



**HAL**  
open science

## Surmonter Trasimène (217 av. J.-C.) ou la religion au secours de la République

Jean-Claude Lacam

► **To cite this version:**

Jean-Claude Lacam. Surmonter Trasimène (217 av. J.-C.) ou la religion au secours de la République. Nicole Belayche, Sylvia Estienne. Religion et pouvoir dans le monde romain de la deuxième guerre punique aux Sévères, Presses universitaires de Rennes (PUR), p. 277-294., 2020. hal-03787598

**HAL Id: hal-03787598**

**<https://hal.science/hal-03787598>**

Submitted on 25 Sep 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.

## Surmonter Trasimène (217 av. J.-C.) ou la religion au secours de la République

Le désastre de Trasimène<sup>1</sup>, qui vit périr en moins de trois heures, le 21 juin 217<sup>2</sup>, plus de quinze mille légionnaires romains sous les assauts puniques, est un événement à part entière, au sens où l'entendait Georges Duby dans son avant-propos au *Dimanche de Bouvines* : « c'est parce qu'il fait du bruit, parce qu'il est grossi par les impressions des témoins, par les illusions des historiens, parce qu'on en parle longtemps, parce que son irruption suscite un torrent de discours, que l'événement sensationnel prend son inestimable valeur. Pour ce que, brusquement, il éclaire »<sup>3</sup>.

Événement traumatique majeur pour les témoins qui, tel Fabius Pictor<sup>4</sup>, en ont parfois été partie prenante, constamment réinterprété et reconstruit<sup>5</sup> par les historiens postérieurs, de Polybe à Appien, de Tite-Live<sup>6</sup> à Dion Cassius<sup>7</sup>, il s'est enraciné dans la mémoire collective<sup>8</sup>.

Trasimène fait date, il fait sens surtout : événement heuristique s'il en est, il éclaire la capacité de résilience « des hommes de Mars »<sup>9</sup>, dont la religion est le ressort premier : face à la débâcle interprétée comme l'expression d'une prodigieuse colère divine, les Romains vont opposer un redoutable arsenal rituel<sup>10</sup> capable de mobiliser hommes et dieux pour la sauvegarde de la République.

### Les dieux en colère

#### *La prolifération prodigiale*

À en croire Tite-Live, le début de l'année 217 est marqué par une accumulation de prodiges<sup>11</sup>, d'une variété et d'une intensité jamais connues, dont Plutarque souligne la nouveauté « et la grande étrangeté »<sup>12</sup>.

Les signes les plus impressionnants sont observés en Sicile avec une éclipse partielle du soleil, en Apulie avec la vision de boucliers dans le ciel, à Capène avec l'apparition de deux lunes en plein jour, tandis qu'à Capoue le ciel tout entier s'embrase. Les désordres terrestres sont tout aussi spectaculaires : les armes de soldats s'enflamment spontanément ou se mettent à saigner ; l'eau se teinte de sang à Caeré ; les tablettes des sorts de Faléries rapetissent au point que l'une tombe avec ces mots : « Mars agite sa lance » ; sur la *uia Appia*, les statues de ce même dieu et des loups qui l'accompagnent se couvrent de sueur ; même le règne animal se dérègle : les chèvres se couvrent de laine, une poule se change en coq et un coq en poule<sup>13</sup>. Ces innombrables prodiges témoignent d'un véritable chaos qui frappe les hommes

<sup>1</sup> Sur la bataille de Trasimène, voir G. BRIZZI, *Annibale, strategia e immagine*, Città di Castello, 1984, p. 33-36 ; 143-144 ; Y. LE BOHEC, *Histoire militaire des guerres puniques*, Monaco, 1997, p. 176-180 ; D. B. HOYOS (dir.), *A Companion to the Punic Wars*, Oxford, 2015, p. 244.

<sup>2</sup> Ov., *F.*, VI, 765-768. Sur la date de la bataille, voir J. SEIBERT, *Hannibal*, Darmstadt, 1993, p. 220-221.

<sup>3</sup> G. DUBY, *Le dimanche à Bouvines*, Paris, Folio Histoire, 1985.

<sup>4</sup> Voir B. W. FRIER, *Libri Annales Pontificum Maximorum*, Rome, 1979, p. 236.

<sup>5</sup> Voir A. FARGE, « Penser et définir l'événement en histoire. Approche des situations et des acteurs sociaux », *Terrain*, n° 38, 2002, p. 76 : « l'événement prend [...] tout son sens à partir de la façon dont les individus le perçoivent, l'intériorisent, finissant à travers des expériences très différentes par lui donner un tracé aux contours repérables. Il n'y a pas d'événement sans qu'un sens lui soit offert par sa réception. Il n'y a pas de sens *a priori* d'un événement ».

<sup>6</sup> Sur Tite-Live, l'histoire et la religion, voir B. MINEO, *Tite-Live et l'histoire de Rome*, Paris, 2006 ; J. SCHEID, « Livy and Religion », in B. MINEO (dir.), *A Companion to Livy*, Oxford, 2015, p. 78-89.

<sup>7</sup> Comme sources sur Trasimène, il faudrait ajouter les écrits d'Ennius, L. Coelius Antipater, Cornelius Nepos, Valère Maxime, Frontin, Silius Italicus, Florus, Eutrope, Orose, Augustin : voir A. KUBLER, *La mémoire culturelle de la deuxième guerre punique. Approche historique d'une construction mémorielle à travers les textes de l'Antiquité romaine*, Bâle, 2018, p. 98.

<sup>8</sup> Voir A. KUBLER, *La mémoire culturelle de la deuxième guerre punique*, Bâle, 2018.

<sup>9</sup> Liv. 38,17,18.

<sup>10</sup> Sur l'obstination rituelle des Romains au cours de la guerre d'Hannibal, voir J.-Cl. LACAM, *Variations rituelles. Les pratiques religieuses en Italie centrale et méridionale au temps de la deuxième guerre punique*, Rome, 2010, p. 21-167.

<sup>11</sup> Voir Liv. 22, 1, 8-20 ; Plut., *Fab.* 2 ; Macr., *S.*, 1, 6, 13-14 ; Oros. 4, 15, 1 ; Val.-Max. 1, 6, 5. Sur les prodiges, voir E. DE SAINT-DENIS, « Les énumérations de prodiges dans l'oeuvre de Tite-Live », *Revue de Philologie*, 16, 1942, p. 126-142 ; R. BLOCH, *Les Prodiges dans l'Antiquité classique (Grèce, Étrurie, Rome)*, Paris, 1963 ; B. MACBAIN, *Prodigy and Expiation : A Study in Religion and Politics in Republican Rome*, Bruxelles, 1982 ; S. W. RASMUSSEN, *Public Portents in Republican Rome*, Rome, 2003.

<sup>12</sup> Plut. *Fab.*, 2, 2.

<sup>13</sup> Une tentative de classement peut être réalisée en suivant les distinctions établies dans le *De Divinatione*, I, 97-98 entre les prodiges célestes, les phénomènes terrestres et les manifestations célestes qui atteignent la terre, voir F. GUILLAUMONT, « La

comme les bêtes, les espaces célestes comme la surface terrestre. Particulièrement effrayants, ils révèlent plus encore une rupture franche de la *pax deorum*, de la « paix avec les dieux », en premier lieu avec Jupiter et Mars, les plus souvent cités.

Les lieux concernés sont tout aussi signifiants. Alors qu'habituellement Tite-Live rapporte les prodiges chronologiquement, pour ceux de 217, il se livre à un inventaire géographique qui permet d'insister sur leur ampleur spatiale : il commence par la Sicile et la Sardaigne avant d'en venir à la partie centrale et méridionale de l'Italie. Les cités et territoires mentionnés correspondent à des zones stratégiques à cette date : si aucun prodige rapporté ne provient de l'*ager Gallicus*, désormais sous contrôle punique, ceux des îles touchent des zones où des combats se déroulent depuis l'été 218<sup>14</sup>, notamment au large de Lilybée. Surtout, Hannibal ne cache plus son « intention de rallier aux Carthaginois les Étrusques, comme les Gaulois et les Ligures, de gré ou de force »<sup>15</sup>. Ce n'est donc pas par hasard que Tite-Live cite Préneste comme première cité à connaître des manifestations naturelles alarmantes ; le souvenir de sa trahison passée au temps de la guerre latine a pu susciter l'inquiétude particulière des Romains. Les prodiges observés à Arpi, antique cité d'Apulie prennent, quant à eux, valeur de mauvais pressentiment, en anticipant l'attitude de la cité en 216, quand son dirigeant Dazos abandonne l'alliance romaine<sup>16</sup>. En terre étrusque, les cités de Capène et Caéré, pourtant soumises à Rome depuis longue date, génèrent elles aussi beaucoup d'appréhension, tout comme celle d'Antium en pays volsque, annexée en 338. Plus incertaine encore peut apparaître en région falisque la loyauté de la cité de Faléries, qui n'avait pas hésité à se révolter contre Rome en 241, lors de la première guerre punique. La liste s'achève, de manière délibérément dramatisée, sur la cité perfide par excellence : Capoue qui trahit en 216, dans l'espoir de prendre la tête de l'Italie ; les prodiges apparus au préalable sur la *uia Appia*, qui mène à la Campanie, ne font que renforcer cette menace venue des terres capouanes.

Cet amoncellement de signes monstrueux observés en maints territoires engendre une peur inédite<sup>17</sup>. L'inquiétude atteint son paroxysme quelques semaines plus tard, à la veille de la bataille de Trasimène, quand de nouveaux événements anormaux se produisent : cette fois ils concernent spécifiquement un homme, l'un des deux consuls en titre : alors qu'il vient de donner le signal du combat, Flaminius<sup>18</sup> chute lourdement de sa monture, et une enseigne ne parvient pas à être enlevée de terre ; les officiers eux-mêmes, sont « terrifiés par ce double prodige »<sup>19</sup>.

### *Un coupable idéal*

Rien ne prédestinait ce plébéien et cet *homo novus* à la brillante carrière qu'il réalisa. Tribun de la plèbe en 232, consul en 223, il s'est illustré dans une victoire sur les Insubres. Maître de la cavalerie en 221, il accéda l'année suivante à la prestigieuse censure durant laquelle il fit construire la *uia Flaminia*. Sa réputation militaire lui permit d'être réélu au consulat en 218. La politique qu'il mena durant ses différentes charges fut accusée, par Tite-Live notamment, d'être « populaire », au sens gracquien du terme : il serait entré en conflit avec le sénat pour avoir soutenu la *lex Claudia* et se serait attiré les faveurs de la plèbe par la distribution virgiane de terres fertiles du Picenum et de l'*ager Gallicus*, et l'octroi d'un lieu de spectacle - le cirque qui prit son nom.

---

nature et les prodiges dans la religion et la philosophie romaines », in C. LEVY (dir.), *Le Concept de nature à Rome, La Physique*, Paris, 1996, p. 43-64.

<sup>14</sup> Au lendemain de la bataille de La Trébie, voir Liv. 21, 49.

<sup>15</sup> Liv. 21, 58, 2.

<sup>16</sup> App. *Hann.*, 7, 31.

<sup>17</sup> Plut., *Fab.*, 2, 2. Sur la peur durant la guerre d'Hannibal, voir P. FRANÇOIS, « *Mixtos terrentium pauentiumque clamores*. La peur dans le récit livien de la deuxième guerre punique », in S. COIN-LONGERAY, D. VALLAT (dir.), *Peurs antiques*, Saint-Étienne, 2015, p. 281-300.

<sup>18</sup> Sur Flaminius, voir T. A. DOREY, « Livy and the popular leaders », *Orpheus*, II, 1955, p. 55-58 ; F. CASSOLA, *I gruppi politici romani nel III secolo a. C.*, Trieste, 1962, p. 218, 227-228, 271, 293-302, 378-380 ; R. DEVELIN, « The political Position of C. Flaminius », *Rheinisches Museum für Philologie*, 122, 1979, p. 268-277 ; M. CALTABIANO, « Gaio Flaminio tra innovazione e tradizione », in A. CALBI, G. SUSINI (dir.), *Pro popolo Arimense*, Faenza, 1995, p. 111-128 ; F. CENERINI, « Gaio Flaminio : uomo politico, *homo religiosus* », in A. CALBI, G. SUSINI (dir.), *Pro Popolo Arimense*, Faenza, 1995, p. 129-143 ; R. FEIG VISHNIA, *State, Society and Popular Leaders in Mid-Republican Rome 241-167 BC*, Londres-New York, Routledge, 1996, p. 11-48 ; B. MEIBNER, « Gaius Flaminius – oder : wie ein Außenseiter zum Sündenbock wurde », in K. J. HÖLKESKAMP, E. STEIN-HÖLKESKAMP (dir.), *Von Romulus zu Augustus : große Gestalten der römischen Republik*, Munich, 2000, p. 92-105.

<sup>19</sup> Liv. 22, 3, 12. Aussi Sil. 5, 59-74.

Plus encore que cette réputation de démagogie, les sources retiennent sa désinvolture vis-à-vis de la religion traditionnelle.

L'historien augustéen le dit encore plus crûment : « Ce n'était pas seulement au sénat, mais désormais aux dieux immortels que Flaminius faisait la guerre »<sup>20</sup>. En 223, il avait déjà négligé de prendre en compte l'irrégularité de ses auspices d'entrée de charge. Élu consul une seconde fois, il commet une impiété plus grave encore, lorsqu'il rejoint sa province en dédaignant les rites de départ<sup>21</sup>, c'est-à-dire sans avoir célébré les Fêtes latines, sans avoir prononcé les vœux au Capitole, sans même prendre les auspices. Une fois arrivé à Ariminum, le consul ne s'embarrasse pas plus d'un sacrifice qui tourne mal<sup>22</sup>, au point d'apparaître comme le symbole du personnage sacrilège. À ses risques et périls, Flaminius semble mettre en place de nouveaux rapports entre les hommes et les dieux : « ce n'est pas par des vœux et des prières, mais par le courage et la valeur que l'on doit sortir de là », ose-t-il en direction de ses soldats.

Toutefois, ce portrait brossé par les sources pourrait bien avoir été exagéré. Son éblouissant parcours politique rend peu crédible l'hostilité unanime qui lui aurait été portée. L'accusation d'impiété particulièrement doit être nuancée : les auteurs de tradition polybienne, tel Appien<sup>23</sup> ou Dion Cassius<sup>24</sup>, s'ils font de Flaminius le responsable de la défaite, ne lui attribuent pas d'acte sacrilège. Tite-Live lui-même rappelle que le consul n'était pas totalement indifférent à la chose religieuse en ce qu'il célébra un sacrifice à Ariminum. De tels griefs pourraient avoir été inventés par animosité politique : Flaminius avait déjà dû se démettre de sa charge de *magister equitum* en raison d'un simple cri de souris<sup>25</sup>, et il n'était pas dupe de ces inévitables manipulations : « pensant pour cette raison qu'en invoquant mensongèrement les auspices, ils le retiendraient dans la ville, il feignit un voyage et partit »<sup>26</sup>.

C'est vraisemblablement Fabius Pictor qui est à la source de cette image négative de Flaminius<sup>27</sup> : en le chargeant de tous les maux, il aurait voulu par contraste magnifier l'action de son cousin Quintus Fabius Maximus<sup>28</sup>, en tout cas dédouaner le sénat de sa responsabilité dans la défaite<sup>29</sup>. Noirci à l'excès par une historiographie pro-sénatoriale, Flaminius a sans doute été moins un semeur de discorde qu'un révélateur de divisions au sein de la classe dirigeante. En ce sens, la faillite de Trasimène s'expliquerait moins par l'impiété d'un seul que par d'incessantes querelles intestines.

### *La République en péril*

Si les sacrilèges de Flaminius ont tant inquiété ceux qui les rapportaient, c'est qu'il les accomplissait en tant que magistrat supérieur et qu'à ce titre il ne pouvait qu'attirer le malheur sur l'État tout entier.

Sa propre fin est misérable, comme l'est celle de tout impie châtié par l'implacable vengeance divine<sup>30</sup> : il tombe à Trasimène, abattu par un cavalier insubre<sup>31</sup> puis vraisemblablement décapité selon

---

<sup>20</sup> Liv. 21, 63, 6.

<sup>21</sup> Sur les rites de prise de charge et de départ, voir F. VAN HAEPEREN, « Les rites d'accession au pouvoir des consuls romains : une part intégrante de leur entrée en charge », in J.-M. CAUCHIES et F. VAN HAEPEREN (dir.) *Le pouvoir et ses rites d'accession et de confirmation*, Bruxelles, 2007, p. 31-45 ; F. VAN HAEPEREN, « Auspices d'investiture, loi curiate et légitimité des magistrats romains », *Cahiers Centre Glotz*, 23, 2012, p. 71-112 ; Y. BERTHELET, *Gouverner avec les dieux. Autorité, auspices et pouvoir sous la République romaine et sous Auguste*, Paris, 2015, p. 118-128, 185-200.

<sup>22</sup> Liv. 21, 63, 13-14 : « comme il était en train d'immoler la victime, le veau, déjà frappé, s'échappa des mains des sacrificateurs et éclaboussa de son sang beaucoup de ceux qui se tenaient alentour. [...] La plupart des gens virent là un signe présageant une grande peur ».

<sup>23</sup> App. *Hann.*, 9, 38-10, 44.

<sup>24</sup> Dion Cassius = Zonaras VIII, 25.

<sup>25</sup> Plut. *Marc.* 5, 157.

<sup>26</sup> Liv. 21, 63, 5.

<sup>27</sup> Voir M. CALTABIANO, « Motivi polemici nella tradizione storiografica relativa a C. Flaminio », in M. SORDI (éd.), *I canali della propaganda nel mondo antico*, Milan, 1976, p. 115 ; A. KUBLER, *La mémoire culturelle de la deuxième guerre punique*, p. 251.

<sup>28</sup> Voir M. GELZER, « Römische Politik bei Fabius Pictor », *Hermes*, 68, 1933, p. 129-166.

<sup>29</sup> Voir B. MEIBNER, « Gaius Flaminius... », p. 92-105. Pour CALTABIANO (M. CALTABIANO, « Motivi polemici... », p. 116), l'accusation d'impiété de Flaminius serait l'un des derniers développements de l'opposition patricio-plébéienne.

<sup>30</sup> Leur sort est invariablement le même : Pleminius et ses soldats qui pillent le temple de Proserpine à Locres en 205 s'embrassent dans une folie meurtrière (Liv. 29, 18, 10-12 et 15) ; Fulvius Flaccus qui dérobe les tuiles du temple d'Héra *Lacinia* à Crotona en 173 se suicide, frappé de déraison (Liv. 42, 28, 11-12). Voir J. SCHEID, « Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine », in *Le délit religieux dans la cité antique*, Rome, 1981, p. 117-171.

<sup>31</sup> Liv. 22, 6, 3.

l'usage gaulois, et privé de sépulture. La République paya l'impiété de son consul également au prix fort par « la plus grave défaite que le peuple romain ait subie »<sup>32</sup>.

L'onde de choc se répand rapidement à l'arrière, au cœur de la cité romaine, traumatisant les populations civiles : « à Rome, dès que le désastre fut connu, les habitants se précipitèrent au forum, terriblement inquiets et en proie aux plus vives alarmes »<sup>33</sup>. Il revient au préteur pérégrin de faire du haut des rostrales l'aveu de la défaite à la foule : « ‘‘Nous avons été vaincus dans une grande bataille !’’ La consternation fut telle, que ceux-là même qui avaient assisté au combat [...] furent alors plus sensibles à la grandeur de ce désastre qu'ils ne l'avaient été sur le champ de bataille. [...] Les Romains déploraient leurs malheurs sans mesure, sans réserve »<sup>34</sup>. Le désarroi est avivé par un contexte politique inédit : l'un des deux consuls est mort, l'autre, Servilius, se trouve bloqué à Ariminum.

Alors que le peuple se laisse aller au désespoir, le sénat continue de délibérer sereinement<sup>35</sup> et organise la parade à la crise : « pour remédier à la situation, on recourut à un expédient sorti de l'usage et tombé en désuétude : on désigna un dictateur »<sup>36</sup>. De façon inédite également, en raison de l'absence des consuls, le sénat décide de laisser aux comices centuriates, c'est-à-dire au peuple, le soin d'élire le magistrat extraordinaire et même son maître de cavalerie. Par souci du compromis, le choix se porte sur deux hommes de clans politiques différents : Q. Fabius Maximus Verrucosus et M. Minucius Rufus.

Afin de sauver « Rome et les dieux pénates »<sup>37</sup>, la première mission confiée par le sénat aux deux nouveaux magistrats est de consolider en urgence les vieilles murailles du temps de Servius. Mais très vite, la religion devient la préoccupation prioritaire du nouveau dictateur.

### Faire feu de tout rite

Aux yeux de Fabius Maximus, le désastre subi par les Romains s'explique bien par la « négligence de Flaminius à l'égard des formalités des rites et des auspices plutôt que par sa témérité ou son inexpérience »<sup>38</sup>. Le délit du général fut d'ailleurs assimilé aux autres prodiges qui avaient précédé la bataille et l'ensemble des erreurs fut expié. Sa première action fut de consulter les décevirs. « Ils vinrent au sénat exposer le résultat de leur consultation : le vœu que l'on avait fait à Mars en raison de la guerre n'avait pas été régulier et il fallait le recommencer entièrement avec plus de solennité ; il fallait s'engager à célébrer en l'honneur de Jupiter les Grands Jeux, dédier un temple à Vénus Érycine et un temple à *Mens*, organiser des prières publiques et un lectisterne, promettre un printemps sacré »<sup>39</sup>.

#### *Constantes*

De toute évidence, tout l'arsenal rituel classique des Romains est mobilisé comme il l'avait été pour expier les prodiges du début de l'année 217 quand le sénat avait décidé de sacrifier « des victimes adultes et des animaux à la mamelle », de recommander des « prières publiques », de réaliser des offrandes à Junon, Minerve, Junon *Sospita* ou *Feronia*<sup>40</sup>.

Il s'agit des rituels les plus communément réalisés. Au temps de la deuxième guerre punique, le sacrifice est omniprésent dans le cadre public, rythmant tous les événements politiques et guerriers, comme dans le cadre privé où il scande la vie quotidienne et le travail des champs. Offrir des sacrifices permet de fermer la parenthèse sacrilège de Flaminius, de renouer un contact respectueux avec les dieux, puisque ces rites consacrent, tout au long de leur déroulement, la supériorité et l'immortalité divines, et la soumission des hommes voués à leur destin de mortels<sup>41</sup>.

La prière répond aux mêmes attentes : elle a toujours accompagné les grands moments civiques et guerriers, a continûment scandé les principaux rites publics et privés. Les offrandes de toute nature à

<sup>32</sup> Liv. 22, 7, 1.

<sup>33</sup> Liv. 22, 7, 6.

<sup>34</sup> Pol. 3, 85, 8. Voir aussi Plut. *Fab.*, 3, 4 ; App. *Hann.*, 8 ; Zonaras 8, 25, 11.

<sup>35</sup> Pol. 3, 85, 1-10.

<sup>36</sup> Liv. 22, 8, 6.

<sup>37</sup> Liv. 22, 8, 7.

<sup>38</sup> Liv. 22, 9, 7.

<sup>39</sup> Liv. 22, 9, 9-10.

<sup>40</sup> Liv. 21, 1, 6-10.

<sup>41</sup> Voir J. SCHEID, *La religion des Romains*, Paris, 2019, p. 95 ; J. SCHEID, *Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, 2005, p. 276.

des divinités précisément désignées sont tout aussi classiques, même celles de temples dont la promesse en temps de guerre a toujours été une pratique routinière<sup>42</sup>. Adresser aux divinités des vœux, comme le recommandent les prêtres au lendemain du désastre n'est en rien exceptionnel non plus : aux côtés des promesses régulières, d'autres le sont occasionnellement lors de crises, avec pour but d'obtenir une amélioration de la situation. Enfin, s'est inscrite de longue date dans le paysage rituel romain la célébration de Jeux, sous la forme de courses équestres, de combats individuels et de représentations scéniques, entremêlés de sacrifices et de processions : depuis la fondation des Jeux Romains au début de la République, le nombre de jours dévolus à ces cérémonies n'a cessé de s'accroître avec l'apparition des Jeux funèbres et des Jeux plébéiens au cours du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.

### *Innovations ?*

À côté de ces procurations usuelles, d'autres remèdes peuvent apparaître plus surprenants, novateurs même.

Ainsi, le culte de Saturne, qui passait pour remonter au règne de Tullus Hostilius<sup>43</sup> mais qui est peu attesté au cours des trois premiers siècles de la République, est non seulement réactivé mais profondément transformé au point d'en faire un moment majeur de la vie rituelle romaine : « on fit un sacrifice devant le temple de Saturne à Rome, on ordonna un lectisterne, avec charge pour les sénateurs de dresser le lit de parade, et un repas public ; on célébra Saturne dans toute la ville jour et nuit et on prescrivit à la population de considérer ce jour comme un jour de fête, à tout jamais »<sup>44</sup>. Les originalités y sont nombreuses, en premier lieu dans l'importance inédite qui est accordée aux banquets : ces fêtes saturnales qui commencent par un sacrifice, clairement distingué du lectisterne, s'achèvent par un *convivium publicum*. Macrobe nous apprend par ailleurs que les rites y sont accomplis *Graeco ritu*, c'est-à-dire que le célébrant doit l'accomplir tête découverte<sup>45</sup>. Plus singulières surtout sont la substitution des prêtres par les sénateurs pour l'organisation matérielle du culte et l'injonction faite au peuple de célébrer ces cérémonies tous les ans, sans limite de temps, même une fois la menace punique écartée.

Un rite encore plus surprenant, inédit, figure parmi les procurations recommandées par les décemvirs au dictateur Quintus Fabius Maximus, cette fois après le désastre militaire : il s'agit du *uer sacrum*<sup>46</sup>, du « printemps sacré » qui consiste à promettre de consacrer à une divinité les « produits » d'une période donnée.

Cette pratique est bien connue chez les peuples italiques voisins, utilisée « en cas de grands périls »<sup>47</sup>. Ainsi, pour se délivrer d'une grave épidémie<sup>48</sup>, les Samnites, sur le conseil d'Apollon, auraient voué un *uer sacrum* au dieu Mars (*Mamers*), tandis que les Sabins l'auraient fait<sup>49</sup> lors d'une guerre contre les Ombriens. Selon Festus, les Italiques vouent à la divinité tous les fruits du printemps à venir<sup>50</sup>, voire d'une année tout entière<sup>51</sup>, en réservant aux offrandes humaines un traitement moins cruel, leur expulsion à l'âge adulte se substituant à leur mise à mort immédiate : ainsi, chez les Sabins, une fois

---

<sup>42</sup> Voir A. ZIOLKOWSKI, *The Temples of mid-republican Rome and their historical and topographical Context*, Rome, 1992, p. 312 ; M. ABERSON, *Temples votifs et butin de guerre dans la Rome républicaine*, Rome, 1994.

<sup>43</sup> Denys d'Halicarnasse, 3, 32, 2-4.

<sup>44</sup> Liv. 22, 1, 10.

<sup>45</sup> Macr. S. I, 8, 2. Il s'agit, non pas tant de souligner une influence grecque (le *ritus Graecus* est loin d'être systématique pour les dieux d'origine grecque, voir J. SCHEID, « Nouveau rite et nouvelle piété. Réflexions sur le *ritus Graecus* », in F. GRAF (dir.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert* (1996), Stuttgart-Leipzig, 1998, p. 168-182) que de se situer dans une logique d'inversion qui caractérise l'ensemble des Saturnales, dans « le sens d'un renversement des choses » (D. BRIQUEL, « Jupiter, Saturne et le Capitole. Essai de comparaison indo-européenne », *Revue de l'histoire des religions*, 1981, 198, 2, p. 148).

<sup>46</sup> Sur le *uer sacrum* : J. HEURGON, *Trois Études sur le « uer sacrum »*, Bruxelles, 1957 ; D. BRIQUEL, *Le Regard des autres (Les origines de Rome vues par ses ennemis)*, Besançon, 1997, p. 185-188 ; O. DE CAZANOVE, « Sacrifier les bêtes, consacrer les hommes. Le printemps sacré italique », in S. VERGER (éd.), *Rites et espaces en pays celte et méditerranéen. Étude comparée à partir du sanctuaire d'Acy-Romance*, Rome, 2000, p. 253-276.

<sup>47</sup> Fest. p. 519 L.

<sup>48</sup> Fest. p. 150 L.

<sup>49</sup> Strabon 5, 4, 12.

<sup>50</sup> Fest. p. 519-520 L.

<sup>51</sup> Denys d'Halicarnasse, I, 16.

devenus adultes, les jeunes gens auraient été chassés de la cité et appelés à fonder une colonie, sous la conduite d'un taureau<sup>52</sup>, sacrifié ensuite à Mars.

À Rome, si le « printemps sacré » présente d'indéniables analogies avec les rituel osco-ombriens, il s'est teinté de particularités propres : voué à Jupiter et non à Mars, il exclut radicalement les victimes humaines : il n'est question ni d'immolation humaine, ni de consécration, ni de migration. De plus, seulement quatre espèces animales sont mentionnées (les porcins, les ovins, les bovins et les caprins, c'est-à-dire les victimes sacrificielles habituelles)<sup>53</sup>. Par ces innombrables spécificités, les Romains révèlent combien ce rite courant dans le domaine italique est éloigné de leurs habitudes religieuses : sans doute l'ont-ils emprunté mais ils l'ont tellement adapté et naturalisé qu'ils l'ont « dénaturé »<sup>54</sup>.

Comme pour le champ politique avec le recours à la dictature, « des mesures d'exception » (Polybe) ont bien été prises en matière de religion : des cultes entrés en désuétude sont réactivés, d'autres même sont empruntés mais toujours rigoureusement romanisés, replacés dans l'indépassable *mos maiorum*. Si nouveauté il y a, elle réside surtout dans une mise en scène accrue.

### *Théâtralisation*

Les mesures rituelles édictées à l'issue de la terrible défaite de Trasimène impressionnent avant tout par leur profusion : promesse de Grands Jeux à Jupiter, de temples à Vénus Érycine et à *Mens*, d'une supplication, d'un lectisterne, et même donc d'un printemps sacré. La même pléthore d'offrandes et de sacrifices conséquents, de processions et de vœux peut être observée dans la conjuration des prodiges qui ont précédé la bataille. Une telle abondance marqua sans nul doute la population romaine, et contribua à calmer les angoisses et le sentiment dominant de défaitisme. La même ampleur apparaît dans le sacrifice de trois cent bœufs en l'honneur de Jupiter<sup>55</sup>, mais aussi dans les offrandes destinées aux dieux de la triade capitoline, dont Tite-Live relève complaisamment le coût : « sur la recommandation des prêtres, on décida de fabriquer d'abord un foudre en or de cinquante livres et de l'offrir à Jupiter, de faire des présents en or et en argent à Junon et à Minerve »<sup>56</sup>. Rien n'est trop beau pour les dieux irrités. L'historien augustéen insiste également sur la somptuosité nécessaire de ces célébrations : le vœu à Mars doit être répété « avec plus de magnificence » (*amplius*)<sup>57</sup>. Le désir oppressant d'apaiser les dieux au plus vite pousse en effet les Romains à accomplir des rites splendides, tels les lectisternes<sup>58</sup>, propices aux moments critiques, comme le fut le premier en 399 à la suite d'une dramatique épidémie<sup>59</sup> : deux sont prescrits au début de l'année, l'un en l'honneur de Junon Reine, le second de Saturne. Un nouveau lectisterne - le plus spectaculaire - est réalisé au lendemain de la défaite<sup>60</sup> : dans ce vaste banquet sacrificiel public qui dure trois jours, six lits sont dressés *in conspectu* « bien en vue », sans doute sur le forum<sup>61</sup>, pour accueillir les statues des divinités. Il s'agit de mettre en scène l'hospitalité accordée aux concitoyens immortels<sup>62</sup>, d'énoncer, avec une part de dramatisation et d'ostentation évidentes, la bonne entente retrouvée des Romains avec leurs dieux.

Pour autant, si certains rites prennent un aspect plus éclatant, leur exécution doit répondre, plus que jamais, à une méticulosité extrême.

Au lendemain du désastre de Trasimène, les décemvirs sollicités par le sénat, « sur les moyens d'apaiser les dieux », fournissent une réponse sans appel : « le vœu que l'on avait fait à Mars en raison de la guerre n'avait pas été régulier et il fallait le recommencer entièrement »<sup>63</sup>. Ce serait donc une faute involontaire

---

<sup>52</sup> Strabon, 5, 4, 12. Les Picentins sont guidés par un autre animal de Mars, le pivert et les Hirpins par un loup.

<sup>53</sup> Liv. 22, 10, 3.

<sup>54</sup> D. BRIQUEL, *Le Regard des autres (Les origines de Rome vues par ses ennemis)*, Besançon, 1997, p. 192.

<sup>55</sup> Liv. 22, 10, 7.

<sup>56</sup> Liv. 22, 1, 17.

<sup>57</sup> Liv. 22, 9, 9.

<sup>58</sup> Voir sur les lectisternes à cette époque : M. NOUILHAN, « Les lectisternes républicains », in *Entre hommes et dieux. Lire les polythéismes*, Besançon, 1989, p. 27-41 ; S. ESTIENNE, « Les dieux à table. Lectisternes romains et représentation divine », *Kernos*, 26, 2011, p. 43-57.

<sup>59</sup> Liv. 5, 13, 6-8.

<sup>60</sup> Liv. 22, 10, 9.

<sup>61</sup> Selon H. LE BONNIEC, *Le Culte de Cérès à Rome*, Paris, 1958, p. 361.

<sup>62</sup> S. ESTIENNE, « Les dieux à table », p. 11.

<sup>63</sup> Liv. 22, 9, 9.

dans la formulation de la promesse - un terme mal prononcé, un ordre des mots non respecté - qui aurait provoqué la colère divine. Un semblable scrupule rituel apparaît dans le texte soumis au peuple pour la réalisation du *uer sacrum* : « celui qui le fera, qu'il le fasse quand il voudra et suivant la règle qu'il voudra ; comme il l'aura fait, que ce soit bien fait. Si l'animal qu'il faut sacrifier meurt, qu'il soit tenu pour non consacré, et que ce ne soit pas là une faute religieuse ; si quelqu'un le tue ou le fait périr, sans le savoir consacré, qu'il n'en éprouve pas de dommage [...] ; qu'il ait été sacrifié de nuit ou de jour, par un esclave ou par un homme libre, que cela soit bien fait ». D'infinies précautions sont prises afin que tout sacrifice soit avalisé et que les oublis, les négligences, les erreurs qui pourraient être commises involontairement ne soient pas considérées comme signes d'impiété<sup>64</sup>. La peur traditionnelle de la faute rituelle se fait obsessionnelle en période de crise.

À cette hantise rituelle s'aggrave un souci communautaire accru, une volonté manifeste d'associer dans les rites d'expiation tous les organes institutionnels, toutes les strates sociales et même les divinités les plus nombreuses.

## La République mobilisée

### *Le sénat à la manœuvre*

Au sortir du désastre de Trasimène, un strict partage des responsabilités religieuses se dégage : « Quintus Fabius Maximus [...] convoqua le sénat lors de son entrée en charge ; [...] il obtint qu'on chargeât les décevirs de consulter les Livres Sibyllins [...]. Ils vinrent au sénat exposer le résultat de leur consultation [...]. Le sénat [...] chargea le préteur Marcus Aemilius, sur l'avis du collègue des pontifes, de veiller à l'exécution de ces prescriptions dans les meilleurs délais »<sup>65</sup>. À l'évidence, au plus fort de la crise, le pouvoir décisionnel appartient plus que jamais au sénat, à qui doivent s'adresser les magistrats, même lorsqu'il s'agit de faire appel à l'expertise d'un prêtre : ce sont les *Patres* qui définissent ce qui relève du prodige et déterminent les moyens de le conjurer, jusqu'à décider de l'introduction de divinités. Il revient ensuite aux magistrats d'exécuter les décisions sénatoriales, comme le vœu des temples<sup>66</sup>.

L'urgence ne remet pas en péril la démarche coutumière, cette mécanique bien ordonnée, bien au contraire. Tout autant que dans l'accomplissement des rites, une infinie méticulosité est exigée dans le respect des procédures à suivre, des charges religieuses dévolues aux uns et aux autres.

### *Les citoyens enrôlés*

En cette période de détresse extrême, la participation du corps civique dans son ensemble voire de la population tout entière est expressément requise. L'habituel communautarisme de la religion romaine est plus que jamais célébré et méthodiquement mis en scène.

À la foule qui venait au lendemain de la bataille fiévreusement attendre aux portes le retour d'un père ou d'un fils, répond le flot des habitants accourus en nombre aux sollicitations du préteur chargé d'ordonner des prières publiques : « on vint prier en foule, avec femme et enfants, non seulement de Rome, mais aussi des campagnes où les propriétaires terriens étaient tout aussi intéressés par le sort de l'État »<sup>67</sup>. Les autorités ne se contentent pas de convier aux cérémonies expiatoires tous les citoyens romains et leurs familles, des tribus urbaines et des rustiques, elles vont jusqu'à les associer aux prises de décision en matière de religion : « le grand pontife [...] pensa qu'il fallait avant tout demander l'avis du peuple concernant le printemps sacré : on ne pouvait prononcer le vœu sans que le peuple l'ait décidé »<sup>68</sup>, puisque l'offrande concernait son propre patrimoine.

Une attention toute particulière est portée aux femmes, sans doute parce que, dans l'imaginaire romain, elles sont jugées plus susceptibles de s'abandonner à la peur et de céder à des tentations religieuses dissidentes. Aussi, dès le début de l'année, les autorités ont à cœur d'intégrer matrones et même

---

<sup>64</sup> Liv. 22, 10, 4-7.

<sup>65</sup> Liv. 22, 9, 8.

<sup>66</sup> Les deux *aedes* furent ensuite consacrées en 215 par les mêmes personnages, nommés *duumviri* pour l'occasion : elles se dressèrent l'une à côté de l'autre sur le Capitole (Liv. 23, 31, 9).

<sup>67</sup> Liv. 22, 10, 8.

<sup>68</sup> Liv. 22, 10, 1.



affranchies dans les procurations publiques : « on décida [...] de faire apporter par les matrones, versant chacune autant d'argent qu'elles le pourraient sans se gêner, une offrande à Junon Reine sur l'Aventin ; [...] enfin de faire verser aux affranchies elles-mêmes, pour apporter une offrande à *Feronia*, une cotisation proportionnelle à leurs ressources »<sup>69</sup>. Aucune marge d'initiative, même infime, ne leur est néanmoins laissée : le type d'offrande, les statuts des participantes, les destinataires divines – tout est décidé par le sénat.

Certains rituels se prêtent particulièrement à cette implication populaire. Outre les lectisternes, c'est à ce dessein fédérateur que répond la réforme des Saturnales : il s'agit, alors que les dieux semblent brutalement s'être coupés des hommes, de mettre en scène, par des banquets multiples à travers toute la Cité, un temps de l'entente sociale, de l'hospitalité généreuse<sup>70</sup> : les mortels et les immortels, les sénateurs et les citoyens ordinaires, les hommes libres et les esclaves rejouent « l'Âge d'Or primitif, pendant lequel Saturne a régné sur le Latium, à travers des rituels qui reproduisent la commensalité entre les dieux et les hommes et l'égalité entre les hommes eux-mêmes »<sup>71</sup>.

Dans cette recherche fiévreuse de réconciliation, les Romains privilégient certaines divinités : coutumier des adaptations institutionnelles au gré des circonstances exceptionnelles, le sénat échafaude un panthéon de crise capable de surmonter le traumatisme.

### *Les dieux convoqués*

Aux avant-postes, se tient évidemment Jupiter, le patron de la République romaine et le maître des signes. Dieu du ciel, il est concerné au premier chef par les nombreux prodiges observés avant la bataille<sup>72</sup>. Jupiter *Optimus Maximus* est également la cible privilégiée des impiétés de Flaminius en matière d'auspices. Les fastueux présents en or et en argent qui lui sont adressés, la somme colossale dévolue aux Grands Jeux qui lui sont promis témoignent de l'urgence pour le sénat de retrouver la confiance du dieu du Capitole.

Divinité tout aussi indispensable à dompter et apaiser : Mars. Les armes qui saignent et les soldats foudroyés en Sardaigne, les boucliers apparus dans le ciel d'Arpi ou ses statues qui se couvrent de sueur sur la *uia Appia* révèlent clairement la fureur du dieu guerrier, le premier concerné par les rites d'expiation au lendemain de Trasimène avec la répétition (*instauratio*) de son vœu. Dieu guerrier, Mars est plus encore que cela pour les Romains, dont le destin se confond depuis les origines avec celui de leur divinité tutélaire : il incarne véritablement l'identité romaine dont la survie paraît si compromise.

Junon, enfin, reçoit les plus grands honneurs de la part des autorités comme des matrones, dans sa dimension féminine certes, mais plus encore politique, en tant que Reine de l'Aventin, patronne de la République<sup>73</sup>, placée à la première place aux côtés de Jupiter lors du grandiose lectisterne accordé aux douze grands dieux.

Cette cérémonie spectaculaire obéit à une savante construction théologique, bien différente de celle de 399, quand le péril d'ordre sanitaire concernait autant l'État que les individus et nécessitait d'apaiser en premier lieu l'Apollon *Medicus*, en privé et en public ; en 217, se joue la conservation de la République, qui nécessite la mobilisation au cœur du forum des plus grandes divinités civiques.

Le premier couple unit donc les deux premiers membres souverains de la triade capitoline ; la troisième représentante - Minerve - forme le deuxième couple avec Neptune, dont l'aspect maritime peut sembler

---

<sup>69</sup> Liv. 22, 1, 18.

<sup>70</sup> Comme l'a souligné S. ESTIENNE (S. ESTIENNE, « Vie et mort d'un rituel romain : le lectisterne », *Hypothèses*, n° 1, 1998, p. 21), on ne peut nier, sans l'exagérer toutefois, une part de reconstruction dans la description que Tite-Live livre des lectisternes, « une catégorie rituelle particulièrement spectaculaire et intervenant dans des contextes historiques dramatiques qui trouvent un écho significatif à l'époque des débuts du principat et de la réconciliation nationale après les guerres civiles [...]. La « resémantisation » d'un rite mettant en scène la *pax deorum* retrouvée et la concorde dans la cité doit aussi se relire à la lumière de la restauration religieuse augustéenne, et de la (re)création de grandes cérémonies spectaculaires ».

<sup>71</sup> Voir Ch. GUITTARD, « Recherches sur la nature de Saturne des origines à la réforme de 217 av. J.-C. », in R. BLOCH (dir.) *Recherches sur les religions de l'Italie antique*, Genève, 1976, p. 65 ; Ch. GUITTARD, « Les Saturnales à Rome : du mythe de l'âge d'or au banquet de décembre », *Pallas*, 61, *Symposium : banquet et représentations en Grèce et à Rome*, 2003, p. 219-236.

<sup>72</sup> Dans l'*Amphytyon* de Plaute, contemporain de la guerre d'Hannibal, le dieu est d'ailleurs qualifié de *prodigialis*, le dieu des prodiges.

<sup>73</sup> Voir G. DUMEZIL, *La Religion romaine archaïque*, Paris, 1987, p. 305.

crucial au moment des combats en Sicile. Sur le troisième lit, se trouvent réunies deux divinités liées aux origines de Rome, et partant, consubstantielles de son identité : le père de Romulus et la mère d'Énée. En quatrième position, figurent Diane et Apollon, moins *medicus* que pythien et archer, capable de repousser les ennemis de Rome. Le cinquième couple réunit deux divinités du feu, du cœur de Rome : Vulcain qui « reçoit pour les anéantir les armes prises à l'ennemi »<sup>74</sup> et Vesta, dont « la flamme éternelle et la statue <ont> le gage de la puissance romaine »<sup>75</sup>. Occupent le dernier lit Cérès et Mercure qui, en 399, était associé à Neptune, alors que sa partenaire chthonienne était absente ; il s'agirait, plus que de réunir deux divinités dont le mode d'action est proche (le commerce et les grains)<sup>76</sup>, d'intégrer la partie plébéienne du corps civique dont la déesse de l'Aventin est la meilleure représentante.

Ce panthéon de crise mobilise les divinités les plus à même de raffermir les fondements de la République : son organisation savamment conçue veille à quadriller tous les secteurs d'activités (politiques, militaires, productifs), tous les segments de la population (de genre, de statuts), tous les éléments naturels (en plein dérèglement prodigial), tous les espaces enfin – du ciel (Jupiter) au monde souterrain (Cérès), du centre (Vesta) aux marges (Diane). La mise en scène publique de la concorde divine et humaine ne peut que permettre de rétablir le pacte de confiance entre concitoyens immortels et mortels, de calmer les angoisses de tous<sup>77</sup>.

Rassembler les forces divines les plus adéquates peut également conduire à tourner le regard vers les panthéons des autres.

Surprenant en effet peut sembler l'hommage réservé à Junon *Sospita*<sup>78</sup> en ce qu'il se déroule à Lanuvium. C'est en fait depuis la fin de la guerre latine que les Romains contrôlent le sanctuaire de cette divinité et l'administrent conjointement avec les autorités locales<sup>79</sup>. Tout comme son homologue de l'Aventin, la déesse revêt une physionomie complexe, à la fois souveraine et mère<sup>80</sup> mais lorsqu'elle est honorée en 217 par les Romains<sup>81</sup>, elle l'est évidemment pour ses compétences politiques, militaires mêmes, qui transparaissent sur des monnaies qui figurent cette déesse « Libératrice » sous des traits martiaux, l'air agressif, la lance en avant, parfois juchée sur un char<sup>82</sup>.

Autre divinité aux racines italiques, *Feronia* est, elle aussi, l'objet de toutes les sollicitudes romaines. Le culte de cette déesse<sup>83</sup> est attesté depuis l'Ombrie jusqu'à la Campanie, particulièrement à Capène, sur le Mont Soracte, là où se trouvait son prestigieux *lucus*. *Feronia* est une divinité connue de longue date par les Romains, depuis leur conquête du territoire capénate dès le début du IV<sup>e</sup> s. Si le moment de l'arrivée officielle de la déesse dans l'*Urbs* reste incertain, les honneurs qui lui sont adressés au début du conflit punique témoignent de sa popularité auprès des affranchies qui se voient chargées de lui apporter une offrande<sup>84</sup>. En la circonstance, *Feronia*, pourtant généralement associée plus aux marges<sup>85</sup> qu'aux espaces civilisés, semble bien revêtir une dimension défensive, peut-être en tant que protectrice des frontières.

Le recours à Junon *Sospita* et à *Feronia*, tout comme d'ailleurs la reprise du rituel italique par excellence, le *uer sacrum*, répondent encore plus à des enjeux stratégiques : face au péril punique, il s'agit pour les

<sup>74</sup> G. DUMEZIL, *La Religion romaine archaïque*, Paris, 1987, p. 327.

<sup>75</sup> Liv. 5, 52, 6 (discours de Camille).

<sup>76</sup> Voir H. LE BONNIEC (H.), *Le Culte de Cérès à Rome*, Paris, 1958, p. 364.

<sup>77</sup> Ce rituel spectaculaire a marqué les esprits comme en atteste la littérature contemporaine où se retrouve la liste des mêmes divinités chez Ennius (En. An. v. 60-61) : « *Iuno, Vesta, Minerua, Ceres, Diana, Venus, Mars / Mercurius, Iouis, Neptunus, Vulcanus, Apollo* » selon un ordre différent, qui obéit plus à des règles métriques que rituelles. Voir aussi Pl., *Ep.* v. 610-611.

<sup>78</sup> Sur Junon *Sospita*, voir C. E. SCHULTZ, « Juno Sospita and Roman insecurity in the Social War », in C. E. SCHULTZ, P. B. HARVEY (dir.), *Religion in Republican Italy*, Cambridge, 2006, p. 207-227.

<sup>79</sup> Liv. 8, 14, 1-2.

<sup>80</sup> En atteste une inscription des temps républicains : *Q. Caecilius Cn. A. Q. Flamini leibertus Iunone Seispitae / matri reginae* (CIL I<sup>2</sup>, 1430).

<sup>81</sup> L'empressement à honorer cette Junon d'origine étrangère peut sans doute aussi trouver des racines dans le rapprochement (*interpretatio*) qui a dû s'opérer dans l'esprit des Romains entre leur déesse et la divinité tutélaire de Carthage, Astarté/Tanit, aux traits similaires : voir R. Bloch, « Minime romano sacro », in *L'Italie préromaine et la Rome républicaine. I. Mélanges offerts à Jacques Heurgon*, Rome, 1976, p. 33-40.

<sup>82</sup> Voir C. E. SCHULTZ, « Juno Sospita and Roman insecurity in the Social War », p. 214. Cicéron (*Nat.*, 1, 82) dresse un portrait semblable de cette divinité que l'on ne « voit jamais, même en rêve, sans sa peau de chèvre, son petit bouclier et ses chaussures à pointes relevées ».

<sup>83</sup> Sur *Feronia*, voir M. DI FAZIO, *Feronia. Spazi e tempi di una dea dell'Italia centrale antica*, Rome, 2013.

<sup>84</sup> Liv. 22, 1, 18.

<sup>85</sup> Voir G. DUMEZIL, *La Religion romaine archaïque*, Paris, 1987, p. 419.

Romains de renforcer et d'exalter leur alliance, leur parenté même, avec les peuples de l'Italie centrale au moment où Hannibal tente de les rallier à sa cause.

L'urgence pousse même les autorités à enrichir le capital divin de la Cité, non sans arrière-pensées diplomatiques.

À la suite du désastre de Trasimène, les Livres Sibyllins ont donc recommandé l'installation de Vénus Érycine sur le Capitole. Le recours à cette déesse de Sicile s'explique par des raisons à la fois « identitaires » et stratégiques. Le célèbre sanctuaire d'Aphrodite sur le mont Éryx passait pour avoir été fondé par Énée lui-même<sup>86</sup> et il avait été, pendant la guerre précédente contre les Carthaginois, le lieu de combats victorieux. C'est donc naturellement que Rome, acculée de nouveau par l'ennemi punique, se tourne vers la déesse Érycine. Il s'agit aussi pour le sénat de resserrer les liens avec les communautés de Sicile occidentale, alors même que les victoires d'Hannibal en Italie ont enhardi la flotte des Carthaginois, depuis l'été 218, à se rapprocher des côtes siciliennes « pour soulever leurs anciens alliés »<sup>87</sup>. Des considérations politiques et familiales interfèrent sans doute également : un lien entre la *gens Fabia* et l'aïeule des Romains existait déjà depuis que Quintus Fabius Gurgus, l'un des ancêtres du dictateur de 217, avait en 295 dédié un temple à Vénus *Obsequens*. En outre, le préteur Otacilius, qui est chargé du vœu de la déesse *Mens* accueillie au même moment que Vénus Érycine, avait combattu en Sicile au cours du premier conflit punique, commandant l'escadre stationnée à Lilybée : l'élite politique qui tient les rênes du gouvernement romain en 217 est donc particulièrement sensible aux enjeux stratégiques de l'île à cette date. Quoi qu'il en soit, la réception de cette déesse secourable et ancestrale prend la forme d'une authentique « naturalisation » : accueillie au Capitole, Vénus Érycine voit son culte « rigoureusement romanisé »<sup>88</sup>, dépouillé de ses pratiques siciliennes trop originales, telle la prostitution sacrée.

Les préoccupations politiques qui président à l'introduction concomitante de *Mens* sont encore plus évidentes. Fabius Maximus, qui a remplacé Flaminius coupable de *neglegentia caerimoniarum* et de *temeritas*, met au cœur de son action scrupule religieux et sagesse - qualités qu'incarne précisément la déesse : cette fondation d'un culte à la « Raison, traduit l'attachement <des Romains> à la tradition religieuse, qui demeure confiante et calme, réfléchit froidement et agit sans se laisser déterminer par l'émotion même devant une défaite terrible »<sup>89</sup>.

Cet enrichissement réfléchi et contrôlé du panthéon romain témoigne, non pas d'un affaiblissement et d'une décadence du système culturel romain mais bien au contraire de sa capacité structurelle d'intégration et d'adaptabilité : les Romains savent mobiliser les dieux salvateurs et les mettre à leur service.

Finalement, même en ces temps incertains, les Romains ne considèrent pas les dieux comme des puissances terrifiantes et inflexibles, mais comme des patrons bienveillants : au plus fort de la crise, ils continuent de traiter avec eux d'égaux à égaux<sup>90</sup>. Le vœu contractuel du *uer sacrum* en est la meilleure preuve : la promesse de remettre à Jupiter « tout ce que le printemps aura produit » ne sera tenue qu'à la condition expressément formulée que « la République de Rome et de tous les citoyens, dans les cinq ans à venir [...] sorte indemne des guerres actuelles »<sup>91</sup>. De même, si la colère des dieux peut se

<sup>86</sup> Du moins chez Virgile, *Enéide*, V, 755-761. Voir B. LIETZ, *La dea di Erice e la sua diffusione nel Mediterraneo. Un culto tra Fenici, Greci e Romani*, Pise, 2012, p. 52-59 et 188-191.

<sup>87</sup> Liv. 21, 49, 6.

<sup>88</sup> G. DUMEZIL, *La Religion romaine archaïque*, p. 471.

<sup>89</sup> J. SCHEID, « Les émotions dans la religion romaine », in F. PRESCENDI, Y. VOLOKHINE (éd.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions*, Genève, 2011, p. 406-413. Plus témérairement, G. Brizzi (G. BRIZZI, « *Fides, Mens, Nova Sapientia* : radici greche nell'approcio di Roma a politica e diplomazia verso l'oriente ellenistico », in M. G. ANGELI BERTINELLI, L. PICCIRILLI (dir.), *Serta antiqua et mediaevalia*, t. 4, Rome, 2001, p. 121-131) interprète l'accueil de *Mens* comme l'apparition d'une nouvelle mentalité des Romains à l'égard de la guerre : alors que l'éthique guerrière aurait été gouvernée jusque-là par la *fides*, la loyauté, ils auraient adopté avec l'arrivée de Fabius au pouvoir une valeur typique du monde grec, incarnée par Ulysse, la μῆτις, qui appliquée sur les champs de bataille prend la forme de la ruse. Le dictateur de 217 serait le premier représentant de ce nouveau code guerrier dont il sait user au cours du conflit punique, au moment de la reprise d'Arpi et de Tarente.

<sup>90</sup> Voir J. SCHEID, « Les incertitudes de la *voti sponsio*. Observations en marge du *uer sacrum* de 217 av. J.-C. », in M. HUMBERT (dir.), *Mélanges de droit romain et d'histoire ancienne : hommage à la mémoire d'André Magdelain*, Paris, 1998, p. 417-425.

<sup>91</sup> Liv. 22, 10, 1-3. Le *uer sacrum* promis en 217 n'est d'ailleurs accompli que vingt-et-un ans plus tard, une fois que les dangers carthaginois et gaulois ont été définitivement écartés, comme le stipulait le vœu (Liv. 33, 44, 1-2).

manifester en des signes terrifiants, seul le sénat, après enquête, détermine en toute liberté quels prodiges doivent effectivement être retenus et expiés : les dieux n'ont « pas d'office droit à la parole »<sup>92</sup>.

L'impressionnant arsenal rituel déployé méthodiquement par les autorités romaines en cette année noire a pour dessein de contraindre les dieux à secourir les hommes en contrepartie des hommages qui leur sont offerts.

\*  
\*   \*

Comme le précisait Georges Duby, l'événement éclaire. Trasimène révèle, exacerbés, les caractères profonds du système religieux romain. C'est bien sous le signe de l'excès que cette sombre année 217 est placée tout entière : les prodiges, l'impiété du consul, le désastre militaire, la terreur des habitants, les réponses rituelles, tout prend une proportion inouïe. Le récit même qui en est fait cède à la tentation de l'hyperbole pour faire de ce temps d'épouvante un *exemplum*, une épreuve qualifiante<sup>93</sup> : « tout autre peuple aurait été écrasé sous de telles catastrophes »<sup>94</sup>, constate, admiratif, Tite-Live.

Arc-boutés sur leurs traditions collectives, fédératrices et méticuleuses, les Romains ont su trouver dans le rite le plus sûr remède pour faire perdurer la *res publica*, la rétablir, la régénérer même.

---

<sup>92</sup> J. SCHEID, *La religion des Romains*, Paris, 2019, p. 144.

<sup>93</sup> Voir M. CHASSIGNET, « La deuxième guerre punique dans l'historiographie romaine : fixation et évolution d'une tradition », in J.-M. DAVID (dir.), *Valeurs et mémoire à Rome. Valère-Maxime ou la vertu recomposée*, Paris, 1998, p. 55-72 ; D. BRIQUEL, *Le forum brûle (18- 19 mars 210 av. J.-C.). Un épisode méconnu de la deuxième guerre punique*, Paris, 2002, p. 18-21 ; A. KUBLER, *La mémoire culturelle de la deuxième guerre punique*, p. 110.

<sup>94</sup> Liv. 22, 54, 10.

## Liste de 15 références pour la bibliographie générale

- BERTHELET Yann, *Gouverner avec les dieux. Autorité, auspices et pouvoir sous la République romaine et sous Auguste*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.
- CENERINI Francesca, « Gaio Flaminius : uomo politico, *homo religiosus* », in Alda CALBI, Giancarlo SUSINI (dir.), *Pro Popolo Arimense*, Faenza, Lega, 1995, p. 129-143.
- DUMEZIL Georges, *La Religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1987 (1974).
- ESTIENNE Sylvia, « Les dieux à table. Lectisternes romains et représentation divine », *Kernos*, 26, 2011, p. 43-57.
- GUITTARD Charles, « Les Saturnales à Rome : du mythe de l'âge d'or au banquet de décembre », *Pallas*, 61, *Symposium : banquet et représentations en Grèce et à Rome*, Toulouse, Presses Universitaires du Midi, 2003, p. 219-236.
- KUBLER Anne, *La mémoire culturelle de la deuxième guerre punique. Approche historique d'une construction mémorielle à travers les textes de l'Antiquité romaine*, Bâle, Schwabe, 2018.
- LACAM Jean-Claude, *Variations rituelles. Les pratiques religieuses en Italie centrale et méridionale au temps de la Deuxième Guerre Punique*, Rome, Collection de l'École française de Rome, 2010.
- LE BONNIEC Henri, *Le Culte de Cérès à Rome*, Paris, Klincksieck, 1958.
- MACBAIN Bruce, *Prodigy and Expiation : A Study in Religion and Politics in Republican Rome*, Bruxelles, Latomus, 1982.
- NOUILHAN Michèle, « Les lectisternes républicains », in Annie-France LAURENCE (dir.), *Entre hommes et dieux. Lire les polythéismes*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 1989, p. 27-41.
- SCHEID John, « Les émotions dans la religion romaine », in Francesca PRESCENDI, Youri VOLOKHINE (dir.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions*, Genève, Labor et Fides, 2011, p. 406-413.
- SCHEID John, « Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine », in *Le délit religieux dans la cité antique*, Rome, Collection de l'École française de Rome, 1981, p. 117-171.
- SCHEID John, « Les incertitudes de la *uoti sponsio*. Observations en marge du *uer sacrum* de 217 av. J.-C. », in M. HUMBERT (éd.), *Mélanges de droit romain et d'histoire ancienne : hommage à la mémoire d'André Magdelain*, Paris, Éd. Panthéon-Assas, 1998, p. 417-425.
- SCHEID John, *La religion des Romains*, Paris, Armand Colin, 2019 (1998).
- VAN HAEPEREN Françoise, « Auspices d'investiture, loi curiate et légitimité des magistrats romains », *Cahiers Centre Glotz*, 23, 2012, p. 71-112.

## Résumé

En 217, l'année du désastre de Trasimène, la paix avec les dieux est rompue, comme en témoignent les terrifiants prodiges observés en de nombreux territoires. Pour la rétablir, les autorités romaines déploient un impressionnant et méthodique arsenal rituel où la somptuosité des offrandes et des cérémonies se double d'une méticulosité extrême dans leur exécution. À cette hantise rituelle s'agrège un souci communautaire accru, une volonté exacerbée d'associer dans les procurations tous les organes institutionnels, toutes les strates sociales et même les divinités les plus nombreuses afin de les contraindre à leur porter secours. Les Romains ont su trouver dans l'expression rituelle le plus sûr remède pour surmonter cet événement traumatique majeur.

In 217, with the disaster of Lake Trasimeno, *pax deorum* is broken, as witnessed by the terrifying *prodigia* seen in many territories. To restore it, Roman authorities deploy an arsenal of impressive and methodical rituals in which the splendour of the offerings and ceremonies is combined with extreme meticulousness in their execution. This ritual obsession is accompanied by an increased community involvement, an exacerbated desire to associate in religious responses all the institutional organs, all social strata and even the most numerous deities in order to compel them to help them. The Romans found in the ritual expression the surest remedy for overcome this major traumatic event.

Jean-Claude LACAM (Paris 1- ANHIMA)