

Revue
de l'**histoire**
des **religions**

Revue de l'histoire des religions

1 | 2011
Varia

Le « prêtre danseur » de Gubbio. Étude ombrienne (III^e-II^e s. av. J.-C.)

The "Dancer Priest" of Gubbio. An Umbrian Study (3rd-2nd Century B.C.)

Jean-Claude Lacam



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/7709>

DOI : 10.4000/rhr.7709

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2011

Pagination : 5-26

ISBN : 978-2200-92685-4

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Jean-Claude Lacam, « Le « prêtre danseur » de Gubbio. Étude ombrienne (III^e-II^e s. av. J.-C.) », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 1 | 2011, mis en ligne le 01 mars 2014, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/7709> ; DOI : 10.4000/rhr.7709

Tous droits réservés

JEAN-CLAUDE LACAM

Université de Paris 1 (Panthéon-Sorbonne)
UMR 8210 ANHIMA (Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques)

Le « prêtre danseur » de Gubbio Étude ombrienne (III^e-II^e s. av. J.-C.)

À plusieurs reprises, au cours des rituels prescrits par les Tables Eugubines, l'officiant frappe le sol de son pas, selon une cadence ternaire et en un mouvement circulaire, ce que d'aucuns qualifient de « danse », par analogie avec les figures chorégraphiques des Saliens et des Arvales. Contrairement à ces exemples romains, le martèlement ombrien n'a aucune visée esthétique : il a pour fonction rituelle essentielle, comme la libation à laquelle il est systématiquement associé, de faciliter (et d'apaiser) la communication avec des dieux ambivalents et inquiétants, aux ramifications souterraines.

The “Dancer Priest” of Gubbio. An Umbrian Study (3rd-2nd Century B.C.)

On several occasions, during the rites prescribed by the bronze Tables of Gubbio, the priest beats the ground with his step, following a ternary rhythm and performing a turning movement, which some have called a “dance”, comparatively to the choreographic figures of the Salians and the Arvals. Contrary to these Roman examples, the Umbrians' hammering has no aesthetic aim : its main ritual function, as the libation to which it is systematically joined, consists in facilitating (and rendering peaceful) communication with ambivalent and disturbing gods with underground ramifications.

Dans une étude récente, J. Scheid démontrait combien l'hymne cadencé réalisé par les Arvales en conclusion du sacrifice à *Dea Dia* s'élevait au rang d'une véritable œuvre d'art¹. Les Tables de Gubbio² témoignent elles aussi de mouvements rythmés, insérés dans les pratiques rituelles d'un autre collège de prêtres du monde italique, que l'on a souvent rapproché de la phratrie romaine : les frères *atiieŕie*³. Plus généralement, dans les civilisations antiques, la danse est régulièrement associée à la religion, souvent d'ailleurs au sein de confréries religieuses : en Mésopotamie⁴, en Grèce⁵, à Rome⁶ mais aussi dans une région voisine de l'Ombrie : l'Étrurie⁷. Le « prêtre danseur⁸ » de Gubbio semble cependant obéir à des motivations originales. Une étude comparatiste devrait permettre de mieux cerner le déroulement et la signification de cette « danse » eugubine. Mais c'est d'abord l'analyse de ces mouvements dans leur contexte rituel qui pourra en faire émerger les particularités. La danse à Gubbio n'intervient en effet que dans certaines cérémonies, en l'honneur de divinités particulières, et en lien étroit avec certains

1. J. Scheid, 2007, p. 439 (« ces hymnes [...] apparaissent comme des œuvres d'art qui s'ajoutent aux rites et aux prières »), p. 442 et p. 444 (« Les prêtres recevaient des livrets avec le texte de l'hymne, retroussaient leurs toges et récitaient ce texte *tripodantes* [...]. La récitation des deux hymnes représentait un moment de plaisir et d'agrément pour les hommes et pour les dieux »). – Je tiens à remercier vivement John Scheid pour ses remarques et conseils à propos de cet article.

2. Les Tables Eugubines (TE) en alphabet ombrien sont datées généralement de la fin du III^e siècle avant notre ère et celles en alphabet latin de la fin du I^{er} siècle av. J.-C. ; voir A. Ancillotti, 1995, p. 42. L'interprétation de détail reste encore parfois bien obscure, comme le souligne le principal traducteur de cette longue inscription – J. W. Poultney, 1959, p. 14. Voir aussi, pour la traduction de ces Tables : A. Ernout, 1961 ; G. Devoto, 1974 ; A. L. Prosdocimi, 1978 ; A. Ancillotti, R. Cerri, 1996.

3. En raison d'impératifs éditoriaux, les termes eugubins en alphabet indigène figurent non pas en caractères gras selon l'usage mais soulignés, tandis que les mots en alphabet latin sont indiqués en italique. Pour éviter toute latinisation abusive et toute reconstruction grammaticale hasardeuse, les termes cités sont conservés aux cas et aux formes conjuguées qui sont ceux de chaque occurrence.

4. Voir C. Roche, 2005.

5. Voir par exemple H. Jeanmaire, 1939.

6. Voir par exemple R. Cirilli, 1913 ; R. Bloch, 1958 ; M.-H. Garelli-François, 1995.

7. Voir G. Camporeale, 1987.

8. Selon le titre de l'ouvrage de R. Cirilli, 1913, repris par G. Dumézil, 1987, p. 287, à propos des Saliens.

gestes : seule la prise en compte des spécificités de ces liturgies, du visage de ces dieux, de la signification de ces rituels associés permettra d'éclairer cette gestuelle.

UN SOBRE PAS CADENCÉ

Cette « danse » intervient explicitement au cours de quatre cérémonies : la purification du mont Fisiu et de la cité eugubine tout entière⁹, la lustration du peuple¹⁰, les seme nies tekuries¹¹ (vraisemblablement des fêtes en l'honneur du dieu *Semo) et l'Huntia¹² au cours de laquelle un chien est sacrifié en l'honneur de la divinité Hunte Iuvie.

Elle est accomplie systématiquement par l'ařfertur, qui, au sein du collège des Atiieřie, assure la réalisation des rituels : c'est lui qui encadre les prises d'auspices, effectue les sacrifices dont il fournit les victimes, organise le banquet des Frères. C'est dire que cet officiant n'est en rien spécialisé dans l'exécution de cette « danse ». En outre, il en réalise les mouvements à la vue de tous, alors que les Arvales récitent leur hymne en le scandant de leurs pas « à huis clos dans le sanctuaire de *Dea Dia*¹³ », loin de tout regard profane.

Le terme qui désigne cette « danse » est ahtrepuřatu¹⁴ en caractères ombriens et *atripursatu*¹⁵ (et les variantes *atropusatu*¹⁶ et *ahatripursatu*¹⁷) en alphabet latin ; il s'agit d'un impératif futur à la troisième personne du singulier dont le sujet implicite est constamment l'officiant. Pour la plupart des commentateurs¹⁸, ce mot, qui remonterait à un thème **a-tri-pod-ā-tod*, peut aisément être rappro-

9. TE Ia-Ib 1-9 ; VIa-VIb 1-47.

10. TE Ib 10-45 ; VIb 48-VIb 4.

11. TE IIb 1-29.

12. TE IIa 15-44.

13. J. Scheid, 2007, p. 442 ; voir Protocole de 219 (J. Scheid, 1998², n° 101, l. 6-7) : « Ensuite le sanctuaire fut fermé, tous sortirent. Enfermés à l'intérieur, la toge relevée, les prêtres frappèrent le sol selon un rythme ternaire en récitant l'hymne ». Voir aussi C. Guittard, 2007, p. 112.

14. TE IIa 24, 25, 31, 38 ; IIb 18.

15. TE VIb 16.

16. TE VIb 36.

17. TE VIIa 23, 36.

18. Voir J. W. Poultney, 1959, p. 295 ; G. Devoto, 1974, p. 59 ; A. L. Prosdocimi, 1978, p. 715 ; A. Ancillotti, R. Cerri, 1996, p. 333 (« *danzare al ritmo di tre battute di piede* »).

ché d'autres termes ombriens¹⁹ avec lesquels il partage le thème *-tri, mais aussi du latin *tripudium* : il désignerait de la même façon l'exécution d'un mouvement ternaire.

Quelques indications peuvent permettre de décrire cette « danse ». Comme l'analyse linguistique et étymologique l'a révélé, l'ařfertur frappe le sol de son pas selon une cadence à trois temps. Un tel rythme n'est pas étonnant dans le contexte eugubin qui semble faire du chiffre trois un impératif rituel constant : la purification du mont Fisiu requiert ainsi le sacrifice de trois victimes, en l'honneur de dieux regroupés en deux triades devant et derrière trois portes ; la lustration du peuple nécessite également trois sacrifices et une triple circumambulation accompagnée de trois invocations (« qu'il fasse le tour trois fois [triiuper], qu'il prie trois fois, [qu'il dise] trois fois : “Allez, Ikuvinus”²⁰ ») ; lors de l'Huntia, le chiffre trois se fait en particulier présence obsédante puisque le martèlement ternaire est exécuté à neuf reprises, soit vingt-sept fois, nombre qui se donne, selon G. Durand²¹, pour l'exaspération du motif ternaire (trois fois trois fois trois). L'usage d'une telle cadence fait évidemment songer à la danse de deux confréries religieuses romaines qui elles aussi « tripodient » : les Saliens, comme le montre la comparaison d'Horace qui évoque des chœurs de jeunes gens en l'honneur de Vénus, « qui frappent trois fois le sol (*ter quatient humum*)²², à la manière des Saliens (*in morem Salium*) », mais aussi les Arvales qui récitent un *carmen* « en frappant le sol suivant un rythme ternaire » (*tripodantes*)²³. Il s'agit manifestement de mesures très répandues dans l'Italie antique de cette époque.

En outre, ce pas cadencé s'effectue en un mouvement tournant, décrit de manière identique pour l'Huntia²⁴ et pour les seme nies

19. Cf. tre (« trois », Ia 3, 11 ; Ib 27, 43), triiuper (« trois fois », Ib 21, 22 [deux fois], 25 [deux fois]), pustertiu (« quand pour la troisième fois », Ib 40), terti (« troisième », Ila 28), tribřicu (« triade », Va 9), tripler (« trois », Va 21).

20. TE Ib 20-22 ; VIb 64.

21. G. Durand, 1984, p. 327. Il convient, cependant, de ne pas tomber dans des dérives trifonctionnelles, comme nous en avertit J. Scheid, 1999, p. 194 : « Les règles de la démarche comparative de Dumézil sont [...] très sévères et précises. Pour que l'on puisse parler d'une structure trifonctionnelle, [...] les données en question doivent être mentionnées toutes dans le même document ; elles doivent être évidentes et, bien entendu, au moins trois ; enfin, il ne doit pas “y avoir de reste”. »

22. Horace, *Odes* 4, 1, 28.

23. Protocole de 218 (J. Scheid, 1998², n° 100, a recto, ligne 32).

24. TE Ila 31.

*tekuries*²⁵ : « qu'il martèle trois fois le sol ; qu'il se déplace en cercle (*aṛpeltu*²⁶) ; qu'il s'arrête (*statitatu*) ». Un tel mouvement circulaire est lui aussi assez commun : déjà, à Ougarit, le verbe qui désignait la danse se rapportait à l'action de « tourner en rond » et il existait dans le monde phénicien du 1^{er} millénaire avant notre ère un « Baal de la ronde »²⁷. Selon Servius²⁸, les Saliens « tournaient autour des autels (*aras circumibant*) en frappant le sol en un rythme ternaire » et réalisaient, en se croisant, si l'on en croit R. Cirilli²⁹, des cercles tantôt ouverts, tantôt fermés.

Ces rapprochements avec les sacerdoce romains ne doivent pas nous abuser. Par rapport aux autres « prêtres danseurs », l'officiant ombrien exécute une danse fort dépouillée. Ces figures n'ont rien d'une danse de groupe : l'*aṛfertur*, seul, les réalise. Elles n'ont rien de guerrier comme celles des Saliens : à l'évidence, même si les Tables restent discrètes sur ses caractéristiques vestimentaires³⁰, l'officiant ne porte pas de tenue militaire, pas plus qu'il n'agit d'armes. Elles n'ont rien de poétique non plus : l'*aṛfertur* ne chante pas, à la différence des Saliens (qui avançaient, selon Tite-Live, « en chantant des hymnes [*canentes carmina*] accompagnés de *tripudia* et de danses traditionnelles [*sollemnique saltatu*]³¹ »), des Arvales (dont le pas rythmé scandait un hymne) ou encore des vingt-sept jeunes filles chargées d'entonner un *carmen* en l'honneur de Junon en 207 av. J.-C. (« elles s'avancent en rythmant le son de leur voix par des coups de pied [*sonum uocis pulsus pedum modulantes incesserunt*]³² ». Le martèlement de l'*aṛfertur* s'accompagne non pas d'un hymne – c'est-à-dire d'un texte à vocation artistique, mais d'une prière – à savoir d'un acte éminemment religieux³³ : « qu'il dise : “toi avec la farine (je t'invoque), toi avec le vin (je t'invoque)”³⁴ ».

25. TE IIb 18.

26. Pour une telle traduction, voir G. Devoto, 1974, p. 59 ; A. L. Prosdocimi, 1978, p. 717 ; A. Ancillotti, R. Cerri, 1996, p. 341. Étymologie : < **ad-kwel-tōd*.

27. C. Roche, 2005, p. 632.

28. Servius, *Ad Aeneidem*, VIII, 285.

29. R. Cirilli, 1913, p. 98.

30. Les Tables évoquent seulement la *perkaſ/perca* (Ib 15 ; VIa 19 ; VIb 49, 50, 51, 53, 63 ; VIIa 46, 51), un vêtement rituel dont il est bien difficile de préciser les caractéristiques.

31. Tite-Live, 1, 20, 4.

32. Tite-Live, 27, 37, 14.

33. Sur cette distinction dans la religion romaine, voir J. Scheid, 2007.

34. TE IIa 23-24.

Au final, les mouvements exécutés par le seul ařfertur renvoient moins à une danse qu'à un pas très marqué qui ne répond à l'évidence à aucune volonté esthétique mais bien plutôt à une exigence rituelle, bien éloignée aussi de la « magie » que croit percevoir abusivement M.-H. Garelli-François dans les évolutions des Saliens et des Arvales³⁵.

À la différence du *tripudium* arvale, qui accompagne la récitation de l'hymne, le pas cadencé de l'ařfertur n'est pas « une séquence autonome du processus sacrificiel³⁶ », il est, selon une formule eugubine récurrente³⁷, « au milieu du rite » (*persclu sehemu*), au cœur du processus cultuel. Ainsi, dans la cérémonie de l'Huntia, le chien « sacré et sans défaut » a déjà été « mis à mort (ampetu)³⁸ » mais il n'a pas encore été « offert » (putuvitu); une fois cette offrande effectuée, un nouveau martèlement intervient avant le don de l'erus (la « part divine »). À Gubbio, la « danse » ne constitue pas une belle offrande supplémentaire, elle participe pleinement du rite; elle l'accompagne, lui « confère sa perfection » selon la définition que J. Scheid³⁹ propose pour la prière. En d'autres termes, pour inverser la formule de Paul Valéry⁴⁰, la ronde de l'ařfertur « va quelque part »; sa fin est à chercher ailleurs qu'en elle-même.

À LA VERTU THÉOPHANIQUE

À y regarder de plus près, on se rend compte que ces figures rythmées sont systématiquement associées à un autre rite : la libation.

Au cours de l'Huntia, de la purification du mont Fisiu comme lors de la lustration du peuple, les prescriptions eugubines sont formelles : que l'ařfertur « verse une libation » au moment d'enta-

35. M.-H. Garelli-François, 1995, p. 41 : « Ce piétinement magique lié à la fertilité comme à la guerre s'est sans doute fossilisé dans les rites des Saliens et des Arvales, mais il ne semble pas avoir totalement perdu son sens qui demeure vivace dans certains textes ». Voir aussi R. Bloch, 1958, p. 138 qui parle de la « magie des armes et de la danse guerrière », de « magie imitative », de « rite magique de guerre ».

36. J. Scheid, 2007, p. 443.

37. TE VIb 16, 36.

38. TE IIa 20-22.

39. J. Scheid, 2007, p. 445.

40. P. Valéry, 1928 : « [La danse] est, sans doute, un système d'actes, mais qui ont leur fin en eux-mêmes. Elle ne va nulle part. »

mer ses mouvements ternaires (vestikatu ahtrepuřatu⁴¹; *uesticatu atripursatu*⁴²; *uesticatu ahatripursatu*⁴³). Les deux gestes sont à l'évidence complémentaires, voire indissociables : la « danse » ternaire ne semble pouvoir être réalisée sans libation. On peut ainsi raisonnablement suivre A. L. Prosdocimi⁴⁴ quand il explique que le a- de ahtrepuřatu pourrait indiquer « una aderenza ad altra azione ». C'est bien au cours de ses figures circulaires que l'ařfertur verse du vin : l'absence systématique entre les verbes vestikatu et ahtrepuřatu de mot de liaison (comme enuk / *enom*, « alors », si fréquent dans les Tables⁴⁵ pour signifier la succession des étapes rituelles) atteste cette simultanéité. Des mentions explicites corroborent en outre le sens de cette parataxe. Ainsi, lors de l'Huntia : « qu'il martèle trois fois le sol à chaque tour *avec le vin*, qu'il martèle trois fois le sol à neuf reprises⁴⁶ »; lors des seme nies tekuries : « qu'il prie *avec les récipients (veskles)* [qui contiennent le liquide de la libation]; qu'il exécute une danse ternaire; qu'il se déplace en cercle; qu'il s'arrête; *qu'il place les récipients par-derrrière* [qu'il a donc tenus durant toute son évolution rythmée]⁴⁷ »; lors de la purification du mont : « *qu'il prie ainsi, en versant la libation (uestisia uestis)* : « Je t'invoke avec cette invocation *Fisoui Sansi* pour le mont Fisiu, pour l'État *iiouina*, pour le nom de celui-là, pour le nom de celui-ci. » [suit l'invocation] *Au milieu (semu*⁴⁸*) de la prière (pesclum)*, qu'il verse une libation; qu'il martèle trois fois le sol; quand il l'aura offerte, qu'il distribue la part divine des [parties] découpées;

41. TE IIa 24, 31.

42. TE VIb 16.

43. TE VIIa 23, 36. La plupart des commentateurs ont choisi d'interpréter comme un geste de libation le verbe vestikatu : J. W. Poultney, 1959, p. 254, 331; A. Ernout, 1961, p. 136; G. Devoto, 1974, p. 59; A. L. Prosdocimi, 1978, p. 667. Étymologie : < *westikātōd.

44. A. L. Prosdocimi, 1978, p. 753.

45. enuk : TE Ia 30, 33; Va 29 (enuk), Ib 7; III, 4, 7, 15, 16; IV 13, 14 (inuk); Ib 11, 13, 15, 19, 20, 21, 22 (enumek); Ib 35 (ene); Ib 36, 37, 38 [deux fois]; IIa 9; IIb 21 (enu); III 9, 10, 26, 34; IV 2, 17, 18, 20, 21, 24, 26, 27, 28 (inumek, écrit inuntek en IV 18); III 20 (inemek); IV 23 (inumk); VIa 10, 11 (eine); VIb 16, 17 [deux fois], 46, 56 [deux fois], 62, 65; VIIa 1 (eno); VIb 38 [deux fois], 39, 40 [deux fois], 53, 64; VIIa 5, 8, 9, 23 [deux fois], 36, 45 [deux fois], 51 (enom); VIb 51; VIIa 20, 24, 34, 39 (ennom); VIIa 38 (enno); VIIa 44 [deux fois] (enem); cf. osque inim, latin *enim*.

46. TE IIa 23.

47. TE IIb 18-19.

48. Cf. latin *simul*.

alors, à partir d'une patère, qu'il distribue à genoux la part divine de la libation⁴⁹ ». Dans la version plus tardive des Tables Eugubines, quand les prières ont gagné en ampleur et en raffinement stylistique, le pas ternaire n'est donc exécuté qu'à des moments précis de la longue invocation (comme le suggère l'expression *semu pesclum*, « au milieu de la prière »), sans doute quand l'officiant interpelle explicitement le dieu par son théonyme (*Fisouie Sansie, Tefre Iouie, Prestote Serfie Serfer Martier*) répété à chaque articulation de la prière⁵⁰ ou par une formule ramassée (*tiom subocau suboco*, « je te prie par cette prière⁵¹ »). Quoi qu'il en soit, systématiquement, le martèlement intervient comme pour renforcer l'action du vin répandu et l'invocation proférée. Libation, pas cadencé et prière sont inextricablement liés dans ces séquences rituelles.

Il ne fait aucun doute que la « signification » de ce « mouvement rythmé » et celle de la libation sont très proches. La libation à Gubbio semble bien consister, comme en Grèce⁵² et à Rome, à verser un liquide – ici, du vin – à partir d'un récipient (« d'une patère » [*scalseto*]⁵³ précise la sixième Table). N'oublions pas qu'à Rome, comme J. Scheid⁵⁴ l'a relevé, le vin est « la boisson souveraine par excellence, [que] les dieux consomment pur et [qui] souligne [...] le rang de la divinité [Jupiter en premier lieu] à laquelle s'adresse le sacrifice ». À Gubbio, le vin revêt à l'évidence la même signification rituelle. À Rome, il peut s'agir d'un véritable sacrifice qui se suffit à lui-même (le vin est ainsi l'offrande végétale unique de Jupiter *dapalis*⁵⁵ et, lors des supplications, on n'offre généralement qu'une libation par l'encens et le vin⁵⁶) mais ce rite, comme l'a montré naguère P. Veyne de manière convaincante peut aussi constituer une « formalité d'entrée dans le sacré, où vivent les dieux et où pénètrent les fidèles lorsqu'ils veulent faire une *heilige Handlung*,

49. TE VIb 6-7 ; 15-17.

50. Dans la prière de la VI^e Table (TE VIa 22-34), le théonyme est répété treize fois ! C. Kircher, 1988, p. 43, à propos de cette omniprésence théonymique, parle avec justesse d'un « leitmotiv propitiatoire ».

51. TE VIb 6.

52. Sur la libation en Grèce, voir F. Lissarrague, 1985 ; J. Rudhardt, 1992, pp. 240-248.

53. TE VIb 16. Étymologie : < *skalikyō-, cf. latin *calix*, sanscrit *kalasas* (« vase »).

54. J. Scheid, 2005, p. 23.

55. Caton, *De l'agriculture*, 132.

56. Voir J. Scheid, 1998¹, p. 92-93.

en particulier offrir un sacrifice⁵⁷ ». C'est bien cette fonction qui transparaît chez Caton dans le sacrifice de la truie précidanée⁵⁸, comme dans nombre de rituels eugubins. La version développée de la lustration du peuple est ainsi transparente sur le rôle de la libation qui encadre l'invocation à *Prestote Serfia Serfer Martier* ; il s'agit de la rendre plus efficace auprès de cette puissance supérieure : « qu'il verse une libation (*uesticatu*) dans une fente (*ruseme*) en l'honneur de *Prestote Serfia Serfer Martier*, pour le peuple de l'État *iouinar*, pour l'État *iouina* ; alors, avec des récipients noirs (*uesclir adrir*), dans la fente (*ruseme*), qu'il prie ainsi : [suit la demande de protection de l'État et du peuple] ; dans la confiance (*foner frite*) de *Prestote Serfia Serfer Martier* propice, je t'invoque (*tiom subocauu*) ; alors, qu'il verse une libation (*uesticatu*) ; qu'il martèle trois fois le sol (*ahatripursatu*)⁵⁹ ». La « ronde » comme la libation apparaissent non pas tant comme des offrandes que comme des instruments destinés à faciliter la communication entre les mondes humain et divin, à convoquer les divinités. La Table IIa est elle aussi particulièrement explicite : « Avec le vin qu'il martèle trois fois le sol à neuf reprises, qu'il dise “toi avec la farine (je t'invoque), toi avec le vin (je t'invoque)”⁶⁰. » L'officiant mime par son pas son invocation ; il interpelle les dieux par la voix, mais aussi par les pieds et la dispersion du vin, tentant de capter leur attention par diverses sensations. La conjonction de la courte prière, du martèlement et de la libation permet d'entrer pleinement en contact avec les forces divines, aux instants cruciaux des rituels : au cours de l'Huntia, on l'a vu, la libation comme la danse précèdent les deux moments les plus sacrés de la séquence sacrificielle – l'offrande du chien et la remise de l'erus (la part la plus vénérable, en l'occurrence le foie – iepru) à la divinité. Le même schéma se vérifie lors des seme nies tekuries au cours desquelles un « pas cadencé » est exécuté après la mise à mort du bouc et avant le don de l'erus⁶¹ ; et c'est encore avant de remettre cette partie divine que le prêtre martèle le sol lors de la purification du mont Fisiu et lors de la lustration du peuple⁶².

57. P. Veyne, 1990, p. 26 et voir le commentaire qu'en fait J. Scheid, 2005, p. 157-158.

58. Caton, *De l'agriculture*, 134.

59. TE VIIa 8-9, 23.

60. TE IIa 25.

61. TE IIb 17-20.

62. TE VIIa 38.

L'enjeu de cette simultanéité rituelle est donc essentiel : à l'acmé du rite, tout doit faciliter l'indispensable théophanie ; la ronde de l'ařfertur se lit comme une *captatio benevolentiae* qui puise à divers moyens de communication, mobilise tout l'arsenal rituel à l'égard de divinités d'autant plus inquiétantes qu'elles agissent dans le monde souterrain.

L'association de la libation et de la « danse » est en effet d'autant moins surprenante qu'elles ont toutes deux partie liée avec le monde chthonien.

DANS UN ENVIRONNEMENT CHTHONIEN

La libation comme la danse s'effectuent en lien étroit avec la terre. Le lieu privilégié de leur réalisation est un creux dans le sol, à proximité duquel les pas sont martelés, et au-dessus duquel la libation est versée. Ainsi, au cours de l'Huntia, juste avant d'accomplir la libation et d'entamer le pas ternaire, il est prescrit à l'officiant : « Qu'il regarde la fosse » (seritu peřu) et la séquence rituelle s'achève au même endroit – au peřum⁶³ : « qu'il prie avec une libation sur la fosse » (persnihmu vesticia peřume). Au cours de la lustration du peuple, les rites nécessitent de la même manière une fente terrestre – le *ruseme*⁶⁴ : « qu'il martèle trois fois le sol ; alors dans la fente, avec une prière, qu'il verse une libation » (*ahatripursatu enom ruseme persclu uesticatu*).

L'imprégnation chthonienne des libations ombriennes ne saurait surprendre au regard d'autres civilisations antiques : répandre un liquide sur le sol est ainsi particulièrement fréquent dans le contexte funéraire⁶⁵ grec et romain, et, dans l'art étrusque, la représentation

63. Le terme peřum (voir aussi TE Ia 29, 32 ; IIa 27 ; III 33 ; VIb 24, 37, 38, 39, 40) est traduit par « fosse » ou « cavité » par A. Ernout, 1961, p. 93 ; G. Devoto, 1974, p. 39 ; A. Ancillotti, R. Cerri, 1996, p. 394. A. L. Prosdocimi, 1978, p. 784 ne traduit pas ce terme mais le définit comme « vraisemblablement une 'fosse', ou un endroit au sol ayant la fonction de fosse ». Étymologie : < **pedo-* ; cf. latin *pes*.

64. Le terme *ruseme* (TE VIIa 8, 9, 23) est traduit par « fossé » par J. W. Poultney, 1959, p. 321 ; G. Devoto, 1974, p. 49 ; A. Ancillotti, R. Cerri, 1996, p. 406-407. A. L. Prosdocimi, 1978, p. 785 pense qu'il s'agit d'une « probable localisation à terre [...] : la terre elle-même ou une fosse » (p. 785). Étymologie : < **reuds-i-*, cf. sanscrit *rodas-* (« terre »), latin *Rusor*, *Rusina*, lithuanien *rusys* (« silo pour les pommes de terre »).

65. Voir E. Simon, 2004, p. 237-253.

fréquente d'une libation « *bedeutet [...] wohl den Übergang in eine andere Welt*⁶⁶ ». Les morts – et les dieux qui leur sont associés – apparaissent constamment assoiffés, comme le suggère la reine Atossa dans *Les Perses* : « Allons, amis, sur ces libations offertes à nos morts, faites retentir vos hymnes : évoquez le divin Darios, tandis que je dirigerai vers les dieux infernaux ces hommages que boira la terre. [...] Allons, saintes divinités des enfers, Terre, Hermès, et toi, souverain des morts, faites remonter cette âme à la lumière⁶⁷. » Les libations ont véritablement, selon les mots de J. Rudhardt, la capacité d'« attirer les âmes, [de] les revigorer, [de] les intéresser au monde supérieur et [de] leur rendre la faculté de communiquer avec les vivants⁶⁸ ». D'abondantes découvertes archéologiques récentes sur le sol italien ont confirmé l'importance de ce rituel dans le domaine funéraire : de Pompéi à Rimini, de très nombreuses tombes sont équipées de dispositifs à libations (tubes de plomb, d'argile ou cols d'amphore renversés) qui « mettevano in diretta comunicazione il fondo della tomba con la superficie esterna⁶⁹ ». Établir un contact avec les forces souterraines de tout ordre semble bien passer aussi à Gubbio par cet écoulement dans une fosse – naturelle ou artificielle.

Il faut du reste bien considérer comme chthoniennes les divinités auxquelles sont destinés la libation et le martèlement dans les Tables Eugubines. Plus exactement, il s'agit de figures divines multivalentes qui ont toutes une résonance souterraine mais dont quatre sur cinq sont paradoxalement rattachées aussi à la sphère jovienne⁷⁰.

66. E. Simon, 2004, p. 247.

67. Eschyle, *Les Perses*, 619-622, 628-630 (traduction P. Mazon) ; voir aussi Homère, *Odyssée*, 516-521 : « Autour de cette fosse, fais à tous les défunts les trois libations, d'abord de lait miellé, ensuite de vin doux, et d'eau pure en troisième ; puis, saupoudrant le trou d'une blanche farine, invoque longuement les morts, têtes sans force » (traduction V. Bérard).

68. J. Rudhardt, 1992, p. 247.

69. J. Ortalli, 2008, p. 140. Voir pour Pompéi, S. Lepetz, W. van Andringa, 2005, p. 342 : « dans la tombe 19, une encoche semi-circulaire était ménagée dans le bloc de fermeture aboutissant à un déversoir qui faisait le lien avec l'amphore contenant les restes osseux de la défunte. Dans la tombe 21, l'embout d'un entonnoir renversé était raccordé au col de l'urne grâce à un tube prélevé sur un col d'amphore. Le liquide des libations pouvait alors être versé directement sur les restes incinérés des défunts » ; voir aussi S. Lepetz, W. van Andringa, 2008, p. 116-117.

70. Sur les dieux ambivalents des Étrusques (*Tinia Calusna*), des Osco-Ombriens (*Iúveí Flagiúí* à Capoue et surtout *Hunte Iuvie* à Gubbio) et même des Romains (*Veiovis*), voir J.-C. Lacam, 2008, p. 45-56.

Ainsi, dans l'Huntia, le dieu concerné est Hunte Iuvie⁷¹ dont le théonyme révèle une antinomie : alors qu'Hunte – dont le nom dérive sans doute de **ghom-to-* (« qui se trouve dessous, dans le sol⁷² »), pouvant rappeler l'*humus* des Romains – renvoie au monde chthonien, Iuvie appartient de toute évidence, comme le Jupiter romain, au monde ouranien (ainsi qu'en témoigne son lien avec les auspices⁷³). L'offrande du chien, considéré comme un animal ambivalent, convient particulièrement à une telle figure divine⁷⁴, honorée, qui plus est, en des lieux différents (la fosse pour Hunte; l'obélisque pour Iuvie), lors de la pleine lune (astre appelé par les uns « la terre olympienne », par d'autres « le domaine de la déesse à la fois souterraine et céleste⁷⁵ ») : les Ombriens de Gubbio répondent à la complexité de telles divinités *a priori* paradoxales par des offrandes appropriées, en des lieux et à des moments spécifiques. Comme il s'agit de l'Huntia et non d'une *Iuvia, le rituel privilégie l'aspect chthonien : à l'évidence, le lourd martèlement à trois temps (ahrepuřatu) s'adresse à Hunte.

Libation et « danse » sont aussi réalisées en l'honneur de Tefre Iuvie, dont le théonyme réunit, comme Hunte Iuvie, en un oxymore surprenant, les aspects ouraniens et chthoniens : on peut sans peine suivre G. Dumézil⁷⁶ et rattacher le terme Tefre⁷⁷ à la racine **tem-* et y voir « l'aboutissement normal du **tem(ə)s-ro-* qui a donné aussi le sanscrit *tamisra-* « obscurité », le lithuanien *timsras* « rouge sombre » et, en latin même, *tenebrae* ». Il s'agit de toute évidence d'un « Ténébreux Jovien ». Les rites accomplis en l'honneur de ce dieu⁷⁸, invoqué lors de la purification du mont Fisiu, soulignent avec

71. Sur les théonymes où le nom divin se voit adjoindre une ou plusieurs épithète(s) dérivant d'un autre théonyme, qui sont très répandus dans le monde étrusque (*Tinia Calusna*) et plus encore en terre italique – de Gubbio (Tuse Iuvie, Fise Saçi, Prestate Çerfie Çerfe Marties, ...) à Agnone (Ammai Kerriiaï, Hereklúi Kerriiúi, Maatúis Kerriiúis), en passant par Rossano di Vaglio (*Νυμφλοι Μειττανοι*), voir G. B. Pighi, 1954; R. De Ciocchis, 1993; J.-C. Lacam, 2010 (chap. sur les dieux osco-ombriens).

72. J. Untermann, 2000, p. 303; ainsi G. B. Pighi, 1954, p. 229; J. W. Poultney, 1959, p. 88; G. Devoto, 1974, p. 257; A. Ancillotti, R. Cerri, 1996, p. 372.

73. TE IIa 5-7.

74. Voir J.-C. Lacam, 2008, p. 57-58.

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

76. G. Dumézil, 1954, p. 232; *ibidem*, 1969, p. 176-177.

77. Plutôt que faire de ce dieu, comme A. Morandi, 1982, p. 80 un « dio del focolare », en rattachant Tefre à la racine **tep-*.

78. TE Ia 24-28; VIb 22-42.

insistance son aspect chthonien : les trois agnelles (tref hapinaf) que l'officiant lui sacrifie assis (zeřef)⁷⁹ et en silence (taçez) au pied droit (*destruco persi*) de la porte sont destinées à être enterrées (pelsana) tout comme le pesuntru⁸⁰ porc et les vases utilisés qui sont, à la fin de la séquence sacrificielle, placés dans la fosse.

Les rites accomplis au cours de la lustration du peuple en l'honneur de *Prestote Serfie Serfer Martier* la désignent tout autant comme une divinité du sous-sol⁸¹ : elle est invoquée avec des récipients noirs (*uesclir adrir*)⁸² et reçoit comme animaux sacrifiés trois truies rouges ou noires (*porca trif rofa ote peiu*)⁸³. La tonalité cérérienne renforce sa dimension chthonienne : *Serfie* que l'on peut rapprocher de la Cérés romaine et de la Kerrí osque⁸⁴ est une divinité de la terre, régulièrement parée d'un visage infernal (elle est ainsi associée au dieu chthonien Hunte)⁸⁵. Pour autant, *Prestote Serfie Serfer Martier* ne semble pouvoir être réduite au seul domaine chthonien comme le suggère la nécessaire présence de récipients blancs (*uesclir alfir*)⁸⁶ aux côtés des noirs lors de son invocation.

Au cours des seme nies tekuries, le martèlement est effectué pour interpeller Saçi Iuvepatre, divinité que l'on peut rapprocher de *Fisouie Sansie* concerné par le même rite au cours de la purification du mont. Il s'agit de divinités également ambivalentes : l'aspect jovien en est évident (Iuvepatre, *Fisouie*) mais se double là encore d'une connotation chthonienne. Saçi Iuvepatre est en effet honoré lors des seme nies, les fêtes de *Semo⁸⁷, une divinité que l'on peut assez facilement rapprocher des dieux romains *Semo / Semones* (sous la forme *Semunis*) de l'hymne des Arvales⁸⁸ et du *Semunu*

79. Position éminemment chthonienne, voir A. L. Prodocimi, 1978, p. 754.

80. Sans doute une graisse liquide (cf. G. Devoto, 1974, p. 57; A. Ancillotti, R. Cerri, 1996, p. 784).

81. Voir A. Morandi, 1982, p. 83 : « nell'ambito delle divinità tutelari, inferi o ctonie ».

82. TE VIIa 9. Sur *adirir* : J. W. Poultney, 1959, p. 295; A. Ernout, 1961, p. 79; G. Devoto, 1974, p. 49; A. L. Prodocimi, 1978, p. 697; A. Ancillotti, R. Cerri, 1996, p. 332. Cf. latin. *ater*.

83. TE VIIa 6. Étymologie : < **pikio-*, cf. latin *piceus*. (J. W. Poultney, 1959, p. 314; A. Ernout, 1961, p. 124; G. Devoto, 1974, p. 47; A. L. Prodocimi, 1978, p. 693; A. Ancillotti, R. Cerri, 1996, p. 390).

84. Voir H. Le Bonniec, 1958, p. 45.

85. Hunte Çefi (TE Ib 4); voir G. Dumézil, 1987, p. 379.

86. TE VIIa 24-25.

87. Voir J. W. Poultney, 1959, p. 322.

88. Protocole de 218 (J. Scheid, 1998², n° 100, a recto, l. 36).

pélignien⁸⁹. A Rome, *Semo* est manifestement un « ancien dieu des semailles⁹⁰ », qui patronne les semences⁹¹ dans le sous-sol, ce qui lui confère un versant chthonien, souligné par saint Augustin : « au blé semé, aussi longtemps qu'il est sous terre, ils ont donné comme déesse *Seia* [forme voisine de *Semo/Semonia*]⁹² » ; en outre, une inscription pélignienne funéraire (de la prêtresse *Vibia Petiedia*) relie explicitement *Semunu* à *Cerfum* – une divinité aux résonances chthoniennes d'autant plus prégnantes ici que la prêtresse « a rejoint le royaume de Proserpine⁹³ ». La présence de Saçi Iuvepatre lors des fêtes de *Semo n'est pas surprenante quand on pense au dieu romain *Semo Sancus Dius Fidius*⁹⁴ : *Sancus* (qui est sans doute la divinisation du *sacer*, de la sanction religieuse⁹⁵ et qui, selon Lydus⁹⁶, est lié aux espaces ouraniens) rappelle évidemment Saçi/Sansie (épithète de Iuvepatre, de *Fisouie* et ... de Vestice⁹⁷ – la Libation divinisée) tandis que *Fidius* peut apparaître comme l'équivalent de *Fisouie* : on retrouve dans cet antique dieu romain l'ambivalence chthonienne/ouranienne détectée en de nombreuses figures divines de Gubbio.

Si l'invocation orale peut suffire à interpeller le versant ouranien de ces dieux, seul le martèlement accompagné d'une libation peut convenir à leurs ramifications souterraines. Le déroulement circulaire de ces rites (on peut raisonnablement imaginer que la libation est versée en un même geste tournant) répond aussi sans doute à la volonté scrupuleuse de délimiter clairement un espace sacré à l'intérieur duquel les figures divines invoquées sont particulièrement appelées à se manifester et dont elles sont invitées à ne pas sortir. Elles

89. E. Vetter, 1953, 213.

90. C. Guittard, 2007, p. 139. Macrobe, *Saturnales*, I, 16, 18 le place ainsi aux côtés d'autres divinités qui facilitent la bonne croissance des céréales : *apud ueteres quoque, qui nominasset Salutem, Semoniam Seiam Segetiam Tutilinam ferias observabat* (« chez les Anciens, celui qui avait prononcé le nom de *Salus*, de *Semonia*, de *Seia*, de *Segetia*, de *Tutilina*, observait des fêtes », traduction C. Guittard).

91. G. Dumézil, 1987, p. 239.

92. Augustin, *De Ciuitate Dei*, IV, 8.

93. E. Vetter, 1953, 213 : *praicime.perseponas/afded : in regnum Proserpinae abiit*.

94. Voir M. Poucet, 1972 ; G. Freyburger, 2004.

95. Ovide, *Fastes*, VI, 213-218 identifie *Sancus* et *Sanctus*. Sur ce dieu de la « sanction religieuse », voir D. Briquel, 1978, p. 144.

96. Lydus, *De Mensibus*, IV, 90.

97. TE IIa 4.

sont en effet dotées d'une puissance redoutable et d'une force de destruction peu commune, comme en témoigne la supplique adressée à *Prestote Serfia Serfer Martier* accompagnée de *Serfe Martie* et de *Tursa Serfia Serfer Martier*, à l'encontre des ennemis : « mets-les en fuite, fais-les trembler, jette-les à terre, détruis-les, ensevelis-les sous la neige, ensevelis-les sous l'eau, assourdis-les avec la foudre, blesse-les, piétine-les, enchaîne-les⁹⁸ ». Le mouvement de l'officiant permet de contenir des forces menaçantes et d'en préserver l'assistance. Lors de la lustration⁹⁹, la triple circumambulation menée par l'arfertur autour du peuple de la cité avait également pour objet d'en éloigner tout péril (à l'image de la *lustratio agri* décrite par Caton¹⁰⁰) ; la ronde de l'arfertur est elle aussi réflexe de sauvegarde.

Les mouvements rythmés réalisés par l'officiant de Gubbio ne peuvent donc être considérés comme des pas de danse à valeur esthétique, contrairement à ceux de ses confrères arvaux : ils participent pleinement du rite. Au même titre que les libations auxquelles ils sont inextricablement liés, ils remplissent une fonction théophanique : ils interpellent des dieux aux résonances chthoniennes, donc éminemment redoutables, et permettent au prêtre d'investir pleinement le champ du sacré pour y accomplir les actes les plus saints.

jean-claude.lacam@univ-paris1.fr

98. TE VIb 60 : *tursitu tremitu hondu holtu ninctu nepitu sonitu sauitu preplotatu preuilatu*.

99. TE Ib 10-45 ; VIb 48-VIIb 4.

100. Caton, *De l'agriculture*, 141 ; cérémonie analysée par G. Dumézil, 1987, p. 255-256.

ANNEXE : LE MARTÈLEMENT TERNAIRE DANS LES

| Table | Cérémonie | Dieu(x) | Victime(s) | Lieu | Officiant |
|----------------|---|---------------------------------|-----------------------------|--|------------------|
| IIa 22-32 | <u>Huntia</u> | <u>Hunte</u> <u>Iuvie</u> | chien | <u>peřu</u> (fosse) | <u>ařfertur</u> |
| IIb 17-21 | <u>seme nies</u> <u>tekuries</u> (au cours des fêtes <u>tekuries</u> de * <u>Semo</u>) | <u>Saři</u> <u>Iuvepatre</u> | bouc | <u>fesnafe</u> (temple) | <u>ařfertur</u> |
| VIb 6-7, 15-17 | Purification du mont <i>Fisiu</i> | <i>Fisouie</i> <i>Sansie</i> | trois cochons de lait | derrière la porte <i>Tesenocir</i> | <i>arsfertur</i> |

TABLES EUGUBINES (TABLEAU SYNOPTIQUE)

Place dans la séquence rituelle (texte et traduction)

peřu seritu arvia puni purtuvitu vestikatu ahtrepuřa/tu pustin ançif vinu nuvis ahtrepuřatu tiu puni tiu vinu/teitu berva frehtef fertu puře nuvime ferest krematruř / sumel fertu vestiçia peřume persnihmu katles tuva tefra/terti erus prusekatu isunt krematru prusektu struhçla/fikla ařveitu katlu purtuvitu ampeřia persnihmu aseçeta/karne persnihmu venpersuntra persnihmu supa spantea/pertentu veskles vufetes persnihmu vestikatu ahtrepuřatu/ařpeltu statitatu supa pustra perstu iepu erus mani kuveitu

« Qu'il regarde la fosse. Qu'il offre les grains avec la farine; qu'il fasse une libation; *qu'il martèle trois fois le sol* à chaque tour avec le vin; *qu'il martèle trois fois le sol* à neuf reprises; qu'il dise 'toi avec la farine (je t'invoque), toi avec le vin (je t'invoque)'; qu'il porte les broches, les morceaux rôtis; que ce qu'il portera au neuvième tour, qu'il le porte en même temps que les morceaux rôtis; qu'il prie avec une libation sur la fosse. Du jeune chien, qu'il découpe deux parts comme viandes à brûler, une troisième comme part divine; qu'au même endroit il découpe les viandes rôties; qu'il ajoute le gâteau struhçla, le gâteau fikla, qu'il offre le jeune chien, qu'il prie avec la partie non destinée à la fosse; qu'il prie avec les récipients votifs; qu'il fasse une libation; *qu'il martèle trois fois le sol*; qu'il se déplace en cercle; qu'il s'arrête; qu'il place les parties basses par derrière; qu'il apporte le foie en tant que part divine dans la main. »

pune fesnafe benus/kabru purtu vetu vaputu saçi iuvepatre prepesnimu/vepesutra pesnimu veskles pesnimu atre puřatu/ařpeltu statitatu vesklu pustru pestu ranu/pesni mu puni pesnimu vinu pesnimu une pesni/mu enu erus tetu

« Quand il sera revenu dans le temple, qu'il offre le bouc avec de l'encens, qu'il prie au préalable avec l'encens en l'honneur de Saçi Iuvepatre; qu'il prie avec les aliments non assaisonnés; qu'il prie avec les récipients; *qu'il martèle trois fois le sol*; qu'il se déplace en cercle; qu'il s'arrête; qu'il place les récipients par derrière; qu'il prie avec le ranu (sel moulu?); qu'il prie avec la farine; qu'il prie avec le vin; qu'il prie avec l'eau; alors, qu'il distribue la part divine. »

eso persnimu uestisia uestis tio subocau suboco fisoui sansi ocriper fisiu/totaper iiouina erer nomneper erar nomneper [...] pesclu/semu uesticatu atripursatu ape eam purdinsust proseseto erus ditu eno scalseto uestisiar erus conegos / dirstu

« Qu'il prie ainsi en versant la libation: 'Je t'invoque avec cette invocation Fisoui Sansi pour le mont Fisiu, pour l'État iiouina, pour le nom de celui-là, pour le nom de celui-ci'. [suit l'invocation] Au milieu de la prière, qu'il verse une libation; *qu'il martèle trois fois le sol*; quand il l'aura offerte, qu'il distribue la part divine des [parties] découpées; alors, à partir d'une patère, qu'il distribue à genoux la part divine de la libation. »

| Table | Cérémonie | Dieu(x) | Victime(s) | Lieu | Officiant |
|------------------------|-----------------------------------|---|-------------------------------|--|------------------|
| Vlb 25-26, 36-39 | Purification du mont <i>Fisiu</i> | <i>Tefre Iouie</i> | trois agnelles | derrière la porte <i>Vehier</i> ; <i>perso</i> (fosse) | <i>arsfertur</i> |
| VIIa 8-9, 23-25, 36-39 | Lustration du peuple | <i>Prestote</i> <i>Serfie Serfer</i> <i>Martier</i> <i>Fisoui</i> <i>Sansii</i> | trois truies rouges ou noires | à <i>Rubine</i> ; à proximité du <i>ruseme</i> (fente) | <i>arsfertur</i> |

Place dans la séquence rituelle (texte et traduction)

esoc persnimu uestis tiom / subocau suboco tefro ioui ocriper fisiu totaper iiouina erer nomneper erar nomneper [...] persclu sehemu atropusatu/pesondro staflare nertruco persi fetu suront capirse perso osatu suror persnimu puse sorsu ape pesondro purdinsus/proseseto erus dirstu enom uestisiar sorsalir destruco persi persome erus dirstu pue sorso purdinsus enom/uestisiam staflarem nertruco persi sururont erus dirstu

« Qu'il prie ainsi en versant la libation : 'Je t'invoke par cette invocation *Tefro Ioui* pour le mont *Fisiu*, pour l'État *iiouina*, pour le nom de celui-là, pour le nom de celui-ci' [suit l'invocation]. Au milieu de la prière, *qu'il martèle trois fois le sol*, qu'il fasse (le sacrifice) du *pesondro* (graisse?) *staflare* (ovine?) au pied gauche; de la même manière, qu'il fasse une fosse pour le bol; qu'il prie de la même manière qu'avec la (graisse) porcine; quand il aura offert le *pesondro*, qu'il distribue la part divine des [parties] découpées; alors, qu'il distribue la part divine de la libation porcine au pied droit dans la fosse, là où il aura offert le *pesondro* porcin; alors qu'il distribue la libation *staflarem* au pied gauche, et la part divine de la même manière. »

enom pesclu ruseme uesticatu prestote serfie/serfer martier popluper totar iouinar totaper iouina enom uesclir adrir ruseme eso persnihimu [...] enom uesticatu ahatripursatu enom ruseme/persclu uesticatu prestote serfie serfer martier popluper totar iiouinar totaper iouina ennom uesclir/alfir persnimu superne adro trahuorfi andendu eso persnimu [...] enom uesticatu ahatripursatu/uestisa et mefa spefa scalsie conegos fetu fisoui sansii popluper totar iiouinar totaper iiouina suront/naratu puse post uerir tesonocir uestisiar erus ditu

« Alors, avec une prière, qu'il verse une libation dans la fente en l'honneur de *Prestote Serfie Serfer Martier* pour le peuple de l'État *iouinar*, pour l'État *iouina*; alors, avec des récipients noirs, dans la fente, qu'il prie ainsi [suit l'invocation]. Alors qu'il verse une libation; *qu'il martèle trois fois le sol*; alors, dans la fente, avec une prière, qu'il verse une libation en l'honneur de *Prestote Serfie Serfer Martier* pour le peuple de l'État *iiouinar*, pour l'État *iouina*. Alors qu'il prie avec les récipients blancs; qu'il [les] place au-dessus des noirs, en travers; qu'il prie ainsi [suit l'invocation]. Alors, qu'il verse une libation; *qu'il martèle trois fois le sol*; qu'il fasse (le sacrifice) à genoux avec une libation et un gâteau *mefa spefa* dans une patère, en l'honneur de *Fisoui Sansii*, pour le peuple de l'État *iiouinar*, pour l'État *iiouina*; qu'il annonce de la même manière qu'il l'a fait derrière la porte *tesenocir*; qu'il distribue la part divine de la libation. »

BIBLIOGRAPHIE

- A. Ancillotti, 1995 : Augusto ANCILLOTTI, « Tavole Iguvine », dans Maurizio MATTEINI CHIARI, *Museo Comunale di Gubbio. Materiali archeologici. Catalogo regionale dei Beni culturali dell'Umbria*, Pérouse, 1995, p. 39-86.
- A. Ancillotti, R. Cerri, 1996 : Augusto ANCILLOTTI, Romolo CERRI, *Le Tavole di Gubbio e la civiltà degli Umbri*, Pérouse, 1996.
- R. Bloch, 1958 : Raymond BLOCH, « La danse guerrière dans l'Italie primitive », dans *Revue de l'histoire des religions*, 153, 1958, p. 138-140.
- D. Briquel, 1978 : Dominique BRIQUEL, « Sur les aspects militaires du dieu ombrien *Fisus Sancius* », dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome, Antiquité*, 90, 1978, p. 133-152.
- G. Camporeale, 1987 : Giovannangelo CAMPOREALE, « La danza armata in Etruria », dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome, Antiquité*, 99, 1987, p. 11-42.
- R. Cirilli, 1913 : René CIRILLI, *Les Prêtres danseurs de Rome*, Paris, 1913.
- R. De Ciocchis, 1993 : Remo DE CIOCCHIS, « Le divinità della Tavola di Agnone », dans *I Sanniti : vicende, ricerche, contributi, Atti del Convegno di Studi organizzato dal Centro studi alto Molise, Agnone, 14 marzo 1992*, Isernia, 1993, p. 85-105.
- G. Devoto, 1974 : Giacomo DEVOTO, *Le Tavole di Gubbio*, Florence, 1974 (2^e éd.).
- G. Dumézil, 1954 : Georges DUMÉZIL, « Remarque sur les dieux *Grabovio* d'Iguvium », dans *Revue de Philologie*, 28, 1954, p. 225-234.
- G. Dumézil, 1969 : Georges DUMÉZIL, *Idées Romaines*, Paris, 1969.
- G. Dumézil, 1987 : Georges DUMÉZIL, *La Religion romaine archaïque*, Paris, 1987 (2^e éd.).
- G. Durand, 1984 : Gilbert DURAND, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, 1984.
- A. Ernout, 1961 : Alfred ERNOUT, *Le Dialecte ombrien. Lexique du vocabulaire des Tables Eugubines*, Paris, 1961.
- G. Freyburger, 2004 : Gérard FREYBURGER, « Le dossier "Dius Fidius" », dans Paul-Augustin DEPROOST, Alain MEURANT (éd.), *Hommages à Jacques Poucet*, Louvain, 2004, p. 215-222.
- M.-H. Garelli-François, 1995 : Marie-Hélène GARELLI-FRANÇOIS, « Le danseur dans la cité. Quelques remarques sur la danse à Rome », dans *Revue des Études Latines*, 73, 1995, p. 29-43.
- C. Guittard, 2007 : Charles GUITTARD, *Carmen et prophétie à Rome*, Turnhout, 2007.

- H. Jeanmaire, 1939 : Henri JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939.
- C. Kircher, 1988 : Chantal KIRCHER, « La prière dans la sixième table eugubine », dans *Études indo-européennes*, 7, 1988, p. 31-53.
- J.-C. Lacam, 2008 : Jean-Claude LACAM, « Le sacrifice du chien dans les communautés grecques, étrusques, italiques et romaines. Approche comparatiste », dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome, Antiquité*, 120, 2008, p. 29-80.
- J.-C. Lacam, 2010 : Jean-Claude LACAM, *Variations rituelles. Les pratiques religieuses en Italie centrale et méridionale au temps de la Deuxième Guerre punique*, Rome, 2010.
- H. Le Bonniec, 1958 : Henri LE BONNIEC, *Le Culte de Cérès à Rome*, Paris, 1958.
- S. Lepetz, W. van Andringa, 2005 : Sébastien LEPETZ, William VAN ANDRINGA, « Pompéi, Porta Nocera, Archéologie du rituel », dans *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École française de Rome, Antiquité*, 117, 2005, p. 339-346.
- S. Lepetz, W. van Andringa, 2008 : Sébastien LEPETZ, William VAN ANDRINGA, « Archéologie du rituel. Méthode appliquée à l'étude de la nécropole de Porta Nocera à Pompéi », dans John SCHEID (éd.), *Pour une archéologie du rite. Nouvelles perspectives de l'archéologie funéraire*, Rome, 2008, p. 107-126.
- F. Lissarrague, 1985 : François LISSARRAGUE, « La libation : essai de mise au point », dans *Images et rituel en Grèce ancienne. Recherches et documents du centre Thomas More (1985)*, 1985, vol. 12, n° 48, p. 3-16.
- A. Morandi, 1982 : Alessandro MORANDI, *Epigrafia italica*, Rome, 1982.
- J. Ortalli, 2008 : Jacopo ORTALLI, « Scavo stratigrafico e contesti sepolcrali. Una questione aperta », dans J. SCHEID (éd.), *Pour une archéologie du rite. Nouvelles perspectives de l'archéologie funéraire*, Rome, 2008, p. 133-156.
- G. B. Pighi, 1954 : Giovanni Battista PIGHI, « I nomi delle divinità iguvine », dans *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 32, 1954, p. 225-261.
- J. Poucet, 1972 : Jacques POUCKET, « *Semo Sancus Dius Fidius*, une première mise au point », dans *Recherches de philologie et de linguistique*, 3, Louvain, 1972, p. 53-68.
- J. W. Poultney, 1959 : James Wilson POULTNEY, *The Bronze Tables of Iguvium*, Baltimore, 1959.
- A. L. Prosdocimi, 1978 : Aldo Luigi PROSDOCIMI, « L'Umbro », dans Massimo PALLOTTINO, Guido Achille MANSUELLI, Aldo Luigi PROSDOCIMI (éd.), *Popoli e civiltà dell'Italia antica*, 6 (*Lingue e dialetti dell'Italia antica*), Rome, 1978, p. 585-787.

- C. Roche, 2005 : Carole ROCHE, « Danse (Proche-Orient ancien) », dans Jean LECLANT (éd.), *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, 2005, p. 632.
- J. Rudhardt, 1992 : Jean RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève, 1992.
- J. Scheid, 1998¹ : John SCHEID, *La Religion des Romains*, Paris, 1998.
- J. Scheid, 1998² : John SCHEID, *Commentarii fratrum arvalium qui supersunt. Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale (21 av.-304 ap. J.-C.)*, Rome, 1998.
- J. Scheid, 1999 : John SCHEID, « Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain. Façons romaines de penser l'action », dans *Archiv für Religionsgeschichte*, 1, 1999, p. 184-203.
- J. Scheid, 2005 : John SCHEID, *Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, 2005.
- J. Scheid, 2007 : John SCHEID, « Carmen et prière. Les hymnes dans le culte public de Rome », dans Yves LEHMANN (éd.), *L'Hymne antique et son public*, Turnhout, 2007, p. 439-450.
- E. Simon, 2004 : Erika SIMON, « libation », dans *Thesaurus cultus et rituum antiquorum I. Processions, sacrifices, libations, fumigations, dedications*, Los Angeles, 2004, p. 237-253.
- J. Untermann, 2000 : Jürgen UNTERMANN, *Wörterbuch des Oskisch-Umbrischen*, Heidelberg, 2000.
- P. Valéry, 1928 : Paul VALÉRY, *Propos sur la poésie*, Paris, 1928 (nouvelle édition 1957).
- E. Vetter, 1953 : Emil VETTER, *Handbuch der italischen Dialekte*, Heidelberg, 1953.
- P. Veyne, 1990 : Paul VEYNE, « Images de divinités tenant une phiale ou patère ; la libation comme "rite de passage" et non pas offrande », dans *Metis*, 5, 1990, p. 17-30.