



HAL
open science

La gourmandise des dieux : les gâteaux sacrés des Tables de Gubbio (III^e-II^e s. av. J.-C.)

Jean-Claude Lacam

► To cite this version:

Jean-Claude Lacam. La gourmandise des dieux : les gâteaux sacrés des Tables de Gubbio (III^e-II^e s. av. J.-C.). Mélanges de l'Ecole française de Rome - Antiquité, 2012, 124 (2). halshs-01451890

HAL Id: halshs-01451890

<https://shs.hal.science/halshs-01451890>

Submitted on 1 Feb 2017

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

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

La gourmandise des dieux : les gâteaux sacrés des Tables de Gubbio (III^e-II^e s. av. J.-C.)

Jean-Claude LACAM

J.-C. Lacam, Université de Paris 1 - Panthéon-Sorbonne, UM8210 (ANHIMA) jean-claude.lacam@univ-paris1.fr

Pratique largement attestée dans le monde gréco-romain, l'offrande de gâteaux sacrés a aussi cours à Gubbio, comme en témoignent avec insistance les Tables Eugubines. Ces offrandes s'avèrent aussi variées que fréquentes puisque l'on dénombre pas moins de huit gâteaux différents, allant de la simple galette levée aux pâtisseries plus élaborées dans leur recette et surtout leur dessin. S'ils font office d'offrandes complémentaires, les gâteaux se voient cependant soumis aux mêmes exigences de perfection que les viandes et souffrent en même temps qu'elles la translation – par le feu ou l'émiettement – qui les portera sur la table des dieux. Une part d'entre eux est aussi dévolue aux hommes, dans cet esprit de commensalité qui est promesse de concorde entre la cité et ses dieux. À ce rôle rituel s'ajoute parfois une couleur religieuse plus marquée : certaines de ces pâtisseries se font langage de pâte pour nous parler du dieu auquel elles sont destinées.

Gâteaux, Tables Eugubines, offrandes, sacrifice, divinités, ritualisme.

The offering of sacred cakes, well attested in the Graeco-Roman world, is also widespread in Gubbio, as testified insistently by Iguvine Tables. These offerings are as varied as frequent since there are no less than eight different cakes, ranging from the plain yeasted pancake to more elaborate pastries by their recipe or especially their drawing. Additional offerings, the cakes must sustain requirements of perfection as do the meats and as them suffer the removal – by the mean of fire or crumbling – which will carry them on the gods' table. A part of cakes is also devoted to men, in a mood of commensality which is a promise of concord between the city and its gods. In addition to this ritual role, there is a more pronounced religious colour : some of these pastries become a language of dough to tell us about the god they are intended for.

Cakes, Iguvine Tables, offerings, sacrifice, deities, ritualism.

Dans son ouvrage sur le prêtre romain, Danielle Porte fait le constat suivant : « Il existait maints gâteaux sacrificiels, et l'on se gardait de confondre les *strues* et les *fercta* [...] avec les *glomus*, *subuculum*, *pastillum*, *arculata*, *summanalia*, *testuacia*, *tauri*, *uerbena*, etc. »¹. Une identique remarque pourrait être formulée s'agissant des rituels sacrificiels de Gubbio, tels qu'en témoignent pour les III^e-II^e s. av. J.-C. les sept tables de bronze² découvertes dans cette cité. Divers en effet sont les gâteaux sacrés mentionnés

*. Je tiens à remercier vivement Dominique Briquel pour sa relecture attentive de cette étude.

1. Porte 1989, p. 31-32.

2. Les Tables Eugubines (TE) sont généralement datées de la fin du III^e s. av. notre ère pour celles en alphabet ombrien et de

la fin du II^e s. av. J.-C. pour celles en alphabet latin (voir Ancillotti 1995, p. 42). Pour la traduction de ces Tables, particulièrement malaisée (voir Lacam 2010³, p. 11), voir Poultney 1959; Ernout 1961; Devoto 1974; Prosdocimi 1978; Ancillotti, Cerri 1996.

dans ce long texte, si rebelle à notre curiosité et pourtant si formidable de précision, et il est à parier qu'à Gubbio autant qu'à Rome on avait à cœur d'offrir au dieu la pâtisserie la plus appropriée.

Nombreuses sont les questions que suscitent ces gâteaux ombriens : quelles étaient leur nature et leur forme? quel rôle jouaient-ils au sein du rituel? à quelles offrandes étaient-ils associés? à quelles divinités étaient-ils réservés? Sans doute convient-il, avant d'aller plus avant, de définir exactement ce que l'on entend par «gâteau», car nos palais modernes sont prompts à nous faire imaginer une débauche de sucre, de beurre ou de crème. Il faut pourtant en revenir à une recette plus sobre et considérer que l'ingrédient essentiel des gâteaux eugubins était, comme dans la religion des Romains – où les gâteaux, attestés semble-t-il dès l'époque de Caton³, pouvaient constituer une forme évoluée de la *puls*⁴ -, la farine de céréales; il pouvait s'agir aussi de «farine» de fromage, obtenue à partir d'un fromage à pâte dure réduit en poudre et qui semblait d'usage courant à Rome à la fin du III^e s. av. J.-C.⁵ Rien donc que de très simple dans ces constituants. Cela n'exclut évidemment pas une possible adjonction de condiments (graines diverses par exemple, comme on en garnissait à Rome après cuisson le dessus voire le dessous des pains)⁶ ou d'ingrédients plus savoureux, tel le miel, souvent employé en pâtisserie par les Anciens⁷. «Gâteau» sera donc une masse de pâte, plus ou moins volumineuse, qui a été pétrie⁸ et façonnée avant d'être cuite. L'on semble ici plus proche de la «galette» ou du «pain» que du «gâteau» tel que nous le concevons. Pourtant «gâteau» n'est pas «galette», le premier terme indiquant un aliment plus élaboré, plus raffiné que le second, plus charnu aussi que la mince galette sans levain. La panification, précisément, est connue en Italie depuis la fin du III^e s. av. J.-C.⁹, comme en atteste un passage de Plaute¹⁰. Elle est donc contemporaine des Tables Eugubines, du moins de la rédaction des premières Tables, ce qui pourrait expliquer un engouement tout récent pour les pains ou gâteaux, inconnus des siècles précédents. Or il semble bien que le choix du mot «gâteau» soit plus indiqué que «pain» ou «fouace» pour désigner ces offrandes de pâte modelée et cuite que l'on voit intervenir dans le rituel eugubin. La forme en effet tout autant que la composition ont leur importance, et si ces gâteaux sont supposés flatter la gourmandise des dieux, c'est, n'en doutons pas, celle des yeux autant que de la bouche.

La connaissance que nous pouvons avoir de ces pâtisseries sacrées de Gubbio est, il est vrai, inégale : sur certaines plus que d'autres il est possible d'apporter quelque lumière, en raison de la proximité des termes les désignant avec des noms latins, en raison du nombre plus élevé d'occurrences, se doublant d'une plus grande variété des formules dans lesquelles ils entrent. Une étude lexicale, éclairée par un examen du contexte et des rapprochements avec le vocabulaire latin, doit donc servir de préalable à une analyse qui s'intéresse à l'insertion de ces offrandes non-sanglantes dans les rites, mais aussi à leur signification religieuse.

PÂTISSERIES EN TOUS GENRES

En dépit de la fréquente obscurité qui entoure le vocabulaire des Tables Eugubines, huit termes peuvent raisonnablement être considérés comme désignant des gâteaux sacrificiels¹¹ (voir tableau).

3. Voir Cat., *Agr.* 134, 141. Sur la prudence nécessaire dans l'interprétation de *strues* et de *fertum*, voir Scheid 2005, p. 143-144.

4. La *puls*, définie comme une bouillie de céréales (voir Ernout-Meillet 2001, s. u. «*puls*»; André 1981, p. 60-61), était considérée comme un aliment archaïque, ainsi qu'en témoigne Varron (Varr., *L. L.* 5, 105) : *De uictu antiquissima puls* («En ce qui concerne les aliments, le plus ancien était la *puls*»); voir aussi Val.-Max. 2, 5, 5. Outre qu'elle constituait la nourriture des poulets sacrés (voir Cic., *Diu.* 2, 35; Fest. p. 285 L.), elle était utilisée dans les rites des arvaes en l'honneur de *Dea Dia* (voir Scheid 1990, p. 587; 2005, p. 32-33).

5. Voir André 1981, p. 213.

6. Voir André 1981, p. 67.

7. Voir par exemple la recette de la *spira* ou des *globi* romains, telle que la reproduit Caton (*Cat., Agr.*, 77 et 79).

8. Peut-être grossièrement, le pétrissage semblant être au III^e s. av. J.-C. une pratique récente et encore appliquée imparfaitement (voir André 1981, p. 66).

9. Voir André 1981, p. 62-67.

10. Plaute, *Asi.* 200-201 : *Quom a pistore panem petimus, uinum ex oenopolio / si aes habent, dant mercem* («Que je demande du pain au boulanger, du vin au cabaretier, ils me donnent leur marchandise pourvu qu'ils aient leur argent»).

11. Il convient d'écarter le terme **ranu** (IIb 19), considéré comme une sorte de gâteau par F. Ribezzo (Ribezzo 1936,

L'étude étymologique conduit à les classer en trois groupes – fort inégaux –, selon que leur nom fait référence aux ingrédients utilisés, à la forme selon laquelle ils sont façonnés ou à l'acte rituel auquel ils sont liés.

À la première catégorie appartient le seul mot **fasiu** dont il est trois occurrences¹². Le terme a été analysé comme un emploi substantivé de l'adjectif dérivé de *farer*¹³, désignant de manière quasiment assurée l'«épeautre» puisque la racine *far-* est attestée aussi en latin¹⁴ et dans les langues osque¹⁵ et falisque¹⁶ et que nous la retrouvons dans quelques langues occidentales, par exemple dans l'ancien anglais *bere* («orge») ou le russe *borošno* («seigle»)¹⁷. **Fasiu** a donc été interprété par synecdoque comme des «gâteaux à la farine d'épeautre»¹⁸. Le mot serait ainsi construit comme le latin *farreum*, adjectif neutre substantivé dont Festus nous donne une claire définition : *farreum genus libi ex farre factum* («*farreum* est une sorte de gâteau fait de farine d'épeautre»)¹⁹. Même si le blé nu apparaît en Italie à la fin du V^e s. av. J.-C., sa diffusion fut lente et il ne supplanta l'épeautre, cultivé de longue date, que tardivement²⁰. L'allusion à cette céréale n'aurait donc rien d'étonnant dans les Tables Eugubines. L'on peut toutefois se demander si les **fasiu** n'étaient pas ainsi nommés pour la raison qu'ils étaient constitués de cette farine de consommation courante quand on réservait peut-être aux autres gâteaux une farine plus noble. Il est à noter enfin que le terme ombrien **fasiu** n'est jamais employé au singulier, ce qui laisse supposer, comme l'ont fait A. Ancillotti et R. Cerri²¹, qu'il s'agissait de gâteaux de taille réduite, la masse de pâte ayant été divisée en plus petites unités.

Bien plus nombreux sont les gâteaux dont le nom paraît se référer à la forme particulière qui leur a été donnée, ce qui pourrait indiquer que tous résultaient plus ou moins de la même recette et qu'ils ne se distinguaient les uns des autres que par des formes différentes ou que, moins que leur saveur, importait l'apparence de ces pâtisseries sacrificielles. Nous ne pouvons, en conséquence, formuler que des hypothèses sur leur composition.

Le mot **arçlataf**²² désigne vraisemblablement des gâteaux de forme circulaire²³, qui ont été rapprochés des *arculata* romains ainsi définis par Festus : *arculata dicebantur circuli qui ex farina in sacrificiis fiebant* («On appelait *arculata* des gâteaux circulaires qui, dans les sacrifices, étaient faits de farine»)²⁴. Ce type de gâteau, même s'il n'apparaît pas sous le nom *arculata*, est mentionné aussi par Varron qui fournit quelques précisions quant à sa nature : *circuli, quod mixta farina et caseo et aqua circuitum aequabiliter fundebant* («[ils étaient nommés] *circuli* parce qu'on versait uniformément un cercle de farine mêlée à du fromage et de l'eau»)²⁵. Il est évidemment impossible de savoir si les **arçlataf** ombriens étaient confectionnés à partir des mêmes ingrédients; en revanche sans doute partageaient-ils la forme des *arculata*. Comme le remarque à juste titre J. W. Poultney²⁶, nous serions plutôt enclins à imaginer des gâteaux en croissant, en raison de leur supposée étymologie **arkelā-to* («en forme d'arc»)²⁷, mais il est plus vraisem-

p. 192), mais qui désigne plus vraisemblablement le «sel» ou la «saumure» (voir Ancillotti, Cerri 1996, p. 162 et 406 : ces commentateurs rapprochent le mot de *ranno*, terme du dialecte moderne ombro-toscan désignant la saumure dont l'on se sert dans le traitement des olives).

12. TE IIa 12 (**fasiu**, acc. plur.); Vb 2 (*farsio*, acc. plur.); Vb 44 (*fasio*, acc. plur.). Comme pour tous les mots ombriens cités dans cette étude et afin d'éviter les reconstructions abusives, nous mentionnons le terme à la forme sous laquelle nous le rencontrons à sa première occurrence dans les Tables, quels que soient son cas et son nombre, ou tel qu'il apparaît dans un passage cité.

13. TE Vb 9, 14 (*farer*, gén. sg.), Vb 10, 15 (*far*, acc. sg.).

14. Voir Ernout-Meillet 1959, p. 216.

15. Voir Vetter 1953, n° 6.

16. Voir Vetter 1953, n° 241.

17. Voir Untermann 2000, p. 264.

18. Voir Devoto 1948, p. 57; Poultney 1959, p. 251; Ernout

1961, p. 85; Ancillotti, Cerri 1996, p. 164, 364; Untermann 2000, p. 266.

19. Fest., p. 78 L. Ce gâteau est aussi attesté chez Plinius l'Ancien (Plin. 18, 10) : *in sacris nihil religiosus confarreationis uinculo erat, nouaeque nuptiae farreum praeferebant* («Dans les cérémonies religieuses, le lien de confarréation était sacré, et les jeunes mariées portaient devant elles un gâteau d'épeautre»).

20. Voir André 1981, p. 51-52.

21. Ancillotti, Cerri 1996, p. 164.

22. TE IV 22 (**arçlataf**, acc. plur.).

23. Voir Devoto 1948, p. 67; Poultney 1959, p. 215 et 298; Ernout 1961, p. 78; Prodocimi 1978, p. 729; Ancillotti, Cerri 1996, p. 165; Untermann 2000, p. 119.

24. Fest. p. 110 L.

25. Varr., *L. L.* 5, 106.

26. Poultney 1959, p. 215.

27. Voir Ancillotti, Cerri 1996, p. 339; Untermann 2000, p. 119.

blable qu'ils se présentaient comme un disque plein ou comme une couronne²⁸ puisqu'en latin *arculum* désigne une «couronne» végétale et *arculus* un «coussinet rond» qu'on posait sur la tête afin de servir d'assise aux vases sacrés que l'on transportait de cette manière²⁹. A. Ancillotti et R. Cerri³⁰ supposent enfin que, comme les **fasiu**, les **arçlataf** étaient des gâteaux de petites dimensions, puisque le mot est aussi employé au pluriel, à l'inverse des six autres pâtisseries dont les noms figurent toujours au singulier; mais l'unique occurrence d'**arçlataf** n'est pas suffisante, semble-t-il, pour accorder crédit à une telle hypothèse.

De forme circulaire également devait être l'**urfeta**, qui n'apparaît qu'une seule fois dans les Tables³¹. A. Ancillotti et R. Cerri³² n'y voient pas un gâteau, mais un «lacet», faisant remonter le mot à une racine **urbh-ē-tā-* («anneau de corde»), qui pourrait être rapprochée du latin *uerbenae* désignant des «couronnes de feuillage», du lituanien *virbínis* («lacet») ou du russe dialectal *voroba* («lacet»). J. T. Katz³³ a démontré en quoi une telle interprétation n'était pas recevable à la fois linguistiquement et culturellement. Une autre étymologie, au demeurant jugée peu sûre par certains³⁴, a été proposée³⁵ : le terme pourrait être apparenté au latin *orbis* et *orbis* et donc être en relation sémantique avec la «roue» ou le «cercle plat»³⁶. A. Ernout³⁷ choisit prudemment de ne pas le traduire et le définit de manière très générale comme un «objet de forme ronde [...] employé dans le rituel», dont on ne sait s'il s'agit d'un «gâteau», d'un «disque de bronze» ou de quelque autre accessoire à la forme circulaire. De fait, le texte ne permet pas d'affirmer qu'il s'agit d'une offrande, la consigne donnée étant peu explicite : **pune seste / urfeta manuve habetu** («Quand on fait comparaître [le veau votif], qu'il ait dans la main une **urfeta**»)³⁸. Pourtant, l'hypothèse d'un gâteau en forme de roue semble la plus pertinente dans la mesure où le rituel eugubain ne serait pas le seul à recourir à ce type de pâtisserie : les **iúvilas**³⁹ de Capoue évoquent des offrandes de gâteaux sacrés (**kersnasias**) qui sont même représentés sur les stèles sous l'aspect de roues à trois rais (fig. 1); de même, à Rome, Jupiter *Summanus* est honoré par l'offrande de *summanalia* que Festus⁴⁰ définit ainsi : *liba farinacea in modum rotae fincta* («des gâteaux de farine façonnés en forme de roue»). De tels rapprochements⁴¹ semblent cautionner l'étymologie qui relie **urfeta** à la «roue» et donc laissent supposer que ce gâteau se présentait sous cette forme particulière, à l'instar des pâtisseries capouanes et romaines. Comme les gâteaux figurant sur les **iúvilas**, l'**urfeta** devait être un disque ajouré simulant des rayons, ce qui la distinguait des **arçlataf**.

Un troisième gâteau possédait probablement aussi une forme circulaire : la **mefa**, qui apparaît à quatorze reprises dans les Tables⁴², ce qui semble témoigner de son caractère très répandu (elle intervient dans quatre cérémonies : la purification du mont **Fisiu**, la protection de l'armée, les fêtes **Tekuries**, les fêtes bimestrielles régulières). Elle a été aisément rapprochée du mot latin *mensa*⁴³ dont A. Ernout et A. Meillet⁴⁴ nous rappellent qu'il n'eut que secondairement le sens de «table» et qu'il désignait à l'origine «un gâteau sacré, rond et partagé en quartiers par deux diamètres perpendiculaires l'un à l'autre, sur lequel on disposait à l'origine les offrandes et les victuailles offertes aux dieux». De cette *mensa* et de

28. C'est cette dernière hypothèse qu'envisagent A. Ancillotti et R. Cerri (Ancillotti, Cerri 1996, p. 339).

29. Fest., p. 110 L.

30. Ancillotti, Cerri 1996, p. 339.

31. TE IIb 23 (**urfeta**, acc. sg.).

32. Ancillotti, Cerri 1996, p. 433-434.

33. Katz 1998, p. 217, note 98. Ce commentateur substitue cependant à cette traduction une autre («testicules» : Katz 1998, 199) qui n'est guère plus convaincante comme l'a montré M. Weiss, aux arguments duquel nous renvoyons (Weiss 2010, p. 266, note 71).

34. Voir Ernout 1961, p. 138.

35. Voir Untermann 2000, p. 805; Weiss 2006, p. 252.

36. Pour le sens de *orbis* et *orbis*, voir Ernout-Meillet 1959, p. 466.

37. Ernout 1961, p. 138. J. W. Poultney (Poultney 1959, p. 199) parle de «some circular or wheel-shaped object». C. Guit-

tard (Guittard 1995, p. 858) ne compte pas non plus l'**urfeta** au nombre des gâteaux. R. Pettazzoni (Pettazzoni 1950, p. 125) revendique la même prudence.

38. TE IIb 22-23.

39. Voir Franchi de Bellis, 1981, p. 46-47, p. 64-65. Voir aussi Heurgon 1942, p. 57-58.

40. Fest. p. 474 L.

41. On pourrait leur ajouter ceux que propose R. Pettazzoni (Pettazzoni 1947, p. 22-24; Pettazzoni 1950, p. 129-132) avec des rituels décrits dans les livres sacrés de l'Inde, où apparaissent aussi des gâteaux en forme de roue.

42. TE Ia 16, IV 14 (**mefa**, acc. sg.); IIb 13 (**mefa**, abl. sg.); IIb 28 (**mefe**, dat. sg.); VIa 56; VIb 17, 20; VIIa 4, 38 (*mefa*, acc. sg.); VIb 5, 9, 9, 14; VIIa 37 (*mefa*, abl. sg.).

43. Voir Untermann 2000, p. 462-463.

44. Ernout-Meillet 1959, p. 397.

son usage témoigne le fameux récit de Virgile évoquant l'arrivée en Italie des Troyens qui, n'étant pas encore rassasiés à la fin de leur repas, entamèrent les *mensae* sur lesquelles ils avaient disposé les mets, accomplissant ainsi la prophétie de Céléno : '*Heus! etiam mensas consumimus*' inquit Iulus («Hé, nous avons même mangé nos *mensae*! dit Iule»)⁴⁵. Aurelius Victor relatant le même épisode ajoute quelques précisions, sur la composition de ces *mensae* et sur l'usage auquel elles étaient destinées : *consumptoque, quod fuerat cibi, crustam etiam de farreis mensis, quas sacratas secum habebat, comedisse* («quand il [Énée] eut consommé toute la nourriture qu'il possédait, il mangea aussi la croûte des *mensae* d'épeautre qu'il emportait avec lui pour les sacrifices»)⁴⁶. Si nous ignorons la composition de la **mefa** ombrienne – le rapprochement d'A. Ancillotti et de R. Cerri⁴⁷ avec la *crescia* préparée aujourd'hui à Gubbio⁴⁸ n'est qu'une hypothèse –, du moins peut-on constater qu'à l'égal de la *mensa* latine, elle est à même de servir de «plat», ainsi qu'en témoigne un passage de la Table Iib : **ape apel / us mefe atentu** («Quand il aura mis à mort [le veau], qu'il [le] dispose sur la **mefa**»)⁴⁹. Il n'est donc pas nécessaire de distinguer, comme le font A. Ancillotti et R. Cerri⁵⁰, deux sens différents, celui de «plateau» dans la consigne précédemment citée et celui de «gâteau» dans les autres occurrences; tout au plus peut-on souligner une diversité des usages et signaler une possible survivance d'une tradition archaïque dans la Table Iib⁵¹. L'on peut, quoi qu'il en soit, déduire de l'emploi particulier fait de la **mefa** dans cette Table quelque éclairage sur la forme de ce gâteau sacré qui, circulaire peut-être comme l'était la *mensa* latine, était de manière assurée suffisamment plat pour que puissent y être déposées les parts de la victime, ce qui le distinguait sans doute des **arçlataf**, probablement plus épais; s'il est possible également d'imaginer pour ces derniers une forme de couronne, la **mefa** quant à elle était nécessairement pleine. La taille de ce gâteau en revanche devait être variable, selon l'usage qui lui était réservé : il était sans doute de dimensions plus importantes lorsqu'il apparaissait dans le rite non pas en tant qu'offrande au sens strict, mais en tant que réceptacle.

À de nombreuses reprises (neuf fois sur les quatorze occurrences de **mefa** et toujours dans les Tables en alphabet latin), ce gâteau est qualifié par un participe à valeur adjectivale, *spefa*, formant avec lui un



Fig. 1 - *lúvilas* (Capoue, IV^e-III^e s. av. J.-C., Capoue, Museo provinciale campano, cliché du musée).

45. Verg., *En.* 7, 116. Voir aussi 3, 255-257.

46. Aur. Vict., *Orig.* 10, 5.

47. Ancillotti, Cerri 1996, p. 165.

48. Il s'agit d'une sorte de galette ronde confectionnée en pâte à pain que l'on agrémente d'huile, de sel, de romarin ou d'oignon.

49. TE Iib 27-28.

50. Ancillotti, Cerri 1996, p. 165 et 381-382.

51. M. L. Porzio Gernia (Porzio Gernia 2004, p. 194, note 5) y voit «l'unione delle due offerte, carne e pane, la sintesi di tutto ciò che appartiene alla terra, del mondo animale e vegetale».

couple aux sonorités très proches. Il n'est pas lieu de supposer que *mefa spefa* est un gâteau différent de **mefa** puisque nous retrouvons une équivalence entre **mefa** et *mefa spefa* si nous comparons deux passages correspondants de la version en caractères ombriens et de la version en caractères latins⁵². *Spefa* est donc simplement une précision apportée dans la Table la plus tardive, qui est aussi la plus complète. Ce participe, dont la signification est jugée obscure par J. Untermann⁵³, a été diversement interprété. J. W. Poultney⁵⁴ retient la proposition faite par P. Kretschmer⁵⁵ d'apparenter le terme au latin *pendo* («peser») et de traduire *mefa spefa* par «ce qui est mesuré et pesé», expression qui pourrait désigner par périphrase un «gâteau aplati». Une telle interprétation, outre qu'elle a été remise en cause phonologiquement par A. Ernout⁵⁶, repose sur un glissement de sens peu convaincant. Bien davantage l'est celle, défendue par plusieurs commentateurs⁵⁷, qui fait provenir *spefa* de la racine **spend-* («verser en répandant», «faire une libation»), rapprochant ainsi le mot du grec σπένδω, du hittite *šipand-*, signifiant tous deux «faire une libation», du latin *spondeo* («promettre, prendre l'engagement», signification obtenue par métonymie à partir d'un sens plus ancien : «faire une libation»); le mot pourrait donc être traduit par «arrosée», «imbibée»⁵⁸. L'on pourrait imaginer que le gâteau a été nappé de miel liquide, comme on pouvait le faire à Rome lors des *Liberalia*⁵⁹, ainsi qu'en témoigne Ovide dans les *Fastes* : *melle pater fruitur, liboque infusa calenti / iure repertori candida mella damus* («Le divin Liber se délecte de miel, et c'est à juste titre que nous lui offrons, à lui qui en est l'inventeur, des miels éclatants versés sur un gâteau brûlant»). Mais l'étymologie nous invite plutôt à supposer que la *mefa spefa* a été arrosée du liquide de la libation, ce que peut d'ailleurs suggérer la proximité de *mefa spefa* et de *uestis* dans l'une au moins des occurrences : *ape sopo postro peperscust uestisia et mefa spefa scalsie conegos fetu fisoui sansi / ocriper fisiu totaper iouina eso persnimu uestisia uestis* («Quand il aura mis les parties basses par derrière, qu'il fasse [le sacrifice] à genoux avec une *uestisia* et une *mefa* imbibée dans un *scalsie* en l'honneur de *Fisoui Sansi*, pour le mont *Fisiu*, pour l'État *iouina*. Qu'il prie ainsi avec la *uestisia*, après avoir versé la libation [...]») ⁶⁰. La **mefa** pourrait donc être un gâteau circulaire, sur lequel il arrivait que l'on répande le liquide offert en libation.

À côté des gâteaux probablement arrondis, existait une autre pâtisserie à la forme bien différente, le **tenzitim**, qui n'apparaît dans les Tables qu'à deux reprises, dans deux passages correspondants des versions en alphabets ombrien et latin⁶¹. La prescription le concernant, d'un extrême laconisme (*prosetir tesedi ficla arsueitu* : «Aux parties découpées qu'il ajoute un *tesedi*, une *ficla*») ⁶², ne nous apprend rien sur ce **tenzitim**; tout au plus pouvons-nous supposer qu'il s'agit bien d'un gâteau, la formule *prosetir arsueitu* (ou formes associées) – parfois simplifiée en **arveitu** dans les Tables en alphabet ombrien –, étant toujours employée et de manière très fréquente avec un ou des noms de gâteaux⁶³. C'est donc du côté du mot lui-même qu'il faut chercher quelque éclairage sur la nature de ce **tenzitim**, jugé souvent bien mystérieux⁶⁴. Deux étymologies ont été proposées : F. Bücheler⁶⁵ rapproche le mot du latin *tendo* («tendre») et *tensio* («tension») et le compare avec le grec στρεπτός («gâteau tressé») et σπείρα («gâteau enroulé»); A. Ancillotti et R. Cerri⁶⁶ lui attribuent, à la suite de V. Pisani⁶⁷, une origine **tenos-edio-m* qui pourrait signifier «aliment tressé» du fait d'un rapprochement possible avec le latin *tenus /-ōris* («cordon

52. Il s'agit du sacrifice à **Fise Saçi / Fisoui Sansi**; voir TE Ia 16-17 : **mefa / vestiča ustetu** («Qu'il présente une **mefa**, une **vestiča**») et Vlb 5-6 : *ape sopo postro peperscust uestisia et mefa spefa scalsie conegos fetu fisoui sansi / ocriper fisiu totaper iouina* («Quand il aura mis les parties basses par derrière, qu'il fasse [le sacrifice] avec une *uestisia* et une *mefa* imbibée dans un *scalsie*, à genoux, à *Fisoui Sansi* pour le mont *Fisiu*, pour l'État *iouina*»).

53. Untermann 2000, p. 690.

54. Poultney 1959, p. 249.

55. Kretschmer 1917, p. 79-82.

56. Ernout 1961, p. 96.

57. Voir Ernout 1961, p. 96; Ancillotti, Cerri 1996, p. 414.

58. Voir Devoto 1948, p. 39; Prodocimi 1978, p. 661.

59. Voir Ernout-Meillet 2001, s. u. *libum*.

60. TE Vlb 5-6.

61. TE Ib 6 (**tenzitim**, acc. sg.), Vlb 46 (*tesedi*, acc. sg.).

62. TE Vlb 46. Le passage en alphabet latin (Ib 6) en dit moins encore : **tenzitim arveitu** («Qu'il ajoute un **tenzitim**»).

63. Voir TE IIa 12, 28-29; III 34; IV 1, 4-5; VIa 56, 59; Vlb 2, 4-5, 20, 23, 44; VIIa 4, 8, 42, 54.

64. Voir Ernout 1961, p. 133-134; Prodocimi 1978, p. 679 et 786; Untermann 2000, p. 744.

65. Bücheler 1883, p. 81.

66. Ancillotti, Cerri 1996, p. 164-165 et p. 421.

67. Pisani 1964, p. 172.

tressé») et le grec τένοϛ –οϛ («corde»). Comme le note J. Untermann⁶⁸, aucune étymologie n'est assurée; l'on peut toutefois sans doute accorder crédit à la traduction «gâteau tressé» ou «torsadé» dans la mesure où, ainsi que le rappellent les tenants de cette analyse⁶⁹, un tel gâteau sacrificiel existait à Rome (*spira*), même si les noms sont dissemblables. C'est précisément chez un auteur contemporain de la rédaction des Tables, Caton, que nous trouvons la recette de cette pâtisserie confectionnée à partir de boulettes de pâte : *Cum melle oblinito bene. Inde tamquam restim tractes facito, ita imponito in solo, dein plicis completo bene arcte* («Enduisez-les bien de miel. Tressez-les alors comme une corde, puis placez-les sur l'assise, ensuite remplissez dans les interstices en serrant bien»)⁷⁰.

C'est aussi de la comparaison avec le latin que nous pouvons tirer quelque connaissance sur la **struhçla** qui apparaît à douze reprises dans les Tables⁷¹. Le terme est vraisemblablement issu d'une racine **struui-k-elā* qui pourrait être un diminutif d'un thème que l'on retrouve dans le latin *struix* / *-icis*, variante de *strues*⁷², mot ainsi défini par Festus : *strues genera liborum sunt, digitorum coniunctorum non dissimilia, qui superiecta panicula in transuersum continentur* («les *strues* sont des types de gâteaux ressemblant à des doigts rapprochés, parce qu'ils ont des petits pains placés par-dessus et en travers»)⁷³. Dans la Table IV, **struhçla** se voit adjoindre une épithète, **petenata**⁷⁴, qui semble confirmer la forme particulière de cette pâtisserie : la plupart des commentateurs⁷⁵ apparentent ce qualificatif au latin *pectinatus* («en forme de peigne») et supposent que le dessus du gâteau était zébré de rayures parallèles ou, comme la *strues*, décoré de petits rouleaux de pâte alignés. La **struhçla** devait par ailleurs être un gâteau d'une certaine taille puisqu'il est possible d'en découper une part, comme le stipule une consigne de la Table IV : **erarunt struhçlas eskamitu aueitu** («Qu'il ajoute une portion de la même **struhçla**»)⁷⁶. En dépit de la discussion entourant ce mot sur laquelle nous reviendrons⁷⁷, il a généralement été admis⁷⁸ qu'**eskamitu** désigne un morceau du gâteau⁷⁹ offert à **Puemune Puprike**, ainsi que semblent en témoigner la forme génitive **struhçlas** et l'emploi de l'adjectif indéfini **erarunt** («la même») qui renvoie à la **struhçla** mentionnée quelques lignes plus haut⁸⁰, laquelle serait découpée au fur et à mesure des besoins.

La plupart des gâteaux ombriens mentionnés dans les Tables se définissent donc, semble-t-il, comme des pâtisseries auxquelles on a voulu donner une forme spécifique. Ce n'est pas véritablement le cas de la **fikla**, l'un des gâteaux les plus fréquemment mentionnés – il apparaît à quinze reprises⁸¹ –, et pourtant jamais en tant qu'offrande autonome, étant systématiquement assorti à un autre gâteau. J. W. Poultney⁸² l'a apparenté au *fertum* latin dans la mesure où son association avec la **struhçla**⁸³ rappellerait celle du *fertum* et de la *strues* que l'on rencontre notamment chez Caton⁸⁴. Mais s'il est vrai que c'est à la **struhçla** que la **fikla** est la plus fréquemment appariée, elle l'est aussi à d'autres pâtisseries, qu'il s'agisse de la *mefa*⁸⁵, du *farsio*⁸⁶ ou du *tesedi*⁸⁷. De toutes ces associations, A. Ancillotti et R. Cerri⁸⁸ ont conclu qu'il s'agissait d'un hyperonyme⁸⁹, équivalent du latin *libum* («gâteau sacré») et interprètent le couple de mots, si l'on en croit la traduction proposée, comme une apposition. De cette valeur générique, ils croient trouver

68. Untermann 2000, p. 744.

69. Voir Ancillotti, Cerri 1996, p. 164-165.

70. Cat., *Agr.*, 77.

71. TE IIa 18, 28, IV 4 (**struhçla**, acc. sg.), III 34 (**struçla**, acc. sg.), IIa 41, IV 1 (**struhçlas**, gén. sg.), VIa 59, VIb 23 (*strusla*, acc. sg.), VIIb 5, VIIa 8, 42, 54 (*strușla*, acc. sg.).

72. Voir Poultney 1959, p. 251; Ernout 1961, p. 97; Ancillotti, Cerri 1996, p. 164 et 416; Untermann 2000, p. 704-705.

73. Fest., p. 408 L.

74. TE IV, 4.

75. Voir Poultney 1959, p. 211; Ernout 1961, p. 92; Ancillotti, Cerri 1996, p. 396. Voir aussi Untermann 2000, p. 549.

76. TE IV 1.

77. Voir *infra* p. 566 et Untermann 2000, p. 234-235.

78. Voir Poultney 1959, p. 210; Ernout 1961, p. 118; Devoto 1974, p. 67; Ancillotti, Cerri 1996, p. 259.

79. A. Ancillotti et R. Cerri (Ancillotti, Cerri 1996, p. 359) ont par ailleurs justifié cette acception en voyant dans le mot un

participe passé issu d'une racine **ē-skalmi-*, elle-même dérivée de **skalmo-* («lame»), que l'on peut apparenter au thrace σκάλμη («épie»), au vieux norrois *skqlm* («ciseaux») et peut-être au grec κο-σκυλά-τια («découpe de cuir»).

80. Voir TE III 34.

81. TE IIa 18, 29 (**fikla**, acc. sg.), IIa 41 (**fiklas**, gén. sg.), VIa 56, 59, VIb 2, 4, 20, 23, 44, 46, VIIa 4, 8, 54 (*ficla*, acc. sg.), VIIa 42 (*ficlam*, acc. sg.).

82. Poultney 1959, p. 249.

83. TE IIa 18-19, 28-29, 41; VIa 59; VIb 4-5, 23; VIIa 8, 42, 54.

84. Voir Caton, *Agr.*, 134. Sur cette association, voir Vine 1986, p. 113-116.

85. TE VIa 56; VIb 20; VIIa 4.

86. TE VIb 2, 44.

87. TE VIb 46.

88. Ancillotti, Cerri 1996, p. 163-164.

89. Cet avis est partagé par S. Sisani : voir Sisani 2009, p. 97.

la preuve dans la comparaison entre les deux versions du sacrifice à **Hunte Çefi** / *Honde Şerfi*⁹⁰ dont l'une (celle de la Table Ib) mentionne pour seule offrande complémentaire cuisinée le **tenzitim** quand l'autre (celle de la Table VIb) fait mention de la *ficla* en plus du *tesedi*. L'argument ne paraît pas devoir emporter l'adhésion dans la mesure où les Tables en alphabet ombrien sont moins développées que celles en alphabet latin et où l'on trouve fréquemment dans les secondes des éléments qui ne figuraient pas dans les premières, éléments qui ne sont pas toujours de l'ordre du simple détail. A. Ancillotti et R. Cerri s'appuient aussi sur l'étymologie probable du mot qui prouverait selon eux sa nature d'hyperonyme : **fikla** pourrait provenir d'une racine **dhiġh-tlā* que l'on peut traduire par «façonnée» en référence au latin *ingere* («pétrir, façonner») ⁹¹ – c'est d'ailleurs peut-être la **fikla** ombrienne qui serait à l'origine de la *fitilla* latine, laquelle désigne aussi un gâteau sacré⁹². Pour les commentateurs italiens, **fikla** serait donc le résultat de tout travail de panification, mais point n'est besoin d'imaginer une valeur aussi générale : la **fikla** est peut-être seulement le gâteau le plus modeste de tous, celui dont la simplicité ne permet de le nommer autrement que par l'opération élémentaire qui lui a donné le jour. Si A. Ancillotti et R. Cerri ont sans doute raison lorsqu'ils supposent que les gâteaux sacrés ombriens étaient, à l'instar de l'usage romain, distincts de ceux qui composaient l'alimentation quotidienne⁹³, l'on peut suggérer de faire une exception pour la **fikla**, pain plus que gâteau qui se rencontrait peut-être sur les tables de Gubbio. Il ne s'agit évidemment que d'une hypothèse inspirée par une analyse étymologique toujours un peu incertaine, mais si cette hypothèse est juste, cela pourrait expliquer que la **fikla** ne constitue jamais une offrande à elle seule, comme si la simplicité de cet aliment de base ne pouvait contenter pleinement les dieux et qu'il fallait lui adjoindre un second «gâteau», plus élaboré ou, du moins, qui appartînt en propre à l'univers sacré. Sénèque ne relèvera-t-il pas l'extrême modestie de la *fitilla*, cette probable parente de la **fikla** (*boni etiam farre ac fitilla religiosi sunt* : «les hommes de bien pour être pieux n'ont besoin que d'un peu de farine et d'une *fitilla*»⁹⁴)? Toutefois, si aux yeux de Sénèque un gâteau grossier suffit à honorer la divinité, à Gubbio l'on se refuse à lui servir seulement une nourriture aussi commune peut-être : les dieux eugubins ont faim de mets plus raffinés, plus travaillés.

Reste le cas particulier de la **vestiça**⁹⁵, de tous les gâteaux le plus fréquemment mentionné, puisqu'il apparaît à dix-neuf reprises dans les Tables⁹⁶. Le terme a longtemps été traduit par «libation»⁹⁷, en raison de sa parenté avec **vestikatu**⁹⁸ («offrir une libation»). Il s'agit pourtant bien, selon toute apparence, d'une pâtisserie rituelle, exactement comme en latin *libum* désigne un gâteau sacrificiel, bien qu'il soit lié étymologiquement à *libare*, «verser une libation»⁹⁹. Un glissement sémantique semble donc s'être produit, sans qu'il soit possible de déterminer avec certitude la manière selon laquelle le sens s'est infléchi. **Vestiça** désignerait-il un gâteau à l'origine réservé à **Vestiçe**¹⁰⁰ – divinité de la libation que l'on a pu apparenter à *Vesta*¹⁰¹ – avant que d'autres dieux se le voient offrir à leur tour? Il se serait alors produit un phénomène identique à celui qu'Ovide analyse dans les *Fastes* lorsqu'il suggère que c'est dans le dieu Liber qu'il faut chercher la source à la fois du mot désignant les libations, *libamina*, et de celui

90. TE Ia 6; VIb 4-5.

91. Voir Ancillotti, Cerri 1996, p. 366; Untermann 2000, p. 283. Le nom latin *ficlor* s'applique précisément dans le latin le plus ancien à celui qui confectionne les gâteaux sacrés : voir Ennius cité par Varron (Varr. *L. L.* 7, 44).92. Voir Bréal 1875, p. 101; Ernout-Meillet 1959, *s. u.* «*fitilla*»; Prosdocimi 1978, p. 782.

93. Ancillotti, Cerri 1996, p. 107.

94. Sen., *Ben.* 1, 6, 3.95. Sur le sens du mot **vestiça** et le crédit qu'il faut accorder à l'interprétation qui fait de lui un gâteau, voir Lacam, à paraître.96. TE Ia 17, 31 (**vestiça**, acc. sg.), Ia 28 (**vestičam**, acc. sg.), Ia 27 (**vestičia**, abl. sg.), IIb 13 (**vistiça**, abl. sg.), IV 14, 19 (**vestičia**, acc. sg.), IV 17 (**vesveça**, lire **vesteça**, acc. sg.),VIb 5, 6, 25 (*uestisia*, abl. sg.), VIb 17, 24, VIIa 38 (*uestisia*, acc. sg.), VIb 16, 38, VIIa 38 (*uestislar*, gén. sg.), VIb 39 (*uestisiam*, acc. sg.), VIIa 37 (*uestisa*, abl. sg.).

97. Voir Devoto 1948, p. 37; Poultney 1959, p. 254 et 331; Ernout 1961, p. 136; Untermann 2000, p. 849.

98. TE IIa 24, 31, 35, 37 (**vestikatu**, impér. 3^e pers. sg.), VIa 22 (*uesteis*, part. passé nom. sg.), VIb 6, 25 (*uestis*, part. passé nom. sg.), VIb 16, VIIa 8, 23, 24, 36 (*uesticatu*, impér. fut. 3^e pers. sg.), VIb 25 (*uesticos*, fut. ant. 3^e pers. sg.).99. Voir Ernout-Meillet 2001, *s. v.* «*libo*» et «*libum*».100. Voir TE IIa 4 (où **Vestiçe** est accompagné du théonyme **Saçe**) et VIa 14.

101. Voir Bücheler 1883, p. 52-53; Kretschmer 1920, p. 154-156; Poultney 1959, p. 254.

désignant les gâteaux sacrés, *liba*¹⁰². Mais l'on peut imaginer aussi que **vestiça** dérive directement du verbe **vestikatu**, et soit ainsi nommée parce que sur ce gâteau on aurait versé – au moins à l'origine, puisque les Tables restent silencieuses sur un tel geste – un peu du liquide de la libation. Peut-être à cet égard n'est-il pas anodin de constater que la **vestiça** est parfois offerte conjointement à un autre gâteau, toujours le même, la **mefa**, pâtisserie qui, précisément, peut être dite *spefa*, «imbibée», comme nous l'avons vu précédemment¹⁰³. L'aspect humide ou spongieux de l'une et l'autre pâtisseries, arrosées peut-être toutes deux originellement du vin offert en libation¹⁰⁴, pourrait expliquer leur rapprochement. Quel que soit le processus linguistique qui a abouti au mot **vestiça**, l'on note que ce terme, à la différence des autres noms de gâteaux, est largement inspiré par le contexte rituel qui entoure son oblation.

Il paraît donc bien difficile de connaître la nature exacte de cette pâtisserie. Toujours est-il qu'il s'agit d'un gâteau que l'on prépare, manifestement, durant le rite, puisqu'une seule fois il est prescrit d'apporter la **vestiça feta**¹⁰⁵, «préparée», indication qui, par son exclusivité, semble suggérer *a contrario* que le reste du temps, elle est confectionnée sur place, ce qui, là encore, la distingue des autres gâteaux. Précisément, dans la Table Ia lui est associé le verbe **fiktu** ou son dérivé **afiktu**¹⁰⁶, qui sont apparentés au latin *fingo*, «je façonne», «je pétris» et *fictor* qui désigne chez les Romains l'auxiliaire du culte chargé de la fabrication des gâteaux sacrés¹⁰⁷. En outre, dans la Table IIa, la **vestiça** qui sera offerte à **Hunte Iuvie** ne figure pas dans la liste initiale de tout ce qui doit être emporté pour le sacrifice, alors qu'y sont mentionnés d'autres gâteaux¹⁰⁸. L'officiant a donc pour tâche de préparer au cours même du rite, mais à l'écart comme l'exige la précision **preve**¹⁰⁹, la **vestiça** qui sera offerte à la divinité.

L'on pourrait ainsi émettre l'hypothèse que si ce gâteau ne peut être apporté tout prêt, c'est parce qu'entrerait dans sa composition quelque chose de la victime qui sera abattue, sang ou plus vraisemblablement graisse. Un qualificatif qui lui est appliqué dans la Table VIb, *sorsalir*¹¹⁰, peut à cet égard se révéler éclairant : il a été analysé comme un adjectif dérivé de **suřum** / *sorser*¹¹¹, mot apparenté au grec *σωλός* et désignant comme lui le «porc»¹¹²; *sorsalir* signifierait donc «porcin». La **vestiça** constitue donc selon toute apparence un véritable gâteau, préparé à partir de graisse animale, généralement de porc¹¹³, puisque dans quasiment toutes les occurrences elle est associée à cette offrande¹¹⁴ (une seule fois, elle est mise en relation avec une autre victime, le jeune chien dans les **Huntia**¹¹⁵, cérémonie bien particulière

102. Voir Ov., *F.* 3, 735 : *Nomine ab auctoris ducunt libamina nomen / libaque, quod sanctis pars datur inde focis* («C'est du nom de leur inventeur [Liber] que l'on fait provenir celui des libations [*libamina*] et des gâteaux [*liba*] dont une partie depuis ce temps est offerte sur les foyers sacrés»).

103. Voir *supra* p. 555-556.

104. Il semble bien en effet que la libation à Gubbio soit une libation de vin, le texte des Tables ne mentionnant jamais ni lait, ni huile; voir Lacam, 2010², p. 261.

105. TE Iib 13.

106. Voir TE Ia 28, 31. Le préfixe **a** – pourrait ici marquer la destination.

107. Voir Varr. *L.* 7, 44 : *fictores dicti a fingendis libis* («les *fictores* sont ainsi appelés en raison des gâteaux sacrés [*liba*] qu'ils façonnent»).

108. Voir TE IIa 18-19.

109. TE Ia 28. Sur cet adverbe, voir Poultney 1959, p. 161, 174; Untermann 2000, p. 576. Cf. latin *prius* < **prei-uo-*, «séparé», «isolé».

110. TE VIb 38.

111. TE Ia 27, 30 (**suřum**, acc. sg.), Ia 33 (**suřuf**, acc. plur.), IIa 8, 9 (**suřu**, adj. acc. sg.), Vb 12, 17 (*sorser*, gén. sg.), VIb 24 (*sorsom*, acc. sg.), VIb 28, 31, 35, 37 (*sorsu*, abl. sg.), VIb 38 (*sorso*, acc. sg.).

112. Voir Untermann, 2000, p. 710.

113. A. L. Prosdocimi (Prosdocimi 1978, p. 749) y voit aussi un gâteau à base de saindoux.

114. La **vestiça** est associée aux cochons de lait (dans les Tables Ia et VIb) mais aussi au **pesuntru** (dans les Tables Ia, Iib, IV et VIb), terme obscur mais qui semble avoir un rapport avec la graisse animale (voir Devoto 1948, p. 39; Pfiffig 1964, p. 83; Prosdocimi 1978, p. 784; Meiser 1986, p. 76; Ancillotti, Cerri 1996, p. 108 et 395; Untermann 2000, p. 543-544). Le mot proviendrait d'un thème **per-sendhro*, la «masse pâteuse» (Meiser 1986, p. 76; Untermann 2000, p. 543-544). Il est le plus souvent accolé au mot **suřum** («cochon») : voir TE Ia 27, 30; IIa 8; VIb 24, 28, 31, 35, 37. Les Tables confirmeraient l'assertion suivante de J. Heurgon (Heurgon 1942, p. 58 note 4) : «En Italie, l'offrande d'un gâteau suit immédiatement le sacrifice de la truie».

115. La Table IV, dans laquelle apparaît aussi la **vestiça**, ne mentionne le nom d'aucune victime animale offerte à **Purtupite** en même temps que la **vestiça** (voir TE IV 14-16); il en est de même dans la Table VIIa en ce qui concerne *Fisoui Sansii* (voir TE VIIa 37). Mais dans ces deux cas, les honneurs rendus à **Purtupite** et à *Fisoui Sansii* ne sont, en quelque sorte, que des gestes annexes, en marge d'un sacrifice plus développé rendu à une autre divinité.

dans laquelle on relève bien d'autres étrangetés)¹¹⁶. Peut-être est-ce la raison pour laquelle il s'agit de la seule pâtisserie dont on mentionne l'*erus*¹¹⁷, la «partie sacrée»¹¹⁸, terme qui usuellement est appliqué dans les Tables à la victime animale. Dans la Table VIb, il est fait allusion à deux **vestiça**, l'une offerte à *Tefrei Ioui*, l'autre à **Staflī Iuve**¹¹⁹ et chacune d'elle possède un *erus* : *eno uestislar sorsalar destruco persi persome erus dirstu pue sorso purdinsus enom l uestisiam staflarem nertruco persi sururont erus dirstu* («Alors qu'il distribue l'*erus* de la *uestislar* porcine à droite et au pied [de la porte] dans la fosse où il aura offert le cochon. Alors qu'il distribue la *uestislar* de **Staflī Iuve** à gauche et au pied [de la porte], de la même manière [son] *erus*»)¹²⁰. La Table IIa suggère de voir dans l'*erus* le foie de l'animal, puisqu'on y rencontre la consigne suivante : **iepru erus mani kuveitu** («Qu'il apporte le foie comme **erus** dans la main»)¹²¹; mais il n'est guère possible de savoir si l'**erus** désigne toujours le foie, ou seulement dans le cas du chien sacrifié au cours des **Huntia**. Que le foie entre dans la composition de ce gâteau n'est en tout cas pas impossible, si l'on songe aux *offae*¹²² présentées en offrandes par les frères arvaux à Rome, boulettes constituées d'un mélange de farine, de lait et de foie (d'animaux sacrifiés ou de truies piaculaires)¹²³. Aussi mystérieux soit-il, le syntagme *uestislar erus* («*erus* de la *uestislar*») amène cependant à supposer qu'il y aurait dans ce gâteau au moins deux parties, dont l'une, composée sans doute avec l'*erus* animal, serait plus sacrée que l'autre. L'on peut songer à une sorte de viande briochée ou entourée d'une gangue de pâte. Ce gâteau, dont la forme nous demeure inconnue, serait donc relativement élaboré. Pour lui, plus encore que pour d'autres peut-être, le soin apporté à la façon s'avérerait déterminant.

DES OFFRANDES NÉES DE LA MAIN DE L'HOMME

La description des **Huntia**, cérémonie sacrificielle en l'honneur du dieu **Hunte Iuvie**, commence par une énumération de tout ce dont l'officiant aura besoin : **katlu arvia struhçla fikla pune vinu salu maletu / mantrahklu veskla snata asnata umen fertu** («Qu'il apporte le jeune chien, les grains, la **struhçla**, la **fikla**, la **pune**, le vin, le sel moulu, la serviette, la vaisselle pour les liquides et les solides, l'onguent»)¹²⁴. On note que cette énumération est parfaitement ordonnée : sont mentionnés successivement l'offrande carnée – la plus prestigieuse – les offrandes inanimées¹²⁵ (grains et gâteaux), les substances consacrant (pune¹²⁶, vin, sel), les accessoires indispensables (serviette et récipients)

116. Voir Lacam 2008.

117. Voir TE VIb 16, 38-39.

118. Voir Prosdociami 1984, p. 3338; Porzio Gernia 2004, p. 208.

119. Nous reproduisons ce théonyme tel qu'il figure dans la version en alphabet ombrien de cette cérémonie (TE Ia 30-31), puisque le nom de **Staflī Iuve** n'apparaît dans la version en alphabet latin que sous sa forme adjectivale : *staflarem*. Le sens de cet adjectif a été discuté. On a pu le traduire par «ovin», en le rapprochant notamment du latin *stabulum* («étable, bergerie»), dans la mesure où la lecture des deux versions met en évidence un parallélisme frappant entre, d'une part, le *pesondro sorsom* («graisse de porc») et la *uestislar sorsalar* («*uestislar* porcine») qui lui est associée, d'autre part le *pesondro staflare* et la *uestisiam staflarem* qui l'accompagne, les rites entourant le premier groupe d'offrandes se déroulant à droite de la porte **Vehies**, ceux qui concernent le second groupe étant accomplis à gauche. Les deux adjectifs *sorsalar* et *staflarem* entrent ainsi en concurrence, ce qui a conduit à supposer qu'ils étaient de même nature : ils se rapporteraient aux différentes victimes sacrifiées dans cette séquence de la cérémonie, le porc et les agnelles. Mais bien plus convaincante est l'interprétation, adoptée par J. W. Poultney (Poultney 1959, p. 324), selon laquelle *staflarem* serait un adjectif dérivé du théonyme

Staflī Iuve, sur le modèle de l'adjectif *tefrali* («qui se rapporte au dieu *Tefrei Ioui*») que l'on rencontre quelques lignes plus haut (voir TE VIb 28). La *uestisiam staflarem* de la version tardive serait le rappel exact de la **vestiça** offerte à **Staflī Iuve** dans la version la plus ancienne.

120. TE VIb 38-39.

121. TE IIa 32.

122. Voir Scheid 1990, p. 583; 2005, p. 32.

123. L'expression *offa porcina* employée par Festus (Fest. p. 260 L.) pourrait rappeler la *uestislar sorsalar*.

124. TE IIa 18-19.

125. À la suite de F. Prescendi (*ThesCRA* 2004, p. 186), nous préférons l'expression «offrandes inanimées» ou «offrandes non sanglantes» à celle d'«offrandes végétales» pour désigner les gâteaux sacrificiels, puisque nous n'avons nulle certitude sur leur composition et qu'il n'est pas exclu par conséquent qu'entrent dans celle-ci des produits dérivés des animaux, tels le lait, les œufs ou le miel, voire, comme nous l'avons vu, la graisse ou la viande.

126. Ce mot sans doute apparenté au latin *pollen* et *pollis* («fine fleur de farine», Untermann 2000, p. 606-607) désigne sans doute une farine utilisée au cours des sacrifices (voir Prosdociami 1978, p. 751; Meiser 1986, p. 166; Ancillotti, Cerri 1996, p. 158-160 et p. 398).

auxquels il faut ajouter l'onguent. Cette liste est significative de la place réservée aux gâteaux dans le rituel eugubien : cités juste avant les produits consacrant, ils sont bien du côté de l'offrande; évoqués après la victime animale, ils apparaissent pourtant comme une offrande secondaire. C'est ce que confirme la consigne récurrente qui préconise de compléter l'offrande carnée par un ou plusieurs gâteaux, comme dans la Table IIa : **fasiu pruseçete arveitu** («Qu'il ajoute les **fasiu** aux parts découpées») ¹²⁷. Une telle formule, qui revient dix-huit fois dans l'ensemble des Tables accompagnée tour à tour du nom de divers gâteaux ¹²⁸, en dit long sur la place qui leur est réservée et la signification globale qui leur est donnée : il s'agit bien d'une offrande supplémentaire, laquelle n'est introduite qu'une fois la victime abattue et découpée ¹²⁹.

Il faut à cet égard revenir sur l'interprétation proposée par M. C. Beckwith ¹³⁰ de la **vestiça** : il y voit une offrande de pâte façonnée en forme de porc, exploitant l'une des hypothèses formulée notamment par J. W. Poultney ¹³¹. Il est fait référence ici à une pratique attestée à Rome qui consistait à substituer aux victimes véritables des gâteaux les représentant ¹³². Or une telle interprétation de la **vestiça** n'est pas recevable, dans la mesure où il est fait clairement allusion dans les rites où elle apparaît à des offrandes d'animaux véritables, qu'il s'agisse de porcs, d'ovins ou d'un jeune chien ¹³³. Sans doute même, nous l'avons vu ¹³⁴, la graisse ou la chair de l'animal entrent-elles dans sa composition. Il semble donc qu'à Gubbio le gâteau s'ajoute aux viandes, sans se substituer à elles ¹³⁵, à la différence de ce qui pouvait se passer à Rome ou en Grèce ¹³⁶.

Cette offrande ne s'inscrit donc pas dans un contexte de rejet du sacrifice sanglant; elle ne représente pas, comme on a pu le dire des offrandes inanimées ¹³⁷, une forme évoluée de sacrifice puisqu'elle ne se substitue pas à la mise à mort de l'animal et souligne au contraire, en s'insérant à cet endroit du rite, l'achèvement du processus par lequel la victime est transformée en viande consommable. Même, et de manière cohérente, les gâteaux sont introduits lorsque l'offrande carnée a pris un caractère plus élaboré. C'est ce que met particulièrement en évidence un passage évoquant le déroulement des **Huntia** : **isunt krematru prusektu struhçla / fikla arveitu** («Qu'au même endroit il découpe les viandes rôties. Qu'il ajoute la **struhçla**, la **fikla**») ¹³⁸. Les gâteaux rejoignent donc l'offrande animale lorsque celle-ci, pour reprendre les termes du célèbre «triangle culinaire» de Lévi-Strauss ¹³⁹, a quitté la sphère du «cru» pour rejoindre celle du «cuit», ou du moins pour s'en approcher puisque, comme l'a montré l'anthropologue, le «rôti» constitue une catégorie intermédiaire entre ces deux pôles. Les gâteaux se situent donc, au même titre que les viandes cuisinées et plus qu'elles encore sans doute car le demi-cuit n'a chez eux pas de place, du côté de la culture et de la civilisation. Ils le sont d'autant plus

127. TE IIa 12. Voir aussi Ib 6; IIa 28-29; III 34; IV 1, 4-5; VIa 56, 59; VIIb 2, 4-5, 20, 23, 44, 46; VIIa 4, 8, 42, 54.

128. Tous, à l'exception des **arçlataf** et de l'**urfeta**. Mais l'offrande des **arçlataf** (TE IV 22) a clairement lieu après que les victimes ont été abattues et dépecées (voir TE III 23, 26, 30-31, 32-35). Ce n'est pas le cas de l'**urfeta** qui est mentionnée au moment de la présentation de la victime (TE IIb 2-23) et donc sans ambiguïté possible bien avant sa mise à mort (évoquée en IIb 26-27), ce qui semble annoncer un statut particulier pour ce gâteau : voir *infra* p. 568-570.

129. À Rome, cet ordre peut être inversé : le protocole des arvaies évoque un sacrifice à *Dea Dia* dans lequel le vice-président, secondé par le flamine, offre dans un premier temps des gâteaux (*strues* et *ferta*) avant de sacrifier une agnelle (voir Scheid 2005, p. 28); voir aussi Cat., Agr. 134.

130. Beckwith 2002, p. 212.

131. Voir Poultney 1959, p. 263. Voir aussi la traduction adoptée par D. Porte (Porte 1989, p. 40) des consignes finales du sacrifice à *Tefrei Ioui* accompli lors de la cérémonie de purification du mont *Fisiu* (TE VIb 37-42) : «Il offrira une brebis de pâte (*pesondro staflare*) devant son pied gauche [...]. Puis, il placera le porc de pâte (*pesondro sorsalem*) dans le trou, sur

lequel il aura prié, et il l'enterrera [...]». Voir aussi Bücheler 1883, p. 73, 75 et Buck 1904, p. 305.

132. Voir Serv., *En.* 2, 116 : *Sciendum in sacris simulata pro ueris accipi : unde cum de animalibus quae difficile inueniuntur est sacrificandum, de pane uel cera fiunt et pro ueris accipiuntur*. Sur cette pratique, voir Capdeville 1971, p. 294-297. Pour M. C. Beckwith (Beckwith 2002, p. 212) cependant, la **vestiça** serait une offrande non comestible, réalisée en pâte à sel.

133. Voir tableau.

134. Voir *supra* p. 559.

135. Voir Sisani 2009, p. 97 : «Le offerte incruente (lat. *liba*) hanno sempre e solo carattere accessorio, accompagnano cioè e non sostituiscono il sacrificio cruento».

136. Voir Bruit Zaidman 2005, p. 36 : «Bien d'autres témoignages nous montrent les gâteaux, sous des formes et des appellations diverses, tantôt servant d'offrande préalable au sacrifice sanglant (*prothumata*), tantôt tenant lieu de sacrifice [...]».

137. Voir à ce sujet la mise au point de J. Scheid (Scheid 2011).

138. TE IIa 28-29.

139. Lévi-Strauss 1968, p. 396-406.

que, à l'exception de la **vestiça**, ils ne sont pas confectionnés sur le lieu du sacrifice, à l'inverse des viandes pour lesquelles on peut suivre toute l'opération de préparation, de l'abattage de l'animal à la découpe et la cuisson.

C'est bien ce qui distingue cette offrande de celle des grains (**arvia**), offrandes «brutes» présentées aux dieux telles qu'elles résultent de la récolte et dont on remarque, précisément, qu'elles ne sont jamais offertes conjointement aux gâteaux, mais toujours en un geste séparé, comme s'il importait de ne pas confondre ces offrandes inanimées non transformées avec celles qui ont été moulues, pétries et façonnées avant que la cuisson ne fixe leur forme : **arviu ustentu mefa / vestiça ustetu** («Qu'il présente les grains. Qu'il présente la **mefa**, la **vestiça**») ¹⁴⁰. L'on se souvient de l'interdiction faite à Rome au *flamen dialis* de toucher farine ou levain ¹⁴¹ (tout autant que viande crue) en raison de l'impureté qui résulte de leur état de matière «morte», impureté que viendra effacer la cuisson, selon l'analyse que propose J.-P. Vernant : «Le pain est à la plante sur pied (le blé vivant) et à la farine (morte mais encore crue) ce qu'un plat de viande cuisinée est à la bête sur pied (l'animal vivant) et à une pièce de chair sanglante (morte mais non encore cuite)» ¹⁴². Ainsi est confirmée la place particulière des gâteaux parmi les autres offrandes du rituel sacrificiel. Par leur séparation d'avec les **arvia** dont elles sont pourtant peut-être composées, les pâtisseries eugubines s'affirment comme filles de la terre et des hommes.

Offrandes élaborées, les gâteaux se voient associés à toute une série de gestes qui les rapprochent du traitement réservé aux autres offrandes, en particulier carnées.

Comme les victimes animales, ils peuvent en effet être choisis pour leur perfection, ainsi qu'il apparaît dans la Table IV : **inumek / arçlataf vasus ufestne sevaknef purtuvitu** («Alors qu'il offre des **arçlataf** sans défaut dans des vases fermés») ¹⁴³. L'adjectif **sevaknef**, selon l'analyse d'A. L. Prosdocimi ¹⁴⁴, serait composé du préfixe privatif **se** – et d'un radical **uaken-* («fait d'être tordu»); il appartiendrait ainsi à la même famille étymologique que **vaçetum-** («tordu», d'où l'idée de «faute») et *uasirsлом-* («courbe [du fleuve]») ¹⁴⁵ et serait apparenté au gothique *un-wahs* signifiant littéralement «non tordu» donc «parfait». **Sevaknef** pourrait donc être traduit par «sans défaut» ¹⁴⁶. Ce qualificatif est précisément celui qui est utilisé dans les Tables pour désigner la pureté rituelle des victimes, jeune chien ¹⁴⁷, porc ¹⁴⁸, bouc ¹⁴⁹, ovin ¹⁵⁰ ou génisses ¹⁵¹. Du reste, cette exigence de perfection semble s'étendre à tout ce qui touche au sacrifice puisque **sevaknef** qualifie aussi indifféremment les autres offrandes complémentaires (libation, vin, céréales) ¹⁵², l'onguent ¹⁵³, les accessoires (vaisselle ¹⁵⁴ et broches) ¹⁵⁵ et même les paroles proférées : **tiçlu sevakni teitu** («Qu'il dise la déclaration sans défaut») ¹⁵⁶. À Gubbio tout autant qu'à Rome ¹⁵⁷, une absolue correction rituelle est de rigueur, qui s'applique non seulement au déroulement scrupuleux du rite – et l'on ne manque pas à cet égard de se prémunir contre tout manque-

140. TE Ia 16-17.

141. Voir Plutarque, *Questions romaines*, 109. Cette interdiction ne s'applique pas aux gâteaux, puisque le *flamen* en conserve même dans un coffret près de son lit afin d'être en mesure d'en offrir à la divinité à tout moment : voir Aulu-Gelle 10, 15, 14.

142. Detienne-Vernant 1979, p. 69-70.

143. TE IV 22.

144. Prosdocimi 1978, p. 616.

145. **Vaçetum** – : TE Ib 8; VIa 27, 37, 47; VIb 30, 47; *uasirsлом* (-e) : VIa 12.

146. Devoto 1948, p. 59; Poultney 1959, p. 180, 323; Prosdocimi 1978, p. 715; Ancillotti, Cerri 1996, p. 411. J. Untermann (Untermann 2000, p. 674-675) traduit **sevakne** par «solennel», en faisant remonter le mot à une racine composée de **sēuo-* («chaque») et de **akno* («année»), mais cette signification semble peu adaptée lorsque l'adjectif qualifie les victimes et il est davantage probable de trouver une exigence de perfection les concernant, comme c'est le

cas à Rome : voir par exemple Plaute, *Cap.* 861 (*iube / [...] agnum offeri proprium pinguem*, «ordonne [...] que l'on m'apporte un agneau sans tache et bien gras») ou *Men.* 289 (*Responde mihi, / adulescens, quibus heic pretiis porci ueneunt / sacres sinceri?*, «Réponds-moi, mon garçon; combien vend-on ici les porcs irréprochables pour les sacrifices?»); voir Scheid 1998, p. 72.

147. Voir TE IIa 20-21.

148. Voir TE IIb 7-8.

149. Voir TE IIb 10-11.

150. Voir TE III 26.

151. Voir TE VIIb 1.

152. TE IIa 39; IIb 8-9; IV 14-16, 22, 23-24.

153. TE IIa 38.

154. TE IIa 37; IV 9, 14-16, 17-20, 25. Sur la perfection de la vaisselle, voir Lacam 2012, p. 173-175.

155. TE IIa 35-36.

156. TE III 25. Voir aussi III 27.

157. Voir Lacam 2010², p. 29-30, 167.

ment, fût-il involontaire¹⁵⁸ –, mais encore à tout ce qui, offrande ou matériel, permet sa réalisation. S'agissant des gâteaux, il n'est pas précisé en quoi consistent les défauts dont ils doivent être exempts; l'on peut imaginer une texture insuffisamment homogène, une cuisson trop prononcée ou non uniforme, un mauvais dosage des ingrédients. En ce qui concerne les **arçlataf**, est peut-être jugée aussi la régularité du cercle dont on leur a donné la forme¹⁵⁹. Sélectionnés pour leur réalisation irréprochable, ces gâteaux apparaissent particulièrement précieux, devant être conservés dans des récipients hermétiques, peut-être pour éviter la corruption de l'air qui mettrait en péril cette réussite culinaire, plus sûrement pour les préserver de la souillure des mains, voire du regard. Au dieu seul il appartient de considérer l'offrande parfaite que les hommes se sont appliqués à façonner.

Cette perfection, il faut précisément que la divinité en prenne acte, qu'elle reconnaisse dans la couleur, les lignes ou le parfum du gâteau un tour de main assuré. Tel est bien le sens de la déclaration à valeur performative qui suit l'offrande de la **mefa** et de la **vestiçia** dans la Table IV : **inuk vestiçia mefa purtupite / skalçeta kunikaz apehtre esuf testru sese / asa asama purtuvitu sevakne sukatu** («Alors qu'il offre une **vestiçia**, une **mefa** à **Purtupite** à partir d'un **skalçe**, à genoux, à l'écart lui-même, depuis la partie droite de l'autel en direction de l'autel. Qu'il [les] affirme sans défaut») ¹⁶⁰. Le complément d'objet du verbe **sukatu** est implicite, mais il est probable qu'il s'agit de la **mefa**, de la **vestiçia** et peut-être aussi du **skalçe**¹⁶¹. La parole joue ici un rôle essentiel : adressée à la divinité, elle la contraint de jeter les yeux sur ces fruits différents du travail de l'homme par lesquels elle est honorée et d'acquiescer au constat de perfection qui est établi à son intention. Dans les gâteaux, les dieux reconnaissent tacitement un mets à leur convenance. C'est ce qu'ils font également lorsqu'ils prêtent oreille aux déclarations attestant la pureté de la victime¹⁶² ou celle de cette autre offrande complémentaire que sont les **arvia**¹⁶³.

Choisis pour le plaisir des yeux ou des narines, pour celui qu'ils promettent au palais, les gâteaux deviennent dignes d'accompagner la prière, comme le prouve en particulier l'exemple du sacrifice à *Fiso Sancie* de la Table VIb : *mefa spefa eso persnimu* («Avec la *mefa* imbibée, qu'il prie ainsi») ¹⁶⁴. Le texte n'est pas explicite sur ce qu'il faut entendre par prier «avec» la *mefa* imbibée : l'on suppose évidemment qu'elle doit se trouver à proximité de l'orant, mais doit-il la toucher, seulement la désigner ou toute gestuelle est-elle superflue dans la mesure où la parole se chargera, par l'emploi d'un déictique, de la faire voir : *fisouie sanšie tiom esa mefa spefa fisouina ocriper fisiu totaper iiouina / erer nomneper erar nomneper* («*Fisouie Sanšie*, [je] t' [invoque] avec cette *mefa spefa fisouina* pour le mont *Fisiu*, pour l'État *iiouina*, pour le nom de celui-là, pour le nom de celui-ci») ¹⁶⁵? Le geste associé au gâteau dans la Table Iib (**pune seste / urfeta manuve habetu** («Quand on fait comparaître [le veau votif], qu'il ait dans la main une **urfeta**»)) ¹⁶⁶ ne saurait nous éclairer dans la mesure où le contexte est différent¹⁶⁷ : il ne s'agit pas ici d'une prière.

Qu'importe en définitive le geste associé à la *mefa*, puisque fort heureusement les Tables nous livrent le texte de la prière¹⁶⁸. L'association d'une prière et d'une offrande de gâteau rappelle de manière frap-

158. Voir par exemple VIa 27-29.

159. Voir *supra* p. 553.

160. TE IV 14-16.

161. Voir Lacam 2012, p. 175.

162. Voir TE Iib 7-8 : **si pera / kne sevakne upetu e veietu sevakne naratu** («Qu'il choisisse un cochon adulte sans défaut. Qu'il [le] consacre. Qu'il le déclare sans défaut»).

163. Voir TE Iib 8-9 : **arviiu / ustetu eu naratu puze façefete sevakne** («Qu'il présente les grains. Qu'il les déclare aptes au sacrifice et sans défaut»).

164. TE VIb 9. L'on pourrait relever aussi les consignes exigeant de prier avec la **vestiçia** (voir TE Iia 27; VIb 6). Il est à noter

que la *mefa* imbibée et la **vestiçia** sont les deux seuls gâteaux avec lesquels il est recommandé de prier, ce que l'on peut mettre en relation avec la fréquente association de l'un et de l'autre et ce qui semble prouver qu'ils possèdent, plus que d'autres, un caractère sacré.

165. TE VIb 9-10.

166. TE Iib 22-23. Voir aussi VIb 14-15.

167. Voir *infra* p. 568.

168. Voir TE VIb 9-15. Nous possédons aussi le texte de la prière qu'accompagne l'offrande de la **vestiçia** (voir TE VIb 6-8), mais cette prière est moins développée que celle qui concerne la *mefa*.

pante la *praefatio* que l'on rencontre chez Caton dans les prescriptions pour le sacrifice de la truie précidant, *praefatio* dans laquelle Janus et Jupiter se voient honorés par l'offrande d'une *strues* et d'un *fertum* respectivement, de vin et d'encens¹⁶⁹. L'on pourrait objecter que les moments ne sont pas les mêmes : chez Caton, il s'agit d'une étape préliminaire du sacrifice¹⁷⁰ alors que l'offrande de la *mefa* à *Fisouie Sansie* est postérieure à la mise à mort et à la découpe de la victime. Mais dans le règlement catonien, l'on note que la même prière accompagnée d'une nouvelle offrande des mêmes gâteaux est répétée à l'issue du sacrifice, après que la fressure a été découpée¹⁷¹. Il est donc possible de comparer les deux textes qui, précisément, révèlent une certaine similitude : de même que le sacrificiant chez Caton sollicite la protection de Janus et de Jupiter pour lui et ses proches¹⁷², l'officiant de Gubbio réclame celle de *Fisouie Sansie* pour la cité et tous ceux, hommes ou bêtes, qui la peuplent¹⁷³. La prière eugubine est même plus largement développée et comporte aussi une demande afin que vœu, prise d'auspices et sacrifices se voient offrir une heureuse réalisation¹⁷⁴, demande qui ne figure nulle part ailleurs dans les Tables. À la lumière de la prière catonienne, il semblerait que l'on puisse définir les gâteaux des Tables Eugubines – ou tout au moins la *mefa* et la **vestiça** – comme une offrande particulièrement appropriée¹⁷⁵ pour obtenir du dieu la protection attendue. La promesse de volupté contenue dans ces pâtisseries sans doute odorantes et délicieusement dorées semble être considérée à Gubbio comme un argument des plus puissants.

Il est à cet égard particulièrement remarquable que la *mefa* consacrée à *Fisouie Sansie* tout comme la **vestiça** offerte à **Staflī Iuve** soient qualifiées d'une épithète dérivée du nom même du dieu : *fisouina* et *staflarem*. Nous avons un autre exemple, précisément dans la même Table VIb où ces deux épithètes apparaissent, d'offrande ainsi qualifiée d'adjectifs dérivés d'un théonyme : c'est le cas du *pesondro*¹⁷⁶, dit lui aussi *staflare*¹⁷⁷, ainsi que *tefrali*¹⁷⁸ en référence au dieu **Tefre**. La pratique n'est donc guère surprenante; elle est attestée aussi à Rome, justement en ce qui concerne les gâteaux puisque les *summanalia* ou le *ianual*¹⁷⁹ portent le nom même du dieu qu'ils honorent, respectivement Jupiter *Summanus* et Janus. Mais, à la différence des *summanalia*, la *mefa* n'est pas une offrande propre à *Fisouie Sansie* (dans les Tables, elle est offerte aussi à **Saçi**¹⁸⁰, à **Iuvepatre**¹⁸¹, à **Purtupite**¹⁸², à *Iuue Grabouei*¹⁸³, à *Vofione Grabouie*¹⁸⁴ et enfin à *Šerfe Martie*)¹⁸⁵, pas plus que la **vestiça** n'est réservée à **Staflī Iuve (Fise Saçi**¹⁸⁶, **Tefre Iuvie**¹⁸⁷, **Hunte Iuvie**¹⁸⁸, **Saçi**¹⁸⁹, **Purtupite**¹⁹⁰, **Hule**¹⁹¹ ou **Turse**¹⁹² s'en voient aussi attribuer une). D'ailleurs, quand bien même elles le seraient, cela n'expliquerait pas totalement l'emploi de

169. Cat., *Agr.*, 134.

170. Voir Scheid 2005, p. 142-145.

171. Voir Cat., *Agr.*, 134 : *Ubi exta prosecta erunt, Iano struem commoueto mactatoque item, uti prius obmoueris; Ioui fertum obmoueto mactatoque item, uti prius feceris* («Quand la fressure sera découpée, fais à Janus l'offrande d'une *strues*, et honore-le comme tu as fait la première offrande; fais à Jupiter l'offrande d'un *fertum*, et honore-le comme tu l'as fait la première fois» [traduction de J. Scheid]). L'on retrouve encore chez Caton une trace de ce rite (voir Scheid 2005, p. 151) dans les prescriptions concernant la lustration d'un champ (*Agr.*, 141) où, après la mise à mort de la victime, sont mentionnés les mêmes gâteaux : *struem et fertum uti adsiet, inde obmoueto* («Aie à ta disposition une *strues* et un *fertum*; fais ensuite l'offrande» [traduction de J. Scheid]).172. Voir Cat., *Agr.*, 134 : «Vénérable Janus, en t'offrant cette *strues*, je te prie, par de bonnes prières, d'être bienveillant et favorable à moi et à mes enfants, à ma parenté et à mes commensaux'. [...] 'Jupiter, en t'offrant ce *fertum*, je te prie, par de bonnes prières, d'être bienveillant et favorable à moi et à mes enfants, à ma parenté et à mes commensaux'» (traduction de J. Scheid).173. Voir TE VIb 13 : *nerf arsmo uiro pequo castruo frif salua seritu* («Garde saufs les magistrats, les prêtres, les hommes, les bêtes, les individus, les récoltes»).

174. Voir TE 10-11. Sur l'originalité de cette prière, voir Porzio Gernia 2004, p. 194-195.

175. Le gâteau n'est évidemment pas le seul à soutenir la prière propitiatoire : nous possédons dans les Tables d'autres exemples de prières semblables associées aux viandes ou aux récipients (voir TE VIa 25-55; VIb 28-36; VIIa 10-22, 25-36), si l'on ne considère que les passages où est mentionnée explicitement l'offrande qui vient appuyer la supplique (sur la prière avec les récipients, voir Lacam 2012, p. 176-177).

176. Voir *supra* p. 559 note 114.

177. TE VIb 37, 40.

178. TE VIb 28, 35.

179. Voir P. Fest. p. 93 L.

180. Voir TE IIb 13.

181. Voir TE IIb 27-28.

182. Voir TE IV 14-16.

183. Voir TE VIa 56.

184. Voir TE VIb 20.

185. Voir TE VIIa 4.

186. Voir TE Ia 16; VIb 5-6, 16-17.

187. Voir TE Ia 28.

188. Voir TE IIa 27.

189. Voir TE IIb 13.

190. Voir TE IV 14-16.

191. Voir TE IV 17.

192. Voir TE IV 19.

l'épithète : le **fasiu** semble bien être associé à *Marte*¹⁹³, pour autant il ne se voit jamais appliquer un qualificatif qui le rattacherait à cette divinité. En ce qui concerne la *uestisiam staflarem*, la présence de l'épithète peut s'expliquer facilement par la nécessité d'identifier le destinataire de l'offrande puisque deux divinités joviennes, **Tefre Iuvie** et **Staffli Iuve**, sont honorées dans la Table VIb derrière la porte **Vehiies**, et qu'il convient par conséquent de distinguer entre elles les **vestiça** offertes à l'une et l'autre des divinités. Une justification aussi évidente ne peut s'appliquer à la *mefa fisouina*. L'on ne peut considérer que la *mefa fisouina* est un type particulier de *mefa*, que ce gâteau prend un aspect un peu différent lorsqu'il est associé au culte de *Fisouie Sanšie*; de fait, l'épithète n'apparaît jamais dans le texte injonctif qui entoure la prière (ni dans la prescription recommandant d'offrir le gâteau¹⁹⁴, ni dans celle qui ordonne de prier¹⁹⁵, pas plus que dans celle qui indique que le gâteau doit être détruit à l'issue du sacrifice)¹⁹⁶, mais il est employé de manière systématique dans la prière elle-même¹⁹⁷. Il y a donc ici une volonté manifeste de rappeler au dieu que ce gâteau est sien, que c'est pour lui que cette offrande savoureuse a été choisie, manière de se concilier plus sûrement ses faveurs au moment où sa protection est requise pour la cité¹⁹⁸. D'ailleurs, l'offrande du gâteau et la prière qui l'accompagnent s'inscrivent dans un contexte où tout est mis en œuvre pour interpeller la divinité : *pesclu / semu uesticatu atripursatu* («Au milieu de la prière, qu'il verse une libation, qu'il exécute un pas ternaire»)¹⁹⁹; pas cadencé et libation apparaissent en effet comme deux moyens conjugués de convoquer la divinité²⁰⁰.

Cette offrande délectable qui leur a été promise, les dieux nécessairement la veulent sur leur table. C'est le sens de la destruction rituelle du gâteau qui est attestée à plusieurs reprises dans les Tables. Cette destruction peut prendre plusieurs formes. Le gâteau peut être jeté ou émietté dans le feu, comme c'est le cas dans la Table VIb, à la clôture du sacrifice à *Fiso Sancie* : *eno mefa uestisia sopa purome efurfatu subra spahmu* («Alors qu'il enlève du plat la *mefa*, la *uestisia*, les parties basses [pour les mettre] dans le feu. Qu'il [les] disperse au-dessus [du feu]»)²⁰¹. Il peut aussi être écrasé, comme nous le voyons dans les **Huntia** : **struhçlas fiklas sufafias kumaltu** («Qu'il broie [une partie] de la **struhçla**, de la **fikla**, des **sufafias** [parties basses découpées?])»²⁰². Qu'il soit brûlé ou simplement réduit en miettes, le gâteau est toujours associé aux viandes dans l'opération d'«anéantissement». Comme l'a montré J. Svenbro²⁰³ à propos de la combustion des viandes dans le sacrifice grec, mais il en va de même des gâteaux, l'on ne peut proprement parler de «destruction», mais plutôt de translation «dans l'invisible», l'élimination ou la dispersion de l'offrande permettant de la soustraire au monde des hommes pour la faire entrer dans celui de la divinité. Réduits en cendres ou à l'état de particules insignifiantes, les gâteaux disparaissent, consommés par les dieux.

Cependant, tous ne sont pas «détruits», comme semble le prouver l'emploi des génitifs **struhçlas fiklas** auxquels il faut donner une valeur partitive, ainsi que la consigne que nous rencontrons à la ligne suivante : **antakres kumates persnihmu** («Qu'il prie avec les choses entières, avec les choses broyées»)²⁰⁴. Est donc soustrait à l'appétit divin un certain nombre de pâtisseries (de viandes évidemment aussi), dont on peut imaginer qu'elles seront réservées aux hommes, dans cette atmosphère de partage qui constitue, comme l'a montré J. Scheid²⁰⁵, le propre du sacrifice – du moins quand il ne s'adresse pas à des divinités chthoniennes. Une prière, dont nous n'avons pas le contenu, vient sanctionner ce partage, englobant dans le même acte oratoire part des dieux et part des hommes. Il est à

193. Les trois dieux qu'il vient honorer appartiennent tous à la sphère de cette divinité : **Ahtu Marti** (TE Ila 12), *Marte Grabouei* (TE VIb 2), *Marte Horse* (TE VIb 44). Voir *infra* p. 567.

194. TE VIb 5-6.

195. TE VIb 9.

196. TE VIb 17.

197. TE VIb 9-10, 14-15.

198. L'on rencontre un procédé exactement identique dans cette même Table VIb s'agissant du *persondro* offert à *Tefrei Ioui* qui, dans la prière seulement, est dit *tefrali* (TE VIb 28, 35).

199. TE VIb 15-16.

200. Voir Lacam 2011, p. 15-16.

201. TE VIb 17. Voir aussi VIIa 38-39 (où sont reprises quasiment les mêmes formules).

202. TE Ila 41.

203. Svenbro 2005, p. 218.

204. TE Ila 42.

205. Voir Scheid 1985, p. 193, 201-206; 1989, p. 270; 1998, p. 76, 79.

préciser qu'une telle répartition résulte, comme à Rome²⁰⁶, non pas d'une exigence humaine mais plutôt du bon vouloir divin : comme le suggère l'exemple de la *mefa fisouina* ou de la *uestisiam staflarem*, le gâteau est devenu propriété des dieux, a été rendu *sacer* pour reprendre la terminologie romaine²⁰⁷ (la prière qui l'affirme n'est du reste sans doute pas indifférente à cette translation), et les hommes à l'issue du sacrifice recevront leur contingent de douceurs comme la marque d'une commensalité et donc d'une entente acceptées par la divinité elle-même.

Les gâteaux sacrés des Tables Eugubines se définissent donc comme des offrandes complémentaires auxquelles est réservé pourtant le même traitement qu'aux viandes, offrande principale. Présentés et déclarés irréprouchables, ils sont conçus pour réjouir l'œil et flatter le palais des dieux, au même titre que les viandes léchées par la flamme. Ils appuient donc puissamment la prière, avant que le feu ou l'émiettement ne transportent nombre d'entre eux sur la table des dieux. Mais à ce rôle rituel s'ajoute peut-être une valeur religieuse propre à chacun d'eux, liée à la nature même de la divinité qu'ils viennent honorer.

DES ICÔNES DE PÂTE

Repérer d'assurées correspondances entre types de gâteaux et divinités particulières paraît de prime abord bien difficile. Une même divinité peut se voir honorée par des pâtisseries bien différentes, tel **Fise Saçi** qui, dans les rites accomplis derrière la porte **Tesenakes**, reçoit tour à tour **mefa**, **vestiça**, **struhçla** et **fikla**²⁰⁸. Inversement, un même gâteau peut être associé à de multiples destinataires (voir tableau). L'exemple de la **struhçla** est particulièrement frappant puisqu'elle est offerte à pas moins de neuf divinités différentes : *Fiso Sansie*, *Tefrei Ioui*, **Hunte Iuvie**, **Puemune Pupřike**, **Vesune Puemunes Pupřiçes**, *Trebo Iouie*, *Prestota Šerfie Šerfer Martier*, *Turse Šerfie Šerfer Martier* et enfin *Turse Iouie*. Pour autant, divers rapports semblent pouvoir être établis entre certaines divinités et quelques-uns des gâteaux qui leur sont présentés, en référence à des connotations ou des valeurs dont ceux-ci seraient porteurs, mais il convient évidemment de se montrer fort prudent dans ce domaine.

On a voulu voir dans les précisions entourant la **struhçla** un symbolisme de nature sexuelle. Ainsi, le terme **eskamitu**²⁰⁹ de la Table IV, désignant de manière assurée une portion de ce gâteau²¹⁰, renverrait selon certains commentateurs²¹¹ à une protubérance de pâte décorant le gâteau dans laquelle ils croient décerner un symbole phallique; a même été proposée, à l'appui de cette interprétation, une étymologie *e-skamī-to*²¹², thème attesté dans l'allemand *Scham*, «parties honteuses». L'**eskamitu** serait donc cette part mâle de la **struhçla** offerte de manière privilégiée au dieu masculin **Puemune Pupřike**, selon un principe attesté pour les victimes, à Gubbio²¹³ comme à Rome²¹⁴, de correspondance entre le sexe de l'animal et celui du dieu honoré²¹⁵. L'offrande de gâteaux sacrificiels tendant à reproduire la forme des organes génitaux est, il est vrai, attestée dans l'Antiquité, en Grèce notamment²¹⁶ et peut-être même dans le monde romain dans le culte de Priape²¹⁷. Mais les spéculations philologiques, souvent sujettes à débats, constituent ici le seul argument en faveur d'une telle lecture car la consigne stipulant d'ajouter

206. Voir Scheid 1998, p. 76.

207. Voir *ThesCRA* 2004, p. 185.

208. Voir TE Ia 16; Vlb 4-6, 9-10, 14-17.

209. TE IV 1 : **erarunt struhçlas eskamitu aveitu** («Qu'il ajoute une portion de la même **struhçla**»).

210. Voir *supra* p. 557.

211. Voir Bücheler 1883, p. 161; Poultney 1959, p. 210.

212. Voir Poultney 1959, p. 210. Le terme, en réalité, est fort discuté. A. von Blumenthal (Blumenthal 1931, p. 75) y voit même deux mots différents : **eskam itu** et traduit «*eiusdem*

struis escam ibidem addito».

213. Voir Lacam 2010², p. 185.

214. Arnobe, 7, 21, 3. Voir Scheid 1998, p. 73.

215. Cette loi souffre toutefois des exceptions : voir pour Rome Capdeville 1971, p. 302-303; à Gubbio, l'on relève aussi diverses entorses à ce principe : par exemple, **Fise Saçi** est honoré par le sacrifice d'une truie (voir TE Ia 14-15).

216. Patera, Zografou 2001, p. 29.

217. Voir Turcan 1960, p. 170 et *ThesCRA* 2004, p. 447, n. 263.

l'**eskamitu** de la **struhçla** est on ne peut plus lapidaire et il n'est dans les Tables pas d'autres occurrences de ce terme. L'on peut dès lors se demander si cette lecture un peu rapide n'a pas, par contamination, suggéré d'ajouter aussi une coloration sexuelle à l'adjectif **petenata**²¹⁸ (« en forme de peigne ») appliqué à la **struhçla** dans cette même Table IV. Plusieurs commentateurs²¹⁹ en effet voient dans la **struhçla petenata** un symbole du sexe féminin, sur la foi d'une acception particulière du latin *pecten* (« pubis »)²²⁰, et croient en trouver confirmation dans le fait que ce gâteau est offert à une déesse, **Vesune Puemunes Pupriçes**. Le texte est là encore trop elliptique pour que puisse être validée cette analyse. De telles interprétations doivent donc être prudemment regardées comme de simples hypothèses.

Il semble en revanche que l'on puisse conférer à la **vestiça** un symbolisme religieux beaucoup plus assuré. Étymologiquement, elle a partie liée avec la libation²²¹, et à deux reprises²²² précisément, l'officiant la tient dans une main tandis qu'il verse la libation de l'autre. Or ce geste, en Grèce, à Rome comme à Gubbio, est fréquemment associé au monde souterrain²²³. Il n'est à cet égard pas indifférent de remarquer que l'offrande de la **vestiça** est le plus souvent réalisée « à genoux » (**kunikaz / conegos**)²²⁴, c'est-à-dire dans une position qui permet à l'officiant de bénéficier d'une proximité plus grande avec la terre. En outre, il arrive que l'on prie avec la **vestiça** sur une fosse, comme c'est le cas dans les **Huntia**²²⁵, voire que l'on dépose son *erus* dans la fosse, ainsi que nous le révèle la Table VIb : *enom uestisiar sorsalir destruco persi persome erus dirstu pue sorso purdinsus* (« Alors qu'il donne l'*erus* de la *uestisia* porcine au pied droit [de la porte], dans la fosse, là où il aura offert le cochon »)²²⁶. Enfin, l'on peut constater que la *uestisia* – et la *mefa* qui l'accompagne – sont détruites intégralement, et non pas partiellement comme la **struhçla** et la **fikla**²²⁷, à la fin du sacrifice, ce qui laisse à supposer qu'il n'y a pas de partage rituel avec les hommes, comme cela précisément se produit dans les cérémonies consacrées aux divinités du sous-sol²²⁸. Il semble donc bien que ce gâteau particulier qu'est la **vestiça** possède une valeur chthonienne, couleur que l'on retrouverait selon toute probabilité dans chacune des huit divinités auxquelles elle est offerte. Parmi celles-ci, dont la fréquence d'apparition est très variable dans les Tables, certaines nous sont mieux connues et révèlent en effet clairement un visage infernal : c'est notamment le cas d'**Hunte Iuvie** et de **Tefre Iuvie**, divinités ambivalentes en lesquelles fusionnent paradoxalement aspects ouraniens et chthoniens, avec cependant une nette prévalence de leur coloration obscure²²⁹.

Si la valeur religieuse dont est porteuse la **vestiça** est nécessairement générale – sans quoi ce gâteau ne pourrait convenir à un aussi grand nombre de divinités –, l'on peut espérer que les pâtisseries les moins souvent mentionnées, réservées à un petit nombre de dieux, voire à un seul, soient vectrices d'un symbolisme plus complexe et élaboré, même si le nombre réduit d'occurrences impose d'étroites limites à l'analyse et interdit de trop péremptives conclusions.

L'on peut ainsi s'interroger sur la relation qui, selon toute apparence, associe les **fasiu** à **Marte**. Ces gâteaux sont en effet offerts dans les Tables à trois divinités qui lui sont liées : **Ahtu Marti**²³⁰, **Marte Grabouei**²³¹, **Marte Horse**²³². L'on peut supposer que le choix des **fasiu** pour honorer ces dieux n'est pas gratuit mais repose sur une parenté dont la nature reste à déterminer. Le caractère elliptique du texte ne permet guère d'en savoir davantage; peut-être la réponse est-elle à chercher dans la comparaison avec le Mars des Romains, tel que Caton en particulier, contemporain de la rédaction des Tables Eugubines, nous le fait connaître. Les prescriptions du *De Agricultura* mettent ainsi l'accent sur les vertus guerrières

218. TE IV 4.

219. Bücheler 1883, p. 161; Ernout 1961, p. 92.

220. Ils rapprochent aussi *pecten*, qui peut désigner une espèce de coquillage, de *concha* auquel Plaute (*Rud.* 704) prête un sous-entendu équivoque.221. Voir *supra* p. 558-559.

222. Voir TE VIb 6, 24-25.

223. Voir Lacam 2011, p. 16-17.

224. Voir TE IV 14-16, 17-18, 19-20; VIb 5, 16-17; VIIa 37.

225. Voir TE IIa 27.

226. TE VIb 38.

227. Voir *supra* p. 565.

228. Voir Scheid 1998, p. 79 : « Les victimes offertes aux divinités d'en bas étaient brûlées entièrement (holocauste), car les 'vivants' ne pouvaient pas se mettre à table avec les divinités patronnant le monde de la mort. »

229. Voir Lacam 2010¹, p. 200-208.

230. TE IIa 12.

231. TE VIb 2.

232. TE VIb 44.

de cette divinité²³³, supposée éloigner tout fléau des cultures : *agrum, terram fundumque meum suovitautilia circumagi iussi, uti tu morbos uisos inuisosque, uiduertatem uastitudinemque, calamitates intemperiasque prohibebis, defendas auerruncesque, utique tu fruges, frumenta, uineta uirgultaque grandire beneque euenire siris* («j'ai fait mener autour de mon champ, de ma terre et de mon fonds, des suovétauriles, pour que tu écarteres, repousses et détournes les maladies visibles et invisibles, la stérilité, la dévastation, les calamités agricoles et les intempéries, et que tu permettes aux récoltes, aux céréales, aux vignes, aux jeunes pousses de grandir et d'arriver à bonne fin») ²³⁴. À Gubbio, l'on prête vraisemblablement les mêmes vertus à **Marte**²³⁵ et l'on peut imaginer – mais il ne s'agit évidemment que d'une hypothèse – que le choix des **fasiu** est, plus que tout autre gâteau, approprié pour honorer les divinités qui gravitent dans sa sphère, dans la mesure où est mis en valeur l'ingrédient utilisé, l'épeautre, dont la bonne croissance résulterait de la protection efficace de ce dieu. L'on aurait ici une motivation identique à celle qui, d'après Ovide, faisait offrir des gâteaux au miel à Bacchus, à qui l'on était redevable d'avoir découvert cet aliment : *liba deo fiunt, sucis quia dulcibus idem / gaudet, et a Baccho mella reperta ferunt* («les liba sont présentés à Bacchus parce qu'il apprécie les douceurs et qu'on rapporte qu'il découvrit le miel») ²³⁶.

Il semble bien difficile aussi de connaître quel genre de relation pouvait exister entre la mystérieuse **urfeta** et le dieu auquel elle est associée, **Saçi Iuvepatre**, d'autant que cette association n'est attestée qu'une seule fois. Il n'est guère possible de savoir si cette divinité était systématiquement honorée par ce type de pâtisserie, mais l'on ne peut non plus l'exclure; dans le sacrifice à **Saçi Iuvepatre** est faite mention, il est vrai, d'un autre gâteau, la **mefa**, or, dans cette occurrence²³⁷, celle-ci se voit octroyer une fonction de récipient plus que d'offrande²³⁸. Le caractère peu commun du geste associé à l'**urfeta** (**pune seste / urfeta manuve habetu** : «Quand il fait comparaître [le veau votif], qu'il ait dans la main une **urfeta**») ²³⁹ qui, à la différence de tous les autres gâteaux, n'est pas offerte mais accompagne seulement le rite nous invite aussi à penser qu'elle était réservée à des circonstances particulières et, partant, à un (ou des) dieu(x) bien précis. Si l'on s'en tient strictement au texte, la prise en main de l'**urfeta** est directement liée à la «comparution»²⁴⁰ du veau votif, c'est-à-dire à sa présentation devant la divinité qu'accompagne une déclaration le rendant apte au sacrifice²⁴¹; l'**urfeta** semble garantir l'efficacité d'une telle déclaration. Du reste, le dieu auquel elle est associée, **Saçi Iuvepatre (Iupater Saçe)**, a lui-même partie liée avec la valeur et l'efficacité de la parole proférée : dans son étude sur le dieu ombrien *Fisus Sancius*, D. Briquel²⁴² rappelle que «la fidélité à la parole donnée, le respect des engagements est du ressort du dieu souverain» et qu'à Rome il appartient à Jupiter de veiller sur les serments; l'on peut supposer à Gubbio une identique prérogative concernant **Iuvepatre**. Du reste, comme le démontre encore D. Briquel²⁴³, l'épithète **Saçi (Sancius)** peut être rapprochée du latin *sancio* et donc être associée à la «sanction» religieuse (*sanctio*), c'est-à-dire à l'acte qui rend *sanctus*²⁴⁴, inviolable (mais qui englobe aussi la punition encourue par ceux qui mettraient à mal cette inviolabilité); la *sanctio* résulte d'une déclaration humaine : on peut dire qu'on est *sacer*, mais qu'on devient *sanctus*. Ce que nous avons appelé «comparution» du veau n'est donc rien d'autre, semble-t-il, qu'une pratique équivalente à la *sanctio* romaine : le veau est déclaré *sanctus* devant **Saçi Iuvepatre**, dieu protecteur de l'inviolabilité conférée à la victime par la parole et pourfendeur de celui qui ne la respecte pas.

233. Voir Dumézil 1987, p. 242; Scheid 2005, p. 149-150.

234. Cat., *Agr.*, 141, 2 (traduction de J. Scheid).

235. Lacam 2010², p. 211-213.

236. Ov., *F.*, 3, 735.

237. Voir TE Iib 27-28 : **ape apel / us mefe atentu** («Quand il [l']aura mis à mort (le veau votif), qu'il [le] dispose sur la **mefa**»).

238. Voir *supra* p. 554-555.

239. TE Iib 22-23.

240. Le verbe **seste** a été rapproché du latin *sistere* (Untermann 2000, p. 673) et traduit par «amener», «faire comparaître»

(Ernout 1961, p. 23; Ancillotti, Cerri 1996, p. 411).

241. Voir TE Iib 23-25 : **estu iuku habetu / iupater saçe tefe estu vitlu vufuru sestu / purtifele tri iuper teitu triiuper vufuru naratu** («Qu'il ait ces mots : 'Iupater Saçe, je fais comparaître devant toi ce veau votif'. Qu'il l'affirme trois fois apte à l'offrande, qu'il le déclare trois fois votif»).

242. Briquel 1978, p. 134.

243. Briquel 1978, p. 134-135. Voir aussi Poultney 1959, p. 252.

244. Sur cette notion, voir Benveniste 1969, p. 187 et Briquel 1978, p. 136.

Prend ainsi tout son sens la comparaison souvent proposée²⁴⁵ entre l'**urfeta**, de forme vraisemblablement arrondie, et les disques de bronze (*aenei orbes*) déposés à titre d'offrande en 329 avant J.-C. à Rome dans le temple de *Semo Sancus Dius Fidius* après une affaire de trahison impliquant Vitruvius Vaccus²⁴⁶. *Semo Sancus Dius Fidius* peut être défini lui aussi comme la divinité qui veille sur la parole donnée²⁴⁷. Il est à noter que c'est également par des gâteaux en forme de roue²⁴⁸ qu'est honoré *Summanus*, divinité qui peut être définie comme l'équivalent nocturne du lumineux *Dius Fidius*²⁴⁹. Enfin, il n'est pas indifférent de constater que **Iúvei Flagiúí**, le dieu capouan auquel peuvent être associés²⁵⁰ les gâteaux circulaires représentés sur les **iúvilas**, peut aussi être apparenté aux dieux joviens du serment attestés à Rome et Gubbio dans la mesure où l'épithète **Flagiúí** a pu être rapprochée²⁵¹ de l'épiclese *fulgur* («éclair») que revêt Jupiter dans une inscription de Terni²⁵² : la foudre est précisément attribuée par Festus au dieu *Summanus*²⁵³ et sont assignés au culte de *Semo Sancus Dius Fidius* les *sacerdotes bidentales*²⁵⁴, prêtres attachés aux *bidentalía*, enclos dépourvus de toiture entourant un lieu frappé par la foudre.

L'on constate donc une indéniable ressemblance entre tous les dieux honorés par des disques de bronze ou de pâte et l'on devine qu'existe une relation entre la forme particulière de ces offrandes et ces divinités, associées – au moins pour trois d'entre elles (**Saçi Iuvepatre**, *Semo Sancus Dius Fidius*, *Summanus*), mais c'est peut-être aussi le cas du dieu capouan – à la *sanctio*. Il semble pourtant bien difficile d'aller plus loin et d'identifier la nature de cette relation. Plusieurs commentateurs²⁵⁵ ont avancé l'idée d'un symbolisme solaire lié à la forme circulaire des *aenei orbes* ou des gâteaux (lesquels simuleraient de surcroît les rayons), le soleil étant interprété comme l'œil du ciel, soit le témoin omniscient des actions humaines, garant par conséquent de la *sanctio*²⁵⁶ (et l'on a rappelé l'obligation romaine de jurer par *Semo Sancus Dius Fidius* en plein air, à la lumière du jour)²⁵⁷. À ce symbolisme héliaque se superpose sans doute, sans contradiction aucune, un autre symbolisme d'origine indo-européenne qui associe la roue à la foudre²⁵⁸ : dans le monde gallo-romain existent ainsi de multiples représentations d'un dieu à la roue (fig. 2) que l'on a pu identifier avec *Taranis*, le dieu celtique du tonnerre, lui-même apparenté à Jupiter *tonans*²⁵⁹.

Ainsi se dessine tout un réseau de significations cohérentes : la roue, représentation imagée de l'éclair, apparaît comme l'attribut (ou l'un des attributs) de divinités joviennes souveraines dont la puissance répressive s'exerce au moyen de la foudre, au rang desquelles sans doute l'ombrien **Saçi Iuvepatre**. Précisément, ont été découvertes à Gubbio des monnaies ornées d'une roue à trois ou quatre rayons (fig. 3) qui pourrait être une représentation de l'attribut prêté à ce dieu²⁶⁰. Tenir en main une **urfeta** au moment de la « comparution » du veau est donc gage de validité conféré à la *sanctio* qui se voit placée sous la protection de ce dieu, et signe en même temps que le dieu abattra sa puissance fulgurante sur quiconque menacera la sacralité nouvelle de la victime. Mais pourquoi choisir de représenter ce symbole par un gâteau, lequel, il est clair, n'a pas ici valeur d'offrande consommable ? Il semble en effet qu'il n'y ait guère de différence entre les *aenei orbes* offerts à Rome à *Semo Sancus Dius Fidius* et l'**urfeta** eugubine. En fait, le composant a peu d'importance, seuls importent la forme et le sens qu'elle véhicule,

245. Voir Pettazzoni 1947, p. 21-22; Poultney 1959, p. 198-199; Briquel 1978, p. 134 note 9.

246. Voir Tite-Live 8, 20, 8.

247. Voir Poucet 1972; Briquel 1978, p. 144; Freyburger 2004; Lacam 2010¹.

248. Voir *supra* p. 554.

249. Voir Lacam 2010¹.

250. Sur l'association des rites mentionnés sur les **iúvilas** à ce dieu, voir Lacam 2010¹.

251. Voir Heurgon 1970, p. 364; Lacam 2010¹.

252. C.I.L. XI, 4172 : *Ioui fulguri fulmini tonanti*.

253. P. Fest., p. 474 L. : *Prouorsum fulgur appellatur, quod ignoratur noctu an interdium sit factum. Itaque Ioui Fulguri et Summano fit, quod diurna Iouis, nocturna Summani fulgura habentur*. Voir

aussi Plin. 2, 53 et CIL VI, 206; 30879; 30880.

254. Voir CIL VI, 567, 568; XV, 7253. Voir Lacam 2010¹.

255. Voir Pettazzoni 1947, p. 24 et 1950, p. 131; Poultney 1959, p. 198-199; Ernout 1961, p. 138.

256. R. Pettazzoni (Pettazzoni 1947, p. 24) parle d'une «onnivegenza che ha per organo il sole come occhio del cielo». Voir aussi Pettazzoni 1950, p. 134-135.

257. Voir Varr., *L. L.*, 5, 66; Plut., *M.*, *Questions Romaines*, 28; Nonius p. 494 L.

258. La foudre, telle que la perçoivent les Anciens, dessine non pas un zigzag mais une spirale : Voir Lefort des Ylouses 1949, p. 154.

259. Voir Gricourt-Hollard 1990, p. 286-296; 1991, p. 344-345.

260. Voir Catali 1995, p. 100.



Fig. 2 - *Taranis*, dieu à la roue (monnaie gallo-romaine du III^e s., d'après Gricourt-Hollard 1990, p. 306).

et l'on peut imaginer un «gâteau» auquel la proportion des ingrédients tout autant que le degré de cuisson garantirait une texture solide, compacte, dont la dureté avoisinerait celle du métal²⁶¹. L'**urfeta** pourrait donc être, plus qu'une pâtisserie, une représentation, nécessairement conventionnelle et simplifiée, de la fonction qu'assume **Saci Iuvepatre** au sein du panthéon eugubin. Le gâteau ne serait ici pas autre chose, pour reprendre l'un des concepts de la sémiotique²⁶², qu'une simple icône de pâte.

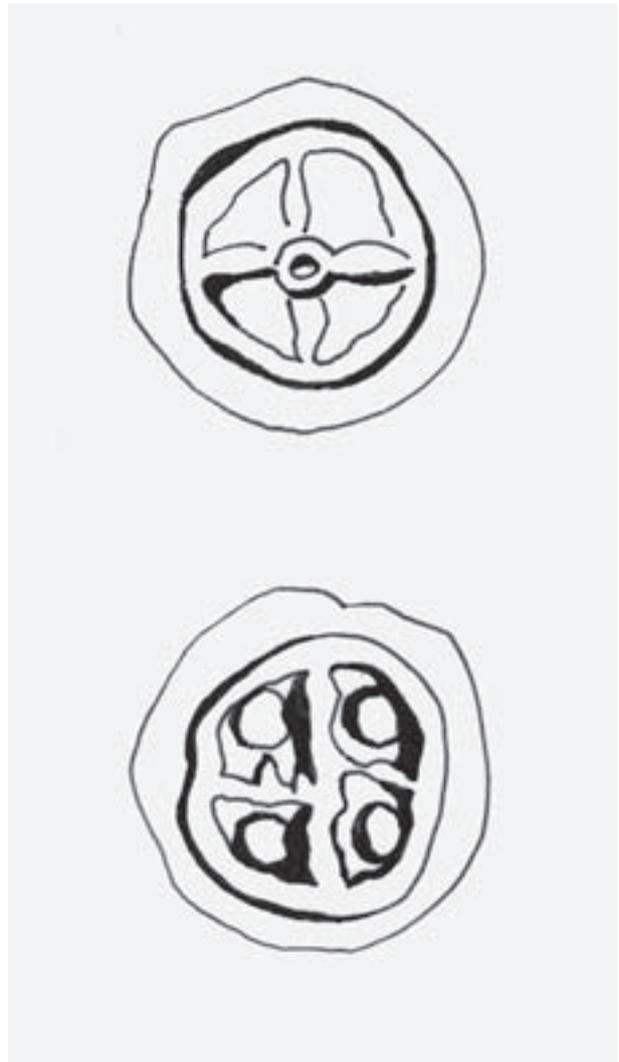


Fig. 3 - Monnaies «à la roue» de Gubbio (d'après Catalli 1995, fig. 312).

Divers sans doute par leur composition, leur texture et assurément leur forme, les gâteaux sacrés tels qu'ils sont évoqués dans les Tables Eugubines occupent une position privilégiée, au cœur même des rites sacrificiels. Promesse de volupté et déjà plaisir pour l'œil, ils se veulent, à leur manière, aussi exempts de défauts que le sont les victimes auxquelles ils s'ajoutent, une fois celles-ci abattues et découpées, et qu'ils accompagnent, par la puissance de la flamme ou de l'émiettement, sur la table même des dieux. À l'instar des viandes, certains sont toutefois préservés de cette transmutation afin que puisse être effectif le partage attendu entre les dieux et les hommes qui renouvelle et affermit leurs relations au sein de la cité. La «plasticité [des] exigences [du culte]» que signale L. Bruit Zaidman²⁶³ à propos de la diversité des

261. Cette densité devait être d'autant plus facile à obtenir que l'Italie à cette époque ne connaissait pas encore la levure de bière qui apportera légèreté aux pains et gâteaux. À Rome même, les quantités de levain et d'eau employées s'avéraient insuffisantes, d'où des pains à la texture particulièrement compacte (voir André 1981, p. 65).

262. Eco 1972, p. 178 : «Les signes icôniques reproduisent certaines conditions de la perception de l'objet mais après les avoir sélectionnées selon des codes de reconnaissance et les avoir notées selon des conventions graphiques».

263. Bruit Zaidman 2005, p. 35.

pâtisseries portées en Grèce sur l'autel semble avoir eu aussi à Gubbio une force contraignante : un sens religieux, nous n'en pouvons douter au regard de la variété des goûts et plus encore des formes, commandait aux gâteaux leurs recette ou dessin. Le dieu pouvait assurément retrouver en eux quelque chose de lui-même.

Rien ne permet de dire si l'abondance remarquable des gâteaux – en nombre certes moins important qu'à Rome, mais la période examinée et le cadre sont ici plus réduits²⁶⁴ – était telle que, à l'égal de l'esclave du prêtre auquel fait allusion Horace²⁶⁵, ceux qui avaient part au banquet en étaient lassés. L'important était que les dieux ne le fussent pas et qu'ils trouvassent dans cette offrande conçue pour leur être agréable un motif délicieux d'accorder aux hommes le savoureux bien-être attaché à leur paix.

Bibliographie

- Ancillotti-Cerri 1996 = A. Ancillotti, R. Cerri, *Le Tavole di Gubbio e la civiltà degli Umbri*, Pérouse, 1996.
- André 1981 = J. André, *L'Alimentation et la cuisine à Rome*, Paris, 1981.
- Beckwith 2002 = M. C. Beckwith, *Umbrian vestigia and other Italic sacraments*, dans *Journal of Indo-European Studies*, 30, 3-4, 2002, p. 205-213.
- Benveniste 1969 = E. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, Paris, 1969.
- Blumenthal 1931 = A. von Blumenthal, *Die Iguvinischen Tafeln*, Stuttgart, 1931.
- Bréal 1875 = M. Bréal, *Les Tables Eugubines*, Paris, 1875.
- Briquel 1978 = D. Briquel, *Sur les aspects militaires du dieu ombrien Fisis Sancius*, dans *MEFRA*, 90, 1978, p. 133-152.
- Bruit Zaidman 2005 = L. Bruit Zaidman, *Offrandes et nourritures : repas des dieux et repas des hommes en Grèce ancienne*, dans S. Georgoudi, R. Koch Piettre, F. Schmidt (éd.), *La Cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Paris, 2005, p. 31-46.
- Bücheler 1883 = F. Bücheler, *Umbrica*, Bonn, 1883.
- Buck 1904 = C. D. Buck, *A Grammar of Oscan and Umbrian*, Boston, 1904.
- Capdeville 1971 = G. Capdeville, *Substitution de victimes dans les sacrifices d'animaux à Rome*, dans *MEFRA*, 83, 1971, p. 283-323.
- Catalli 1995 = F. Catalli, *Monete dell'Italia antica*, Rome, 1995.
- Detienne-Vernant 1979 = M. Detienne, J.-P. Vernant, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979.
- Devoto 1948 = G. Devoto, *Le Tavole di Gubbio*, Florence, 1948.
- Devoto 1974 = G. Devoto, *Le Tavole di Gubbio*, Florence, 1974 (2^e éd.).
- Dumézil 1987 = G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque*, Paris, 1987.
- Eco 1972 = U. Eco, *La Structure absente, introduction à la recherche sémiotique*, Paris, 1972.
- Ernout 1961 = A. Ernout, *Le Dialecte ombrien. Lexique du vocabulaire des Tables Eugubines*, Paris, 1961.
- Ernout-Meillet 2001 = A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, 2001 (4^e éd.).
- Franchi de Bellis 1981 = A. Franchi de Bellis, *Le Iovile capuane*, Florence, 1981.
- Freyburger 2004 = G. Freyburger, *Le dossier 'Dius Fidius'*, dans P.-A. Deproost, A. Meurant (éd.), *Hommages à Jacques Poucet*, Louvain, 2004, p. 215-222.

264. J. André (André 1981, p. 210) apporte en outre la nuance suivante : « Comme il existe des modes également en pâtisserie, les gâteaux, dont les noms sont attestés sur six siècles, ne sont certainement pas tous contemporains et

d'autre part, le même gâteau peut apparaître à des dates diverses sous des noms différents, sans que nous nous en doutions [...] ».

265. Voir Hor., *Ep.*, 1, 10, 10.

La gourmandise des dieux : les gâteaux sacrés des Tables de Gubbio (III^e-II^e s. av. J.-C.)
Jean-Claude LACAM

- Gricourt-Hollard 1990 = D. Gricourt, D. Hollard, *Taranis, le dieu celtique à la roue. Remarques préliminaires*, dans *Dialogues d'histoire ancienne*, 16, 1990, p. 275-320.
- Gricourt-Hollard 1991 = D. Gricourt, D. Hollard, *Taranis, caelestium deorum maximus*, dans *Dialogues d'histoire ancienne*, 17, 1991, p. 343-400.
- Guittard 1995 = C. Guittard, *Recherches sur le «carmen» et la prière dans la littérature latine et la religion romaine*, thèse de doctorat d'État, Paris, 1995.
- Heurgon 1942 = J. Heurgon, *Études sur les inscriptions osques de Capoue dites iúvilas*, Alger, 1942.
- Heurgon 1970 = J. Heurgon, *Recherches sur l'histoire, la religion et la civilisation de Capoue préromaine des origines à la deuxième guerre punique*, Paris, 1970 (2^e éd.).
- Katz 1998 = J. T. Katz, *Testimonia Ritus Italici : Male Genitalia, Solemn Declarations, and a New Latin Sound Law*, dans *Harvard Studies in Classical Philology*, 98, 1998, p. 183-217.
- Kretschmer 1917 = P. Kretschmer, *Umbrisch mefa spefa*, dans *Glotta*, 8, 1917, p. 79-82.
- Kretschmer 1920 = P. Kretschmer, *Lat. Quirites und quiritare*, dans *Glotta*, 10, 1920, p. 147-157.
- Lacam 2008 = *Le sacrifice du chien dans les communautés grecques, étrusques, italiques et romaines. Approche comparatiste*, dans *MEFRA*, 120-1, 2008, p. 29-80.
- Lacam 2010¹ = J.-C. Lacam, *Les Jupiters infernaux. Variations divines en terre italienne et sicilienne (époques pré-romaine et romaine)*, dans *Archiv für Religionsgeschichte*, 12, 2010, p. 197-242.
- Lacam 2010² = J.-C. Lacam, *Variations rituelles. Les pratiques religieuses en Italie centrale et méridionale au temps de la Deuxième Guerre Punique*, Rome, 2010.
- Lacam 2010³ = J.-C. Lacam, *Vestiça et vestikatu : Nouvelles remarques sur deux termes apparentés des Tables de Gubbio*, dans *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire anciennes*, 84, 2010, p. 251-263.
- Lacam 2011 = J.-C. Lacam, *Le «prêtre danseur» de Gubbio. Étude ombrienne (III^e-II^e s. av. J.-C.)*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 211-1, 2011, p. 7-29.
- Lacam 2012 = J.-C. Lacam, *Le parti pris des vases. Étude eugubine (III^e-II^e s. av. J.-C.)*, dans *Res Antiquae*, 9, 2012, p. 141-194.
- Lefort des Ylouses 1949 = R. Lefort des Ylouses, *La roue, le swastika et la spirale comme symboles du tonnerre et de la foudre*, dans *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 93, 1949, p. 152-155.
- Lévi-Strauss 1968 = C. Lévi-Strauss, *Mythologiques III, L'origine des manières de table*, Paris, 1968.
- Meiser 1986 = G. Meiser, *Lautgeschichte der umbrischen Sprache*, Innsbruck, 1986.
- Patera, Zografou 2001 = I. Patera et A. Zografou, *Femmes à la fête des Halôa : le secret et l'imaginaire*, dans *Clio, Histoire, Femmes et Sociétés*, 14, 2001, p. 17-46.
- Pettazzoni 1947 = R. Pettazzoni, *L'Urfeta iguvina e alcuni riscontri indæuropei*, dans *Bollettino della Deputazione di Storia patria per l'Umbria*, 44, 1947, p. 21-24.
- Pettazzoni 1950 = R. Pettazzoni, *La ruota nel simbolismo rituale di alcuni popoli indæuropei*, dans *Studi e materiali di storia delle religioni*, 22, 1950, p. 124-138.
- Pfiffig 1964 = A. J. Pfiffig, *Religio iguvina. Philologische und Religionsgeschichtliche Studien zu den Tabulae Iguvinae mit Text und Übersetzung*, Vienne, 1964.
- Pisani 1964 = V. Pisani, *Manuale storico della lingua italiana*, vol. 4 : *Le lingue dell'Italia antica oltre il latino*, Turin, 1964 (3^{ème} éd.).
- Porte 1989 = D. Porte, *Les Donneurs de sacré. Le prêtre à Rome*, Paris, 1989.
- Porzio Gernia 2004 = M. L. Porzio Gernia, *Fiso(vio), il dio della pax e della fides*, dans *Offerta rituale e mondo divino. Contributo all'interpretazione delle Tavole di Gubbio*, Alessandria, 2004, p. 207-221.
- Poucet 1972 = J. Poucet, *Semo Sancus Dius Fidius. Une première mise au point*, dans *Recherches de philologie et de linguistique*, Louvain, 1972, p. 53-68.
- Poultney 1959 = J. W. Poultney, *The Bronze Tables of Iguvium*, Baltimore, 1959.
- Prosdocimi 1978 = A. L. Prosdocimi, *L'Umbro*, dans M. Pallottino, G. A. Mansuelli, A. L. Prosdocimi (éd.), *Popoli e civiltà dell'Italia antica*, 6/1, *Lingue e dialetti dell'Italia antica*, Rome, 1978, p. 585-787.
- Ribezzo 1936 = F. Ribezzo, *Problemi iguvini*, dans *Rivista indo-greco-italica*, 20, 1936, fasc. 1-2, p. 75-106.
- Sandoz 1979 = C. Sandoz, *Le nom d'une offrande à Iguvium : ombr. vestiça*, dans *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, 74, 1979, p. 339-346.
- Scheid 1985 = J. Scheid, *Sacrifice et banquet à Rome, quelques problèmes*, dans *MEFRA*, 97, 1985, p. 193-206.

- Scheid 1989 = J. Scheid, *La spartizione sacrificale a Roma*, dans C. Grotanelli, N. F. Parise (éd.), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Rome, 1989, p. 267-292.
- Scheid 1990 = J. Scheid, *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvaies, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Rome, 1990.
- Scheid 1998 = J. Scheid, *La Religion des Romains*, Paris, 1998.
- Scheid 2005 = J. Scheid, *Quand faire, c'est croire : les rites sacrificiels des Romains*, Paris, 2005.
- Scheid 2011 = J. Scheid, «Les offrandes végétales dans les rites sacrificiels des Romains», dans V. Pirenne-Delforge, F. Prescendi (éd.), «Nourrir les dieux?» *Sacrifice et représentation du divin*, Actes de la VI^e Rencontre du Groupe de recherche européen «FIGURA». Représentation du divin dans les sociétés grecque et romaine (Université de Liège, 23-24 octobre 2009), Liège, 2011, p. 105-117.
- Sisani 2009 = S. Sisani, *Umbrorum gens antiquissima Italiae. Studi sulla società e le istituzioni dell'Umbria preromana*, Pérouse, 2009.
- Svenbro 2005 = J. Svenbro, *La thusia et le partage. Remarques sur la 'destruction' par le feu dans le sacrifice grec*, dans S. Georgoudi, R. Koch Piettre, F. Schmidt (éd.), *La Cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, 2005, p. 217-225.
- ThesCRA 2004 = *Thesaurus cultus et rituum antiquorum*, tome I, Los Angeles, 2004.
- Turcan 1960 = R. Turcan, *Priapea*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 72, 1960, p. 167-189.
- Untermann 2000 = J. Untermann, *Wörterbuch des Oskisch-Umbrischen*, Heidelberg, 2000.
- Vetter 1953 = E. Vetter, *Handbuch der italischen Dialekte*, vol. I, Heidelberg, 1953.
- Vine 1986 = B. Vine, *An Umbrian-Latin Correspondence*, dans *Harvard Studies in Classical Philology*, 90, 1986, p. 111-127.
- Weiss 2006 = M. Weiss, *Latin Orbis and its Cognates*, dans *Historische Sprachforschung*, 119, 2006, p. 250-272.
- Weiss 2010 = M. Weiss, *Language and Ritual in Sabellian Italy. The Ritual Complex of the Third and Fourth Tabulae Iguvinae*, Leyde-Boston, 2010.

LES GÂTEAUX SACRÉS DANS LES TABLES EUGUBINES (TABLEAU SYNOPTIQUE)¹

Références	Cérémonie et lieu	Type(s) de gâteau	Qualificatifs	Destinataire(s) du rite	Offrande(s) associée(s)	Geste(s) associé(s)
Vla 56	purification du mont devant la porte <i>Treblaneir</i>	<i>mefa</i> <i>ficla</i>	imbibée (<i>spefa</i>)	<i>Iuue Grabouei</i>	trois bœufs, grains	les ajouter (<i>arsueitu</i>) aux parties découpées (<i>prosesetir</i>)
Vla 59	purification du mont derrière la porte <i>Treblanir</i>	<i>strušla, ficla</i>		<i>Trebo louie</i>	trois truies pleines, grains	les ajouter (<i>arsueitu</i>) aux parties découpées (<i>prosesetir</i>)
Vib 2	purification du mont devant la porte <i>Tesenocir</i>	<i>farsio, ficla</i>		<i>Marte Grabouei</i>	trois bœufs, grains	les ajouter (<i>arsueitu</i>) aux parties découpées (<i>prosesetir</i>)
Ia 16	purification du mont derrière la porte Tesenakes	mefa, vestiça		Fise Saçi	trois cochons de lait, grains	les présenter (ustetu)
Vib 4-5	purification du mont derrière la porte <i>Tesenocir</i>	<i>ficla, strušla</i>		<i>Fisoui Sansi</i>	trois cochons de lait, grains	les ajouter (<i>arsueitu</i>) aux parties découpées (<i>prosesetir</i>)
Vib 5-6	purification du mont derrière la porte <i>Tesenocir</i>	<i>uestisia, mefa</i>	imbibée (<i>spefa</i>)	<i>Fisoui Sansi</i>	trois cochons de lait, grains	faire (le sacrifice) (<i>fetu</i>) avec, dans un <i>scalsi(-e)</i> , à genoux
Vib 6	purification du mont derrière la porte <i>Tesenocir</i>	<i>uestisia</i>		<i>Fisoui Sansi</i>	trois cochons de lait, grains	prier (<i>persnimu</i>) avec, tout en faisant une libation (<i>uestis</i>)
Vib 9	purification du mont derrière la porte <i>Tesenocir</i>	<i>mefa</i>	imbibée (<i>spefa</i>)	<i>Fisouie Sanšie</i>	trois cochons de lait, grains	prier (<i>persnimu</i>) avec
Vib 9-10	purification du mont derrière la porte <i>Tesenocir</i>	<i>mefa</i>	imbibée (<i>spefa</i>), fisovienne (<i>fisouina</i>)	<i>Fisouie Sanšie</i>	trois cochons de lait, grains	[invoquer] la divinité avec
Vib 14-15	purification du mont derrière la porte <i>Tesenocir</i>	<i>mefa</i>	imbibée (<i>spefa</i>), fisovienne (<i>fisouina</i>)	<i>Fisouie Sanšie</i>	trois cochons de lait, grains	[invoquer] la divinité avec
Vib 16	purification du mont derrière la porte <i>Tesenocir</i>	<i>uestisiar</i>		<i>Fisouie Sanšie</i>	trois cochons de lait, grains	en donner (<i>dirstu</i>) à genoux la partie sacrée (<i>erus</i>)
Vib 17	purification du mont derrière la porte <i>Tesenocir</i>	<i>mefa, uestisia</i>		<i>Fisouie Sanšie</i>	parties basses de la victime	les enlever du plat (<i>efurfatu</i>) avec les parties basses pour les disperser au-dessus (<i>subra spahmu</i>) du feu; les broyer (<i>comoltu</i>) (avec les viandes et les récipients?); prier (<i>persnihimu</i>) avec ce qui a été broyé
Vib 20	purification du mont devant la porte <i>Vehier</i>	<i>mefa</i> <i>ficla</i>	imbibée (<i>spefa</i>)	<i>Vofione Grabouie</i>	trois bœufs blancs, grains	les ajouter (<i>arsueitu</i>) aux parties découpées (<i>proseseter</i>)
Ia 28	purification du mont derrière la porte Vehiies	vestiçam		Tefre Iuvie	trois agnelles, grains, cochon- pesuntru	en façonner (fiktu) une, à l'écart
Vib 23	purification du mont derrière la porte Vehier	<i>strušla, ficla</i>		<i>Tefrei Ioui</i>	trois agnelles, grains	les ajouter (<i>arueitu</i>) aux parties découpées (<i>prosesetir</i>)
Vib 24-25	purification du mont derrière la porte <i>Vehier</i>	<i>uestisia</i>		<i>Tefrei Ioui</i>	cochon- <i>pesondro</i>	faire le sacrifice (<i>fetu</i>) du cochon- <i>pesondro</i> avec
Vib 25	purification du mont derrière la porte <i>Vehier</i>	<i>uestisia</i>		<i>Tefrei Ioui</i>	cochon- <i>pesondro</i>	verser la libation (<i>uestis</i>) avec
Ia 31	purification du mont derrière la porte Vehiies	vestiça		Stafli Iuve	cochon- pesuntrum	en façonner (afiktu) une
Vib 38	purification du mont derrière la porte <i>Vehier</i>	<i>uestisiar</i>	porcine (<i>sorsalir</i>)	[Stafli Iuve]	<i>pesondro staflare</i>	en donner (<i>dirstu</i>) la partie sacrée (<i>erus</i>) au pied droit [de la porte] dans la fosse, là où a été offert le cochon

(à suivre)

1. Pour les passages existant en double version, les précisions données dans les Tables en alphabet latin apparaissent en caractères soulignés.

Références	Cérémonie et lieu	Type(s) de gâteau	Qualificatifs	Destinataire(s) du rite	Offrande(s) associée(s)	Geste(s) associé(s)
Vib 39, 41	purification du mont derrière la porte <i>Vehier</i>	<i>uestisiam</i>	propre à Staflî Iuve (<i>staflarem</i>)	[Staflî Iuve]	cochon	la donner (<i>dirstu</i>) au pied gauche [de la porte], de la même manière son <i>erus</i> ; la broyer (<i>comoltu</i>) (avec les récipients?); prier (<i>persnimu</i>) avec ce qui a été broyé
Vib 44	purification du mont au bois de <i>Ioui</i> (<i>uocucum iouiu</i>)	<i>fasio, ficla</i>		<i>Marte Horse</i>	trois jeunes taureaux, grains	les ajouter (<i>arsueitu</i>) aux parties découpées (<i>prosesetir</i>)
Ib 6 / Vib 46	purification du mont au bois (vukukum / <i>uocucum</i>) de Kuretîes / <i>Corecier</i>	tenzitim / <i>tesedi ficla</i>		Hunte Çefî	trois jeunes taureaux, grains	l'ajouter (arveitu) aux parties découpées (<i>prosesetir</i>)
Ia 12	cérémonies en cas de mauvaise déclaration	fasiu		Ahtu Martî	verrat adulte, grains	les ajouter (arveitu) aux parties découpées (pruseçete)
Ia 18	Huntia près de l'autel	struhçla, fikla		Hunte Iuvie	jeune chien, grains	les apporter (fertu)
Ia 27	Huntia sur la fosse	vestiçia		Hunte Iuvie	jeune chien, grains	prier (persnihmu) avec
Ia 28-29	Huntia près de l'autel	struhçla, fikla		Hunte Iuvie	jeune chien, grains	les ajouter (arveitu) aux viandes rôties
Ia 41	Huntia près de l'autel	struhçlas, fiklas		Hunte Iuvie	jeune chien, grains	en broyer (kumaltu) une partie (en même temps qu'une partie des sufafias (parties basses découpées?))
Iib 13	fêtes Tekuries dans le temple	mefa vistiçia	préparée (feta)	Saçî	persutru	[accompagner] le persutru
Iib 22-23	fêtes Tekuries	urfeta		Saçî Iuvepatre	veau votif	l'avoir dans la main (manuve habetu) au moment de la comparution du veau
Iib 27-28	fêtes Tekuries	mefe		Saçî Iuvepatre	veau votif, grains	disposer dessus (atentu) la victime abattue
III 34	fêtes bimestrielles régulières sur la fosse	struçla		Puemune Pupřike	ovin	l'ajouter (arveitu) aux deux tefra (parts de viandes à brûler)
IV 1	fêtes bimestrielles régulières près de la statue de Puemune Pupřike	struhçlas		Puemune Pupřike	ovin	en ajouter (aveitu) une portion (eskamitu) aux deux autres tefra (parts de viandes à brûler)
IV 4-5	fêtes bimestrielles régulières près de la statue de Vesune Puemunes Pupřices	struhçla	en forme de peigne (petenata)	Vesune Puemunes Pupřices		l'ajouter (arveitu) aux trois autres tefra (parts de viandes à brûler)
IV 14-16	fêtes bimestrielles régulières près de l'autel	mefa, vestiçia		Purtupite		les offrir (purtuvitu) à partir d'un skalçe (type de récipient) à genoux à l'écart, depuis la partie droite de l'autel en direction de l'autel; les affirmer (sukatu) (eux et le récipient) sans défaut (sevakne)
IV 17	fêtes bimestrielles régulières près de la représentation (ereçle) (de Hule ?)	vesveça [lire vesteça]		Hule	persuntru	l'offrir (purtuvitu) à genoux à partir d'un skalçe sans défaut au pied de la statue
IV 19	fêtes bimestrielles régulières près de la représentation (ereçle) (de Turse ?)	vestiçia		Turse	persuntru	l'offrir (purtuviuu) à genoux à partir d'un skalçe sans défaut au sommet de la statue

Références	Cérémonie et lieu	Type(s) de gâteau	Qualificatifs	Destinataire(s) du rite	Offrande(s) associée(s)	Geste(s) associé(s)
IV 22	fêtes bimestrielles régulières	arçlataf	sans défaut (sevak-nef)	Turse? Puemune Pupřice?	persuntre	les offrir (puruvitu) dans des vases fermés
VIIa 4	protection de l'armée à <i>Fondlir(-e)</i>	<i>mefa</i> <i>ficla</i>	imbibée (<i>spefa</i>)	<i>Șerfe Martie</i>	trois verrats rouges ou noirs, grains	les ajouter (<i>arsueitu</i>) aux parties découpées (<i>prosesetir</i>)
VIIa 8	protection de l'armée à <i>Rubine</i>	<i>strușla, ficla</i>		<i>Prestota Șerfie</i> <i>Șerfer Martier</i>	trois truies rouges ou noires, grains	les ajouter (<i>arsueitu</i>) aux parties découpées (<i>prosesetir</i>)
VIIa 37	protection de l'armée à <i>Rubine</i>	<i>uestisa, mefa</i>	imbibée (<i>spefa</i>)	<i>Fisoui Sansii</i>		faire (le sacrifice) (<i>fetu</i>) avec dans un <i>scalsi(-e)</i> à genoux
VIIa 38-39	protection de l'armée à <i>Rubine</i>	<i>uestisia, mefa</i>		<i>Fisoui Sansii</i>	parties basses (de la victime)	les enlever du plat (<i>efurfatu</i>) avec les parties basses pour les disperser au-dessus (<i>subra spahamu</i>) du feu; les broyer (<i>comoltu</i>) (avec les viandes et les récipients?); prier (<i>persnihimu</i>) avec ce qui a été broyé
VIIa 42	protection de l'armée à <i>Trahaf Sahate</i>	<i>strușla, ficlam</i>		<i>Turse Șerfie</i> <i>Șerfer Martier</i>	trois génisses, grains	les ajouter (<i>arsueitu</i>) aux parties découpées (<i>prosesetir</i>)
VIIa 54	protection de l'armée à <i>Acersone(-m)</i>	<i>strușla, ficla</i>		<i>Turse Iouie</i>	trois génisses capturées au cours de la poursuite rituelle, grains	les ajouter (<i>arsueitu</i>) aux parties découpées (<i>prosesetir</i>)

LES DESTINATAIRES DIVINS DES GÂTEAUX SACRÉS

	arçlataf	fasiu	fikla	mefa	strușla	tenzitim	urfeta	vestiça
Ahtu Marti		x						
Fise Saçi			x	x	x			x
Hule								x
Hunte Çefi			x			x		
Hunte Iuvie			x		x			x
<i>Iuue Grabouei</i>			x	x				
<i>Marte Grabouei</i>		x	x					
<i>Marte Horse</i>		x	x					
<i>Prestota Șerfie Șerfer Martier</i>			x	x	x			
Puemune Pupřike	?				x			
Purtupite				x				x
Saçi				x				x
Saçi Iuvepatre				x			x	
<i>Serfe Martie</i>			x	x				
Staflı Iuve								x
Tefre Iuvie			x		x			x
<i>Trebo Iouie</i>			x		x			
Turse	?							x
<i>Turse Iouie</i>			x		x			
<i>Turse Șerfie Șerfer Martier</i>			x		x			
Vesune Puemunes Pupřices					x			
<i>Vofione Grabouei</i>			x	x				