manière formulaire, usage régulier d'abréviations comme dans les

14 Cette nomenclature s'appuie sur les publications *IGDS I*; Dubois 1995 et *CDS*.

catalogues et inventaires, organisation typographique analogue aux décrets civiques. Le langage officiel est détourné pour rendre plus efficace la malédiction. Alors que les premières tablettes détaillent l'acte de la malédiction, la plupart de celles qu'on peut dater à partir du milieu du V^e siècle se limitent à lister des noms de personnes vouées à la malédiction (par exemple, *CDS*, nr. 14), accompagnés de leur patronyme, voire de leur matronyme. Ces listes offrent soit une succession de noms cités les uns après les autres, sans ordre particulier¹⁵ ou sont organisées en colonnes délimitées par un trait vertical incisé (comme *CDS*, nr. 14). Le simple fait d'inscrire des noms, voire de les répéter, est une pratique courante dans les rites magiques, et on a souligné l'étroite corrélation, voire l'équivalence symbolique, entre le nom et le personnage qui lui est attaché (Jones 1996). Le nom remplace l'individu. La gravure du nom devait être accompagnée de sa lecture et on devait prononcer le nom maudit en accomplissant un rite magique qu'il ne nous est pas possible d'appréhender par l'existence de la seule tablette. En même temps qu'on prononce le nom de l'adversaire, on devait percer la tablette, ou la tordre ou la plier, en imprimant de manière sympathique l'acte sur la personne visée. L'accusateur n'est jamais nommé ni identifié mais il utilise l'anonymat de la première personne du singulier du verbe au présent, «je retourne la langue».

Le mot peut donc nuire mais il peut aussi désensorceler et exorciser.

Le désenvoûteur prend sur lui cette parole autrefois adressée à son client et la retourne à son émetteur initial, le sorcier. Toujours "l'anormal" est dit se mettre en place après qu'une parole a été proférée et qui n'en finira plus d'insister jusqu'à ce que le désenvoûteur vienne faire écran entre l'émetteur et le récepteur (Favret-Saada, 1977, 25; 2009, 26 ss.).

De ce fait, le silence est lui aussi signifiant: le sorcier n'est jamais nommé car il peut entendre à distance. La magie englobe une conception du monde qui accorde une suprême importance aux actes et où la parole elle-même est un acte aux conséquences incalculables: donc on évite d'en parler ou on reste vague. Le désensorcèlement clôt la crise de sorcellerie et ferme la parole magique définitivement pour ne pas compromettre le désorcèlement et provoquer le sorcier qui pourrait réactiver sa force par le réamorçage de la parole. Or dans notre colonne B, le suppliant garde le silence tant que la purification n'est pas achevée. Ce n'est qu'après l'apaisement, voire le renvoi de l'esprit vengeur, qu'il peut parler norma-

15 Ainsi *IGDS I*, nr. 38 = *CDS*, nr. 23; *IGDS I*, nr. 36 = *CDS*, nr. 24; *IGDS I*, nr. 34 = *CDS*, nr. 25.

lement avec les autres et reprendre une vie normale. On est dans le même cas que l'ensorcelé guéri par le désorceleur.

2. Le désorcèlement implique également un acte libérateur. «Le désorceleur situe son travail dans le domaine du faire» (Favret-Saada 2009, 24-29). On observe effectivement trois rites qui rapprochent la *lex sacra* du domaine de la magie: l'offrande du sel, le sacrifice du porcelet et enfin la marche circulaire qui achève le processus libérateur.

D'abord, l'offrande du sel et le sacrifice du porcelet, les deux rites renvoient l'un à une pratique courante de la magie, l'autre au culte des divinités chtoniennes, en lien avec l'obscur et le secret. Dans les pratiques de désorcèlement, les ensorcelés et leur entourage cherchent à se protéger avec du sel qu'ils mettent dans leur poche lorsqu'ils ont à fixer le malin, qu'ils jettent sur le passage du sorcier une fois qu'il a été identifié. Ici, si l'on accepte l'hypothèse que le suppliant s'adresse à l'esprit vengeur envoyé par celui qui l'a maudit, le sel qu'on lui offre est également un moyen de le mettre à distance. Le porcelet est la victime expiatoire de la magie et des cultes secrets par excellence, que ce soit dans l'Antiquité avec les rites destinés aux déesses d'Eleusis, ou précisément à la *Malophoros* et dans les autres sanctuaires de Déméter thesmophorique connus en Sicile (Hinz, 28-30; 239-243; Di Stefano 2008; Lafon, 2011, 77-86; à Géla, Orlandini 2008, 173-186).

Enfin, la marche circulaire. Dans la colonne B de la *lex sacra*, l'un des acteurs, que ce soit la tierce personne ou le suppliant, procède à une procession circulaire sur laquelle on doit s'interroger; quelle en est la localisation? avait-elle lieu autour de l'autel, autour de l'espace qui entoure l'*oikos* du suppliant? Si l'on suit une lecture magique du rituel, on peut assimiler cet acte à un cernage de l'espace quotidien de la victime. C'est ce que Jeanne Favret-Saada a appelé «faire le tour» (1977, 276 ss), expression utilisée fréquemment dans le bocage de l'ouest français pour désigner des opérations diverses, mais qui prend un sens particulier dans le cadre de la malédiction: faire le tour ou la tournée a alors deux sens: soit que le sorcier cerne les terres et les bâtiments de sa victime posant des charmes aux endroits stratégiques; soit que le désorceleur ou l'ensorcelé fasse le même parcours mais pour déposer des protections magiques, notamment du sel bénit ou des médailles du saint. Il faut délimiter un périmètre d'action qu'il s'agisse dans le cas de la malédiction d'un cernage magique-agressif, dans le cas de celui qui cherche à se libérer d'un cernage magique-défensif. En outre, comme le souligne Jeanne Favret-Saada, dans le bocage, ce que vise un sort c'est le chef de

famille, c'est-à-dire celui qui marque cette famille de son nom. Or les tablettes de malédiction sélinontines nomment précisément les victimes et leur *genos*. Dans le champ de la magie, il existe un espace magique: les personnes et les biens d'un individu font corps avec lui, et sont déclarés ensorcelés même si la victime du sortilège n'a rien et que sa femme est malade:

Quelle que soit la cible atteinte par un sort –tel de ses parents ou de ses biens- celui-ci vise fondamentalement ce que j'ai nommé plus haut la "surface unique" délimitée par le nom du chef de famille, surface dont tous les points sont solidaires en ce qu'ils doivent à ce nom leur inscription. [...] Cette surface unique dont tous les points sont solidaires, convenons de la désigner comme l'*ensemble* défini par le chef de famille et les points qui la constituent comme ses *éléments*. Chaque fois qu'il y a sorcellerie et quel que soit l'acteur invoqué (ensorcelé, désorceleur ou sorcier), c'est cette représentation qui vaut (1977, 218-219).

Si le rite décrit dans ces premières lignes de la colonne B est un rite accompli dans le privé, comme en témoigne l'absence de référence à des représentants de la cité, pourquoi la cité aurait-elle jugé bon de légiférer pour protéger ses citoyens des malédictions? Si les tablettes sont conçues pour limiter l'action politique ou judiciaire de certains citoyens, notamment de chefs de famille, leur existence et leur utilisation entrent dans le domaine public, car la cité est concernée. C'est l'exemple d'Œdipe: la malédiction qui frappe un chef de famille, et se transmet de génération en génération, est un thème bien connu de la littérature grecque (Parker 1983, 191-206). Ainsi dans l'interprétation défendue par Christopher Faraone (1991), l'utilisation de *katadesmoi* est d'abord agonistique: elle est destinée à freiner le pouvoir de rivaux dans le terrain des affaires, du politique ou du judiciaire. Si l'acte induit par la *defixio* est de détruire le prestige social ou politique d'un individu, la cité peut être directement concernée par les attaques lancées contre certains de ses concitoyens. Les victimes peuvent n'avoir commis aucun crime sinon celui de s'opposer au commanditaire de la *defixio* dans le domaine public. Elles sont rivales dans le champ social, économique, voire politique. A Sélinonte, la plupart des *defixiones* connues peuvent être rangées dans la catégorie judiciaire, ce qui renforce l'importance symbolique qu'elles peuvent avoir dans le domaine public, alors que des malédictions dans le domaine amoureux, sportif ou commercial relèvent essentiellement du privé. La grande imprécation de Sélinonte (CDS, nr. 23 = SEG 16, 573) illustre, selon moi, cette situation politique conflictuelle, dans laquelle plusieurs *gene*, ou

patriai, sont impliqués¹⁶ et associés dans la malédiction que lance sur eux le «je» anonyme. On pourrait également reprendre l'exemple de la malédiction portée contre Euklès dans deux tablettes différentes et contemporaines: *CDS*, nrr. 13 et 16¹⁷. Le nom de la victime, qui révèle vraisemblablement son lignage, et la présence d'au moins cinq autres maudits dans les listes¹⁸ rendent convaincante la lecture de Peter Weiss selon lequel ce personnage serait un chef de faction politique, auquel s'attaquerait le commanditaire de la tablette de malédiction. Les individus cités avec lui seraient alors ses clients politiques. On peut interpréter de manière analogue certaines tablettes datées de la même époque: la malédiction est lancée sur trois personnages, Deinias (*CDS*, nrr. 12 et 14), Adeimantos, apparenté à Euklès et Polyklès (*CDS*, nrr. 13 et 26) dans deux tablettes différentes. La chronologie (1^{ère} moitié du 5^e siècle av. J.-C.) n'interdit pas qu'il s'agisse des mêmes individus¹⁹. Les tablettes de malédiction seraient ainsi révélatrices des rapports sociaux à l'intérieur même de la communauté. Les luttes internes à la cité pourraient s'exprimer par des canaux détournés et se déployer dans des pratiques extérieures à la circulation officielle de l'information et à la vie politique de la cité. Aussi la cité jugerait-elle nécessaire d'intervenir par la mise en place de procédures de détournement, parmi lesquelles une loi sacrée consacrée à la purification de la souillure, quelle qu'elle soit.

16 «(1) Apelos le (fils) de Lykinos, je l'inscris auprès de la Sainte Déesse, ainsi que son âme et sa force; et (j')inscris Lykinos, le fils de Halos, et son frère; et ce dernier, (4) auprès de la Sainte Déesse, ce Nauérotos, fils de Halos, et -otylos le (fils) de Tamiras, et leurs fils; et Saris et Apélos et Romis le (fils) de Kailios, auprès de la Sainte Déesse., et leurs fils, et Saris le (fils) de Pyrrhinos et Pyrrhos; (8) ce Pyrrhos, auprès de la Sainte Déesse, et les fils de Rotylos, le (fils) de Pyrrhos, auprès de la Sainte Déesse (je les inscris) et leur force et leurs langues; Plakitas le (fils) de Nannélaïos et Halos le (fils) de Pykeleios, moi j'inscris leur âme (12) auprès de la Sainte Déesse, et aussi leur force; Kadosis le (fils) de Matylaios et Ekotis le (fils) de Magon, j'inscris auprès de la Sainte Déesse leur âme; le fils de Phoinix (fils) de Kailios, je (T) inscris (16) auprès de la Sainte Déesse. — Apelos (fils) de Lykinos, Lykinos (fils) de Pyrrhos, Nannelaios, Ekotis (fils) de Magon, Halos (fils) de Pykeleios, Romis (fils) de Kailios, Apelos le (fils) de Phoinix, Titelos (fils) de Phoinix, Atos (fils) de Naueriadas, Titelos (fils) de Nannelaios, Saris (fils) de Romis» (trad. Masson 1972).

17 *CDS*, nr. 13: «Je maudis Euklès, fils d'Adeimantos, ...»; *CDS*, nr. 16 (= *IGDS* I, nr. 31): «(Je maudis) la langue d'Euklès, d'Aristophanès, d'Angeilis, d'Alkiphrôn et d'Hagestratos. (Je maudis) la langue des alliés d'Euklès et d'Aristophanès».

18 Weiss 1988, vol. 2, 203.

19 Cordano 1992-1993.

La lecture que je propose peut paraître hasardeuse: une loi sacrée qui réglerait différents cas de souillure, de la moins grave (avec une victime apparemment innocente) à la plus grave (des coupables de crimes, voire d'assassinat), et qui entérinerait, voire cautionnerait l'existence de pratiques magiques connues à travers les tablettes de malédiction déposées dans les tombes et le sanctuaire de la *Malophoros*. Mais l'intérêt de la cité grecque était de protéger les intérêts des familles de son corps civique, quelles qu'en soient les procédures et moyens employés. Le recours à des pratiques plus ou moins occultes semble déjà attesté par l'intervention d'Empédocle, presque chamanique, pour peu que l'on y accorde du crédit (Diogène Laërce, *Vie d'Empédocle*). Si l'on reconnaît dans cette loi, une tentative de remise en ordre de la cité menacée, destinée à annuler ou à détourner des rites d'écartement symbolique, particulièrement bien attestés à Sélinonte par rapport au reste de la Sicile, cette législation témoigne d'un climat social spécifique dans le courant du V^e siècle av. J.-C., soit à une époque de croissance intense de la cité, que l'historien et l'archéologue d'aujourd'hui ne peuvent plus guère appréhender que par les réalisations architecturales et urbanistiques.

Annexe

Traduction française de la *lex sacra*²⁰

Colonne A

... en abandonnant... Que ceux qui ont la même huche offrent le sacrifice-
Que la victime du sacrifice soit offerte avant les Kotytia et la trêve, la cinquième année qui est celle où arrive l'Olympiade.

A Zeus Bienveillant (*Eumenes*) et aux Bienveillantes (Euménides) que l'on sacrifie une victime parfaite et à Zeus Doux comme le Miel (*Meilichios*) qui se trouve dans le (terrain, édifice?) de Myskos, une victime parfaite.

Aux Arrière-Grands-Pères (*Tritopatores*) impurs, que l'on sacrifie comme on le fait pour les héros: que l'on verse du vin à travers le toit (de leur tombe?), puis que l'on sacrifie une victime, dont on consume entièrement l'une des neuvièmes parts; qu'accomplissent le sacrifice ceux à qui cela est permis; qu'après avoir pratiqué des aspersion ils procèdent aux onctions. Ensuite, aux *Tritopatores* purs, que l'on sacrifie une victime parfaite, que l'on verse un breuvage miellé, que [l'on dresse] une table et un lit sur lesquels on aura étendu un linge pur; qu'après avoir placé [sur la table] des couronnes d'olivier, des breuvages miellés dans des petites coupes toutes neuves, des gâteaux et des viandes, on procède à l'offrande des prémices, qu'on les consume en entier et qu'on procède aux onctions après avoir installé les petites coupes. Que l'on procède aux sacrifices ancestraux comme on le fait pour les dieux. Qu'au *Meilichios* qui se trouve dans le (terrain, édifice?) d'Euthydamos, on offre un bélier.

Qu'il soit aussi possible de sacrifier une victime l'année d'après. Que l'on porte à l'extérieur les objets civiques consacrés, que l'on installe devant, une table et que l'on brûle en entier une cuisse, les offrandes qui viennent de la table, ainsi que les os. Il est interdit d'emporter les viandes; on invitera qui on veut. Qu'il soit également possible l'année suivante de faire des sacrifices à la maison. Que l'on égorge un bœuf devant les statues... (?) la victime qui convient. Les sacrifices en l'honneur des ancêtres au cours de la troisième année.

20 Traduction par Dubois 2003, remaniée.

Colonne B

Si un individu suppliant veut se purifier des esprits vengeurs, qu'il proclame où il souhaite le faire, quand dans l'année, à quel mois, quel jour il souhaite le faire, en proclamant dans quelle direction, et qu'il se purifie.

Que celui qui accueille cet individu lui donne de quoi se rincer, lui offre un repas, ainsi que du sel; et qu'après avoir sacrifié un porcelet à Zeus, il s'écarte de lui, et qu'il procède à la procession circulaire.

Que celui qui se purifie puisse alors se voir adresser la parole, prendre de la nourriture et dormir là où il veut.

Si quelqu'un souhaite se purifier de l'esprit vengeur d'un hôte ou d'un membre de sa famille, d'un esprit vengeur qui s'est fait entendre ou dont on a eu la vision, ou de quelque autre que ce soit, qu'il se purifie de la même façon dont se purifie un coupable quand il veut se purifier d'un esprit vengeur.

Qu'après avoir sacrifié une victime parfaite sur l'autel public, il soit considéré comme pur. Qu'après avoir procédé à une délimitation, et à des aspersions d'eau de mer avec un récipient en or, il s'en aille.

Quand on désire faire un sacrifice à un esprit vengeur, qu'on sacrifie comme on sacrifie aux dieux, mais que l'on égorge en direction de la terre.