

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author:               Rüpke, Jörg  
Title:                “Divination et décisions politiques dans la République romaine”  
  
Published in:       Cahiers du Centre Gustave Glotz.  
                          Venezia: Edizioni Ca’Foscari; Paris: De Boccard  
  
Volume:             16  
Year:                2005  
Pages:              217 – 233  
ISSN:               2117-5624  
Persistent Identifier: <https://www.jstor.org/stable/24359597>

---

The article is used with permission of [Edizioni Ca’Foscari](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

## DIVINATION ET DÉCISIONS POLITIQUES DANS LA RÉPUBLIQUE ROMAINE\*

« Mais le droit le plus grand et le plus élevé dans l'État est lié à la position d'autorité (*auctoritas*) des augures. Je n'exprime pas ce jugement parce que je suis moi-même augure, mais parce que cette constatation s'impose nécessairement. En effet, y a-t-il plus grande prérogative, si nous cherchons en matière de droits, que de pouvoir ajourner les assemblées du peuple, quand elles ont déjà commencé, ou les annuler, quand elles ont déjà été tenues, ces assemblées réunies pour une élection ou une consultation par les plus hautes instances et les plus hauts magistrats ? Quoi de plus lourd de conséquences que l'interruption d'une délibération commencée, si un seul augure dit "une autre fois" ? Quoi de plus grandiose que de pouvoir décider la démission des consuls ? Quoi de plus vénérable (*religiosus*) que d'accorder ou non le droit de s'adresser au peuple ou à la plèbe, que d'annuler une loi qui n'a pas été votée de façon légitime, comme la loi Titia [99 av. J.-C.], annulée par une décision du collège, ou la loi Livia [91 av. J.-C.], annulée sur l'avis de Philippe, à la fois consul et augure, qu'aucun acte des magistrats, que ce soit à l'intérieur ou à l'extérieur, ne puisse être ratifié par quiconque sans l'accord de leur autorité (*auctoritas*) ? » (Cic., *Leg.* 2, 31)

Cette déclaration de Cicéron dans le *De legibus* n'est pas un programme, mais une description et – malgré sa partialité – une description exacte. Ma thèse principale est que la divination constitue un élément central de nombreuses sociétés et de leurs systèmes politiques, non seulement dans l'Antiquité mais plus largement, ce qui ouvre des perspectives comparatistes. Mais tenter de lire les rituels mantiques dans le contexte plus large des pratiques politiques impose de se concentrer sur une société donnée et une époque définie. Ce sera, en l'occurrence, la Rome républicaine.

Bien que la fin de la République soit l'époque la mieux documentée de l'histoire romaine, de nombreux détails demeurent obscurs dans les sources. Il est donc logique que la reconstruction précise des règles de la divination, en particulier augurale, et de son importance dans l'histoire politique du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C. soit l'objet d'un débat toujours ouvert parmi les historiens de l'Antiquité. Dans la suite de mon propos, j'éviterai de mentionner les détails de cette discussion, non que je la croie dépourvue d'importance, mais plutôt parce que je considère que les prémisses méthodologiques de ces tentatives de

\* Je remercie Nicole Belayche, Dominique Jaillard et Katharina Waldner pour les améliorations qu'ils ont apportées au texte, ainsi que Maud Pfaff-Reydellet pour la traduction de l'essentiel de la première version. Ce travail a pu être mené à bien dans le cadre du projet PROCOPE, co-financé par le *Deutsche Akademische Austauschdienst*.

reconstruction « précise » ne sont pas adaptées à leur objet d'étude, car elles sont encore trop tributaires du modèle du « droit constitutionnel romain ».

Je souhaite procéder en trois étapes, rappelant dans les deux premières, plus brèves, quelques points de méthode importants pour l'analyse de la divination en général. La première partie se propose d'introduire à l'objet d'étude, tel qu'on peut le comprendre à partir des formes de divination dominantes à notre époque (horoscopes des journaux, consultation d'interprètes professionnels de tarot, fonte de plomb au Nouvel An). On pourra ainsi mesurer l'ampleur de l'objet et de ses fonctions et expliquer le choix de la problématique limitée que nous avons fait. La deuxième partie proposera un court aperçu des formes de divination à la fin de la République. La troisième partie de mes réflexions, la plus développée, tentera d'analyser, à partir de différents modèles, ce que produit le système divinatoire romain.

## DIVINATION

Comme la plupart des notions employées dans notre discipline, « divination » est un terme qui, d'un emploi objectif précis, est passé dans le langage technique de l'histoire des religions. La notion peut englober des pratiques et des représentations qui, dans une société donnée, appartiennent à des domaines d'action très différents : le dévoilement d'une volonté divine ou d'un destin fixé d'avance peut s'appuyer, à l'échelle de l'individu comme du groupe, sur des techniques et des spécialistes très divers, et produire des effets totalement différents. Fait plus problématique encore pour une analyse d'histoire des religions, le terme de « divination » a été systématiquement distingué du terme de « révélation », qui porte l'empreinte de la théologie chrétienne, et le lien entre les deux n'a été rétabli qu'à travers des procédures communes aux deux disciplines, comme « l'exégèse » (dans le cas des textes). Le mot lui-même vient du latin. *Divinare* désigne le dévoilement méthodique ou le pressentiment intuitif d'un fait caché ou futur ; le substantif *divinatio* est attesté seulement à partir de Cicéron et traduit le terme grec de mantique, de technique mantique (Cic., *Div.* 1, 1).

Pour décrire les formes de divination, on se fonde toujours sur la distinction, minutieusement exposée par Bouché-Leclercq renvoyant à Cicéron, entre divination inductive et intuitive<sup>1</sup>. Dans cette classification, on s'interroge sur la technique divinatoire, la question décisive étant de savoir si un instrument ou un objet, quel qu'il soit, est mis en œuvre et interprété – les rêves ou les visions extatiques constitueraient une alternative – et si oui, lequel. En ajoutant un critère de classification supplémentaire, on obtient une grille d'analyse simple : la divination a-t-elle lieu de façon oblatrice, c'est-à-dire à l'initiative du ou des dieux, ou de façon impétrative, comme une demande

<sup>1</sup> A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, 1, Paris, Leroux, 1879, p. 111 et suiv., 273 et suiv.

dont l'initiative revient aux hommes. On s'aperçoit immédiatement que cette simple classification suppose déjà de savoir si l'observateur partage les hypothèses objectives sur la capacité d'initiative et l'existence des dieux.

Par-delà la typologie technique, on peut, au niveau esquissé, s'interroger sur la position sociale qu'occupe chaque forme de divination. S'articule alors une première série de questions liée à la technique choisie. Comment, par exemple, une forme de divination mise en œuvre au plus haut niveau de l'État se comporte-t-elle vis-à-vis des techniques populaires ? Quels sont ses besoins en experts ? Quels moyens financiers exige-t-elle ? Dans quelle mesure la technicité est-elle mise au service d'une légitimation interne ou au service de sa monopolisation par une classe sociale ?

Il a existé, dès l'Antiquité, une critique immanente de la divination : on s'est demandé si la technique employée correspondait à l'image qu'on avait du monde. Si le futur est fixé d'avance, il ne peut absolument pas être modifié, même si l'on en prend connaissance. Pourquoi, dès lors, se préoccuper de connaître le moment de sa propre mort ? L'obscurité des grands oracles propose une solution de type narratif à ce problème, mais on ne peut réduire la technique divinatoire – dont le succès ne se dément pas pendant des siècles – à cette seule forme. On constate en tout cas que la divination bénéficiait d'une étonnante immunité face à la critique, grâce à l'élimination technique de toute possibilité de mise en défaut. Prenons un exemple romain : si les auspices sont favorables à une action potentiellement dangereuse, comme une bataille, c'est donc la volonté de Jupiter qu'elle ait lieu ; Jupiter étant, en général, bienveillant envers les Romains, on trouve ainsi une explication simple de la victoire (ou de la défaite, si l'on n'a pas tenu compte d'une prise d'auspices défavorable). Mais ni la victoire au combat malgré une prise d'auspices manquée, ni la défaite après une consultation positive ne remettent en cause la validité du système divinatoire. Ce sont des constructions techniques qui interviennent ici : envisager les procédés divinatoires comme générateurs de hasard ou bien invoquer la rationalité, immanente à l'image du monde, de formes de divination précises. Ces constructions techniques sont en lien avec des fonctions psychologiques latentes que nous évoquerons par des termes-clés : prophétie s'accomplissant d'elle-même (*self-fulfilling prophecy*), volonté d'éviter les dissonances après la prise de décision (*post-decision dissonance*), tentative de réduire le poids de la décision. Tous ces préliminaires pourraient déboucher sur une définition de la divination : la divination est une forme de comportement face à l'incertitude, une forme rationnelle qui apporte la stabilité psychique et qui s'oriente de façon cognitive *a priori*, et non de façon décisionnelle. La vision du monde à laquelle la divination a recours est peu orientée vers des problèmes précis et reste extérieure à la vie quotidienne. Les données concernant cette vision du monde peuvent être rendues accessibles, au moyen de techniques standardisées, afin d'aboutir à une décision.

Les rudiments d'interprétation de procédés divinatoires décrits ci-dessus se fondent sur une méthode individualisée : on explique à des individus le type particulier de rationalité mis en œuvre dans des procédures apparemment

irrationnelles. Un progrès important dans la compréhension de cette méthode nous vient de l'ethnologie des années soixante qui a étudié des formes de divination africaines. Le cadre est celui d'une divination « dialoguée » où le devin, auquel on demande conseil, reconstruit d'abord la situation qui pose problème, par une conversation avec son client et avec l'aide d'un petit sac contenant des objets standardisés. Ce n'est qu'ensuite qu'il en vient aux propositions de solution. Dans ce contexte, on a peu à peu envisagé « la divination comme une phase dans une séquence d'action sociale » (*divination as social process*), une approche qu'on peut tout à fait transposer dans d'autres sociétés<sup>2</sup>. L'idée principale est la suivante : ce n'est plus la technique de divination, porteuse de consensus social, qui légitime une décision individuelle, mais c'est le processus de divination lui-même, avec tous ses participants actifs et passifs (son public), qui constitue le consensus social. C'est précisément en contrôlant et en répétant un résultat que le processus de divination constitue ce consensus social, c'est-à-dire analyse des constellations d'opinions et explicite des consensus latents.

Turner propose aussi une classification pertinente des multiples systèmes de signes divinatoires, qui reflète avec précision la variété et l'obsession du détail des techniques de divination. Ici les symboles divinatoires se caractérisent par leur dimension cognitive ; celui qui les manipule recherche des significations nettement différenciées et de multiples significations peuvent être obtenues par la combinaison des signes. Les symboles divinatoires sont donc de caractère analytique. Les symboles rituels, en revanche, se distinguent par un large éventail de significations, dans lequel dominent les aspects sociaux et émotionnels ; ils ne tendent pas à isoler une seule signification et fonctionnent de façon synthétique. Une seconde définition de la divination pourrait donc se formuler ainsi : la divination est une forme de comportement social face à l'incertitude, qui, avec l'aide de rôles sociaux définis, analyse et met en perspective le consensus et la dissension à travers l'interprétation de signes standardisés et leur mise en œuvre rituelle.

On peut aussi analyser, sur la base de cette définition provisoire, les formes antiques de divination du point de vue de la prise de décision politique dans la Rome républicaine et se concentrer ainsi sur la problématique centrale de ce dossier.

## DIVINATION À ROME

### *Une vue d'ensemble*

Deux systèmes de divination dominent dans les sources entre le milieu et la fin de la République : les auspices et les prodiges. Tous deux désignent moins des techniques précises – le domaine des signes et des indicateurs

<sup>2</sup> V. W. Turner, *The Drums of Affliction : A Study of Religious Processes Among the Ndembu of Zambia*, Oxford, 1968.

potentiels étant très large – que des structures, des personnes et des modes de procédures précis. Pour simplifier, dans les auspices, il s'agit avant tout de divination « impétrative » avec des oiseaux, même si par ailleurs des signes « oblatifs » (qui n'ont donc pas été demandés) jouent également un rôle ; parfois, ces derniers sont si fortement institutionnalisés (et introduits dans la fiction) qu'ils acquièrent un caractère impétratif. Quand un magistrat romain déclare publiquement qu'il va observer le ciel (*de caelo servare*), il est implicite qu'il percevra des signes, d'ordinaire considérés comme négatifs et gênants.

Les prodiges sont des signes oblatifs classés comme extraordinaires, souvent des événements météorologiques ou biologiques<sup>3</sup>. Ils peuvent être observés et signalés par n'importe qui (Tite-Live remarque déjà que la sensibilité est exacerbée en période de crise) ; mais c'est leur prise en compte par le Sénat et leur interprétation par les spécialistes religieux qui les introduit dans le contexte d'action des autorités politiques. Ces spécialistes religieux (les pontifes et les quindecimvirs, interprètes à Rome des Livres sibyllins) indiquent les mesures d'expiation (*procuratio*). Les haruspices étrusques qui inspectent les entrailles des victimes furent aussi convoqués comme experts à l'occasion ; ils sont clairement attestés à Rome depuis le III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., à titre officiel et en contexte privé. Ils gagnent progressivement de l'importance, non pas tant par leur participation à des sacrifices publics, qui reste très épisodique, que par leurs liens personnels étroits avec des membres de la classe supérieure<sup>4</sup>. On constate le même phénomène en ce qui concerne l'astrologie, mais sous l'Empire. Elle n'a pas de lieu public, mais dès la fin du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., elle est de plus en plus nettement attestée. On connaît l'existence d'oracles non romains : des lieux comme l'oracle de la Fortune, dans la Préneste voisine, offraient leurs services dans des situations particulières<sup>5</sup>. La rareté des sources ne reflète absolument pas le grand nombre d'interventions de figures prophétiques (*vates*) dans la Rome républicaine, lesquelles semblent être surtout vouées à dispenser des mises en garde morales<sup>6</sup>. Cette source d'autorité religieuse – marginale du point de vue social – ne semble pas avoir bénéficié de la considération de la classe supérieure. Le cas des *Carmina Marciana* durant la seconde guerre punique atteste, d'ailleurs, qu'une large diffusion pouvait parfois s'avérer préoccupante pour l'élite. De la fin de la République, nous avons conservé des textes littéraires dont les auteurs assumaient un rôle de *vates* – une fonction dont les implications sont plus réelles et plus lourdes de sens que

<sup>3</sup> Voir, pour les prodiges, V. Rosenberger, *Gezähmte Götter : Das Prodigenwesen der römischen Republik*, Stuttgart, 1998 (HABES, 27) ; S. W. Rasmussen, *Public Portents in Republican Rome*, Rome, 2003 ; N. Belayche *et al.*, « Divination romaine », *ThesCRA*, 3, 2005, p. 79-104, notamment la contribution de V. Rosenberger, p. 85-88.

<sup>4</sup> Voir les *Haruspices* dans J. Rüpke, *Fasti sacerdotum*, Stuttgart, 2005 (PawB, 12/2), *passim*.

<sup>5</sup> J. Champeaux, « Sur trois passages de Tite-Live (21, 62, 5 et 8 ; 22, 1, 11) : les "sorts" de Caere et de Faleris », *Philologus*, 133, 1989, p. 63-74 ; Ead., « *Sors oraculi* : les oracles en Italie sous la République et l'Empire », *MEFRA*, 102, 1990, p. 271-302.

<sup>6</sup> Voir A. Bendlin, « *Vates* », dans *Neuer Pauly*, 12/1, 2002, p. 1150-1151 ; en général, pour la période impériale, D. S. Potter, *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire : A Historical Commentary on the Thirteenth Sibylline Oracle*, Oxford, 1990.



nous ne le suspectons d'ordinaire –, par exemple Horace dans les *Épodes*. En outre, sous Auguste, circulaient de nombreux exemplaires de recueils d'oracles, *libri Sibylli* ou *Etrusci* ; deux mille livres auraient été rassemblés lors d'un recensement de tels oracles<sup>7</sup>. En revanche, le « trafic » réglementé et intensif de prodiges, régulièrement décrit dans les témoignages annalistiques, n'est plus attesté que de façon isolée après la guerre sociale.

Le thème de la décadence des auspices est un *topos* des sources consacrées au sujet : le système de la fin de la République ne serait plus qu'une pâle imitation, une forme décadente du système originel, beaucoup plus riche<sup>8</sup>. Il s'agit, en réalité, d'un système « à haute fréquence » conservé par Auguste, monopolisé de façon caractéristique par le *Princeps* ; mais le second triumvirat pourrait avoir été la première forme de pouvoir « exécutif » pour lequel la continuité des auspices n'était plus un facteur important<sup>9</sup>.

Techniquement, la prise d'auspices à la fin de la République nous paraît, ainsi qu'aux contemporains, extrêmement circonscrite. Seuls les plus hauts magistrats ont le droit de *spectio*, d'« observation », et la forme principale de prise d'auspices par les magistrats est la prophétie *ex tripudiis*. Dans une procédure qui n'a plus rien d'empirique, le fait que les poulets qu'on a amenés picorent avec appétit est annoncé comme un signe positif par un assistant, à la demande du magistrat. Une alternative était possible, peut-être à Rome même uniquement : le matin de l'action à contrôler, le magistrat se rendait à un poste d'observation permettant la perception optique et acoustique du vol et du chant des oiseaux.

### Acteurs

Dans l'analyse sociologique de la divination, un rôle central revient à la description de la position du devin par rapport à « l'exécutif », ce qui inclut la question du droit à l'initiative<sup>10</sup>. Cela ne concerne pas seulement les druides gaulois, sans doute proches des rois, ou les barûm babyloniens (inspecteurs d'entrailles, prêtres des sacrifices), mais aussi les oracles grecs plutôt indépendants et les prophètes d'Israël. Pour Rome, la prosopographie a prouvé l'existence de liens personnels très étroits entre le Sénat et les spécialistes religieux appelés *sacerdotes*. Szemler a popularisé la métaphore des prêtrises comme étant des « commissions permanentes du Sénat », métaphore qui a été reprise dans deux thèses américaines plus récentes<sup>11</sup>. On ne peut conserver cette

<sup>7</sup> Suet., *Aug.* 31, 1 ; cf. Tac., *Ann.* 6, 12.

<sup>8</sup> Par exemple Cic., *Nat.* 2, 9.

<sup>9</sup> Voir J. Bleicken, *Zwischen Republik und Prinzipat : Zum Charakter des Zweiten Triumvirats*, Göttingen, 1990 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Kl., 3. Folge, 185).

<sup>10</sup> Accentué par J. Linderski, « The Augural Law », dans *ANRW*, II, 16, 3, 1986, p. 2146-2312.

<sup>11</sup> G. J. Szemler, *The Priests of the Roman Republic : A Study of Interactions between Priesthoods and Magistracies*, Bruxelles, 1972 (Collection Latomus, 127) ; R. M. De Martino, *The Roman Nobility and the State Religion in the Late Republic*, Diss. Rutgers University (New Brunswick,

métaphore qu'en introduisant trois restrictions dans les hypothèses qui la sous-tendent : a) Les domaines de travail des différents collèges sacerdotaux ne sont pas superposables ; le Sénat charge de missions, mais n'adjuge pas des compétences. b) Il y a des sources qui attestent la conscience de la différence des rôles, voire de conflits entre ces rôles, par exemple dans les activités des Scipion dans les premières décennies du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. c) Il y a des différences de construction manifestes si l'on compare les prêtrises à la magistrature : la charge à vie s'oppose à l'annualité, la cooptation au « vote populaire ». Mais, incontestablement, il existe, du moins à la fin de la République, une tendance, contraire, à l'assimilation<sup>12</sup>.

Quand on parle de « prise d'auspices », il ne faut pas oublier que, d'ordinaire, l'exécutant et le devin sont une seule et même personne et qu'ils ne se distinguent que dans des cas exceptionnels, obéissant à des règles caractéristiques (par exemple l'*obnuntiatio* qui présente, on le verra, un intérêt particulier). Toutes ces personnes font partie d'une aristocratie engagée dans une compétition exacerbée et qui, pour construire la noblesse, a réduit la concurrence à un petit nombre de domaines qui doivent profiter à la *res publica*, au « bien commun ». La *res publica* est l'intérêt commun concret des membres des familles nobles qui y participent ; cette motivation est renforcée par un système de symboles qui se manifeste à grands frais, par exemple par des temples. Ce ne sont pas la fortune privée ou l'ampleur de la clientèle en elles-mêmes, mais plutôt les charges honorifiques « publiques » (*cursus honorum*), les succès militaires remportés dans de telles positions et les investissements publics dans des jeux ou des constructions qui apportent le prestige, un capital symbolique légitime et communicable.

Cette image est normative et non pas descriptive. Elle est normative, parce qu'elle exprime des règles qui décrivent un comportement et peuvent expliquer la critique du comportement déviant. L'analyse qui suit montrera que « l'intérêt commun » est une résultante précaire, un effet temporel des imaginations, des projets et des actions qui ne sont pas liés aux partis ou aux grandes familles.

En fait, le principe d'égalité n'opère que de façon très réduite entre *nobiles* : des règles strictes de succession organisent l'expression du vote qui procède hiérarchiquement, de haut en bas, c'est-à-dire des consulaires et censeurs les plus importants aux nouveaux édiles et questeurs. Le principe de comptage des voix est, dans les faits, entravé par le principe d'accorder un poids différent à chaque voix. Au sein de la « noblesse en charge » rassemblée au Sénat, on ne peut absolument pas parler de démocratie participative : les votes sur les propositions de lois des magistrats – car les assemblées n'ont aucun droit d'initiative – ont le caractère d'un rite de consensus, exprimant le soutien attendu<sup>13</sup>.

NJ), 1985 ; D. Jost De Treville, *Senatus et Religio : Aspects of the Roman Senate's Role in the State Religion during the Republic*, Diss. Chapel Hill, 1987.

<sup>12</sup> Cf. J. Scheid, *Religion et piété à Rome*, Paris, 1985 (2<sup>e</sup> éd. 2001), p. 65-69, sur la coopération.

<sup>13</sup> Ainsi E. Flaig, *Ritualisierte Politik : Zeichen, Gesten und Herrschaft im Alten Rom*, Francfort, 2003, p. 167-174.



Lors des élections, les corps électoraux, organisés selon le principe timocratique – le poids de la voix décline fortement à mesure que la fortune diminue –, semblent prendre une décision sans que le moment en soit fixé : en faisant leur choix parmi les candidats présentés, ils renforcent, dans le contexte de la concurrence aristocratique, l'adhésion au mécanisme carriériste. Probablement sur la base de préférences peu marquées, le résultat ne peut pas être pronostiqué. C'est la raison pour laquelle l'achat de voix, voire le recours à la violence, étaient importants<sup>14</sup>.

### *Disponibilité et contrôle*

Les procédés habituels de prise d'auspices à la fin de la République sont, nous l'avons vu, largement dépourvus d'éléments empiriques. Il nous faut préciser cette idée sur le plan technique. À Rome comme dans d'autres cultures, la divination est souvent structurée selon une procédure en deux étapes. Des signes sont d'abord produits ou définis dans un cadre contrôlé, puis, dans un second temps, on réduit la multiplicité des interprétations qu'ils peuvent porter. Dans la prise d'auspices romaine, cette procédure est extrêmement réduite. Selon la tradition ou dans une *legum dictio* qui établit explicitement la « règle du jeu », l'ensemble de tous les signes possibles est d'emblée classé par rapport à une seule alternative de sens : acquiescement ou refus. Sur cette base, des signes de caractère quasiment univoque sont produits, inventés ou ignorés. D'ordinaire, il n'est pas nécessaire de recourir à l'interprétation.

Dans le classique oracle des poulets (*auspicium ex tripudiis*), où l'acquiescement est révélé par l'avidité des animaux à manger et selon les grains qui tombent du bec, le signe pourrait être largement influencé par des manipulations, comme de faire jeûner les poulets ou de les nourrir préalablement, ou bien encore en jouant sur la consistance de la nourriture (humide ou sèche). Mais de telles manœuvres ne sont pas nécessaires car la procédure n'est soumise à aucun contrôle public ; seule l'annonce du résultat est publique. En ce sens, la quête du signe peut se réduire à un dialogue stéréotypé entre l'assistant qui doit examiner les poulets et le magistrat qui engage la procédure. De cette manière, les signes réels ou inventés sont à peu près équivalents, puisque ceux qui perçoivent le « résultat final » ne peuvent généralement pas les distinguer. Ainsi, la validité des signes dépend-elle uniquement de leur prise en compte ou acceptation par les magistrats : le droit de prendre les auspices est une partie intégrante de la capacité d'action qui leur revient. La terminologie romaine exprime cette idée par le couple *imperium auspiciumque*<sup>15</sup>. « La tromperie du prêtre », une interprétation classique du procédé divinatoire, ne peut donc pas, pour plusieurs raisons, être invoquée dans le cas de la prise d'auspices.

<sup>14</sup> Voir M. Jehne, « Volksversammlungen », dans K.-J. Hölkeskamp, J. Rüsen éd., *Sinn (in) der Antike*, Mayence, 2003.

<sup>15</sup> Voir J. Bleicken, « Zum Begriff der römischen Amtsgewalt : *auspicium* – *potestas* – *imperium* », *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Kl.*, 9, 1981, p. 255–300.

La procédure des prodiges fonctionne selon d'autres axes, tout en incluant beaucoup d'éléments semblables, par exemple les interdictions temporaires d'observer des signes annonciateurs. La réalité de l'observation est indispensable et doit être prouvée. Ensuite seulement, une procédure en plusieurs étapes, réglée par le Sénat, décide de l'acceptation, de l'interprétation et de la réaction. L'implication de chacun comme observateur potentiel et participant potentiel aux rites de procuration impose le caractère public et la garantie politique de la procédure.

#### EFFETS PRODUITS

La prise d'auspices produit-elle quelque effet que ce soit ? Voilà un point qui est problématique dans la recherche en histoire ancienne, car cette technique reste perçue comme une forme en déclin, dégagée de toute signification religieuse et, qui plus est, souvent sans effet. L'*obnuntiatio*, l'annonce d'un signe défavorable imposant de dissoudre l'assemblée, ne fait pas nécessairement grande impression sur les dirigeants de l'assemblée, qui généralement poursuivent tout simplement leur procédure législative. Ainsi, l'arme la plus redoutable de toute la panoplie sacrale est impuissante, contrairement aux manipulations du calendrier par exemple<sup>16</sup>. Une analyse des procédures à l'aide de différents modèles, issus notamment des sciences politiques, permet néanmoins de dépasser cette apparente contradiction.

#### Consensus

Introduisons un modèle simple de prise de décision, pertinent si l'on replace les différentes formes de prise d'auspices dans le contexte plus large des procédures politiques. On découvre ainsi que les auspices critiqués, dont on conteste ou déplore les effets, participent justement aux étapes importantes des procédures de décisions politiques. En 1956, le théoricien américain Harold Lasswell distingue au total six phases dans la prise de décision, qui peuvent servir à organiser les étapes d'acquiescement de la procédure telle que nous la connaissons.

1) intelligence : Le Sénat, en interaction avec les magistrats dirigeant les débats et soumettant les propositions, établit le besoin de prendre une décision et les conditions servant de cadre à d'éventuelles réglementations ; ainsi notamment lorsque se développe un climat de crise collective pouvant s'exprimer sous la forme d'annonces de prodiges. Au sein du Sénat, la discussion peut d'emblée conduire à une clôture de la procédure par une décision, un

<sup>16</sup> L. de Libero, *Obstruktion : Politische Praktiken im Senat und in der Volksversammlung der ausgehenden römischen Republik (70-49 v. Chr.)*, Stuttgart, 1992 (Hermes Einzelschriften, 59) et L. A. Burckhardt, *Politische Strategien der Optimaten in der späten römischen Republik*, Stuttgart, 1988 (Historia Einzelschriften, 57), p. 178-209 ; position différente : M. Beard, J. North, S. Price, *Religions of Rome*, Cambridge, 1998, p. 14.

*senatus consultum*. C'est le cas habituel. À cette décision, on peut toutefois conférer une plus haute dignité par une décision du peuple, c'est-à-dire à travers l'élaboration d'une *lex*. Il semble qu'on ait suivi des dispositions à chaque fois particulières lorsque la nécessité s'en faisait sentir ; on ne peut pas parler de systématisation à l'époque républicaine. Pour préparer une *lex rogata*, « loi-requête », ce sont les *contiones* qui interviennent, assemblées de citoyens tenues sous la direction d'un magistrat mais ne disposant pas du pouvoir de décision. Les plébiscites (*plebiscita*), décidés à l'initiative des tribuns de la plèbe et auxquels la *lex Hortensia* de 287 av. J.-C. accorda le statut de lois, constituent une exception<sup>17</sup>.

2) Nous entrons ainsi dans la phase de la recommandation. La demande (*rogatio*) d'un consul, par exemple, pouvait être discutée *pro* et *contra* dans les *contiones* (en particulier par plusieurs orateurs magistrats) et se voir attribuer par l'assemblée une mention d'approbation ou de désaccord<sup>18</sup>.

3) Suit la phase de prescription, durant laquelle une norme est imposée par les instances dirigeantes compétentes. Dans le cas de la législation romaine, le magistrat auteur de la proposition convoque l'assemblée du peuple qui a le pouvoir de décision (*comitia*) en lui donnant connaissance du texte de la proposition, dans un délai d'au moins trois jours de marché (*nundinae*), c'est-à-dire au moins dix-sept jours avant. C'est alors que tout l'appareil augural entre en action. Le matin, avant l'assemblée, le magistrat qui la dirige entreprend une *spectio* (une « observation ») vouée à la recherche des signes annonciateurs. S'ils semblent positifs, d'autres magistrats peuvent, jusqu'au début des comices, annoncer des signes contraires (*ob-nuntiare*) qui pourraient ensuite conduire à l'interruption de la procédure. Pendant l'assemblée elle-même, seuls des augures présents peuvent annoncer des signes susceptibles de causer l'interruption ; ce point est toutefois sujet à controverses. Dans les exemples de la fin de la République, l'interruption concerne en majorité les élections ; les procédures législatives n'étaient généralement pas interrompues malgré l'annonce de signes<sup>19</sup>.

4) Le processus de décision n'est pas encore achevé. L'invocation, étape suivante, désigne la référence à la nouvelle norme dans une action qui elle-même

5) en constitue l'application. Entre les deux étapes intervient à nouveau la nécessité de prendre les auspices pour les actions plus importantes des magistrats. Cette prise d'auspices accorde au magistrat la possibilité de démissionner, en invoquant une issue négative – mais je ne connais aucune attestation certaine de ce cas. Elle ouvre surtout à d'autres, et notamment au collège des augures, la possibilité de constater *a posteriori* des « fautes » dans la prise d'auspices, ce qui, dans le pire des cas, peut conduire à un renvoi.

<sup>17</sup> J. Rüpke, *Kalender und Öffentlichkeit : Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*, Berlin, 1995 (RGV, 40), p. 274-283.

<sup>18</sup> E. Flaig, *Ritualisierte Politik*, cit. *supra* n. 13.

<sup>19</sup> Voir L. Thommen, *Das Volkstribunat der späten römischen Republik*, Stuttgart, 1989 (*Historia Einzelschriften*, 59), p. 241-248, sur l'*obnuntiatio* par tribunes.

6) La conclusion de la procédure est constituée par l'approbation ou la critique générale de la nouvelle norme (*appraisal* ou *termination*), sifflets ou applaudissements que le magistrat peut recevoir au cirque.

Dans cette perspective, les différents actes de divination semblent susceptibles d'aplanir les contradictions et d'optimiser le processus de décision, dans le sens du consensus. Pour ce faire, on a recours à un système symbolique hiérarchisé : l'*auspicium*, le droit de prendre les auspices. C'est un droit très restrictif, arraché de haute lutte aux patriciens, comme en témoigne l'historiographie de la fin de la République et du règne d'Auguste, et reconnu exclusivement aux plus hauts magistrats. Le véritable détenteur de ce droit à communiquer effectivement avec Jupiter, la puissance essentielle dans le domaine du politique, est le Sénat, dans son noyau patricien. Dans le cas d'une abdication, la toute-puissance déléguée (qui ne peut être actualisée que par des délégués des magistrats élus) « retourne aux pères conscrits ». Si les consuls viennent à manquer (par une mort prématurée, une démission ou un blocage des nouvelles élections), alors c'est l'enchaînement des inter-rois, patriciens élus dans le milieu sénatorial exerçant chacun durant cinq jours la charge d'« inter-roi », qui maintient l'actualité des auspices dans « l'exécutif » (je modernise ici sans complexe).

Cette forme de légitimation impose, en retour, le devoir de prendre constamment les auspices. Une élection accomplie dans les règles ne suffit pas à légitimer un magistrat pour toute la période de sa charge ; au contraire, cette légitimation est « atomisée », réduite en éclats du fait qu'on doit sans cesse la renouveler<sup>20</sup>. Elle est donc précaire. L'accord des dieux – formulation objective – ne peut être invoqué qu'au cas par cas. Les points faibles du pouvoir du magistrat sont toutefois étroitement circonscrits : il s'agit notamment du droit d'intercession des tribuns, du droit de veto des collègues de même rang et du droit d'*obnuntiatio* (droit d'annoncer des signes contraires) qui, quoique réservé à quelques groupes de l'élite, est plus largement répandu. Ces modalités d'intervention fondent les possibilités d'action du magistrat isolé sur la base d'un consensus. Ce n'est pas la décision prise à la majorité mais l'absence de contradiction explicite qui caractérise le système de décision.

#### « Opting out »

Mais si le système est bien fondé sur le consensus, pourquoi la contradiction est-elle si fréquemment éludée, du moins régulièrement dans le vote des lois ? On peut ici encore recourir aux théorisations des sciences politiques, notamment aux analyses du déroulement des négociations en politique extérieure et environnementale<sup>21</sup>. Je voudrais surtout considérer ici la distinction

<sup>20</sup> B. Gladigow, « Macht und Religion : Formen der Herrschaftslegitimierung in den antiken Religionen », *Humanistische Bildung*, 1, 1977, p. 1-31, notamment p. 20.

<sup>21</sup> T. Saretzki, « Wie unterscheiden sich Argumentieren und Verhandeln ? », dans V. von Prittwitz éd., *Verhandeln und Argumentieren*, Opladen, 1996, p. 19-39.

entre « négocier » et « argumenter ». L'argumentation se définit comme « un mode de communication dans lequel les affirmations empiriques et normatives sont émises avec une prétention à la validité » ; la négociation, en revanche, est un mode de communication dans lequel « des revendications pragmatiques sont émises et avancées avec une prétention à la vraisemblance<sup>22</sup> ».

Dans le cadre des processus de décision politique sous la République romaine, les auspices font partie du mode de communication de la négociation : telle est la thèse que je souhaite défendre ici. Dans la pratique attestée historiquement, la procédure des auspices n'exerce aucune influence directe sur le contenu des actions envisagées. C'est seulement de manière globale qu'elle peut les accepter, les ajourner ou les interdire. Certes, il existe une théorie des *signa sinentia* (signes de simple permission) et *adhortantia* (signes d'exhortation), mais on ne voit pas comment elle se traduit dans les faits<sup>23</sup>. Je ne connais pas d'exemple d'une action contestée qui, en invoquant des auspices positifs, se serait finalement imposée. En revanche, l'ignorance délibérée d'auspices négatifs intervient à plusieurs reprises dans les sources, toujours, bien sûr, avec des conséquences catastrophiques.

L'opposition entre « négocier » et « argumenter » apparaît nettement dans la seconde *Philippique* de Cicéron (qui date probablement de septembre 44 av. J.-C. mais ne fut publiée qu'en novembre), même si, à première lecture, le discours peut faire plutôt figure de contre-argument. La situation est la suivante : Marc Antoine, en tant que consul dirigeant l'élection, avait, au dernier moment de la procédure électorale, empêché l'élection de Dolabella comme consul (désigné d'avance par César comme suffect), en annonçant des signes contraires par la formule d'ajournement lapidaire *alio die*, « une autre fois » (Cic., *Phil.* 2, 82 f.). Selon Cicéron, Antoine avait lancé ce coup d'arrêt dès le 1<sup>er</sup> janvier (2, 80), en invoquant sa qualité d'augure. Et c'est justement ici qu'intervient la critique : l'annonce préalable montre que les prétendus auspices sont mensongers. Antoine n'a spécifié ni ce qu'il a entendu ni ce qu'il a vu (2, 83), en outre, il a déclaré plus tard, à la faveur d'un revirement politique, l'élection valable tout de même (2, 84).

Il est manifeste, et Cicéron l'en accuse à bon droit, qu'Antoine a porté atteinte à la coutume. Mais cette coutume consiste-t-elle à préserver la fiction d'une véritable observation, chargée de sens empirique ? Pour qui est influencé par une vision chrétienne de la religion, le « mensonge des prêtres » constitue la caractéristique la plus frappante des auspices, et ce point de vue cynique confirme l'image d'une classe supérieure depuis longtemps incroyante, pour qui la religion traditionnelle n'est plus qu'un moyen de discipliner les masses<sup>24</sup>.

Mais on peut aussi lire le passage autrement. Dans l'analyse des procédures internationales de décisions et de négociations, l'« *opting out* », c'est-à-dire le fait de quitter, d'abandonner (et donc de briser) les négociations, fait partie

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>23</sup> Cf. J. Linderski, « The Augural Law », cit. *supra* n. 10.

<sup>24</sup> Contra L. A. Burckhardt, *Politische Strategien*, cit. *supra* n. 16, p. 186.



des armes les plus redoutables et constitue un des problèmes les plus importants du mode de communication de la « négociation<sup>25</sup> ». On peut interpréter l'*obnuntiatio* exactement comme une de ces interruptions de procédure. À un moment ultime, l'ensemble du processus de communication engagé est remis en question, voire privé de toute valeur, par l'abandon de la table des négociations, objectivement, par l'invocation d'un « non » venu des dieux. Pour un cercle restreint, celui des plus hauts magistrats de l'année en cours, élus l'année précédente, et pour le collège des augures, constitué pour de longues années, cette façon de quitter la négociation est un moyen légitime : c'est une action expressive – « sans moi » – et non une procédure d'interprétation destinée aux experts. Il est significatif que le cas d'« *opting out* » le plus marquant, le boycottage politique de M. Bibulus contre C. Caesar, soit lié à une *obnuntiatio* permanente<sup>26</sup>.

Ce que Cicéron reproche à Antoine, ce n'est pas d'avoir été incapable de dire si Jupiter avait lancé le tonnerre ou la foudre ; *alio die* suffit, ce dont convient Cicéron par ailleurs (comme je l'ai dit au début de ma communication). Il reproche en fait à Antoine de ne pas avoir respecté d'autres règles de négociation. Le premier janvier, il fallait s'opposer au fait que César (« qui, à ce qu'on prétend, n'était pas roi », 2, 80) définisse, de façon monarchique, les consuls de l'année suivante et c'est Antoine, en qualité de consul en charge, qui devait encourager la mise en marche d'un processus où la noblesse introduisait des candidats et les présentait au *populus Romanus*, pour qu'il choisît entre eux. L'annonce de signes par Antoine, en qualité d'augure, signale au contraire la sortie du processus de décision politique, dans lequel Antoine rentre à nouveau, de façon arbitraire, lorsqu'il revient sur sa propre objection.

Il est caractéristique que, dans le cadre de l'interaction des institutions politiques à Rome, la procédure de rupture des négociations ait eu des conséquences très différentes selon les cas. Il faut d'abord souligner que l'*obnuntiatio*<sup>27</sup> était liée précisément aux points où le processus de décision quittait l'espace de la noblesse pour être introduit dans les *comitia*. Le cercle de personnes ayant le droit d'*obnuntiatio* et le statut supérieur de membres de l'opposition mettait clairement sous les yeux du *populus* (et met sous les nôtres aujourd'hui) l'idée qu'il ne pouvait (et ne peut) être question de souveraineté du peuple. Mais cette fonction reste limitée, car dans un cas, les lois furent néanmoins votées, et dans l'autre, les élections furent repoussées.

Une autre fonction peut être reconnue si l'on élargit l'horizon temporel. La « souillure » de la faute augurale (*uitium*) demeure, même si une décision

<sup>25</sup> Voir V. von Prittwitz, « Verhandeln im Beziehungsspektrum eindimensionaler und mehrdimensionaler Kommunikation », dans Id., *Verhandeln und Argumentieren*, cit. *supra* n. 21, p. 41–68, part. p. 49–51.

<sup>26</sup> Cic., *Dom.* 40 ; Suét., *Iul.* 20, 1 et autres passages.

<sup>27</sup> Il n'est pas légitime de conclure, sur la base d'App., *Civ.* 1, 133, que tous les citoyens ont eu le droit à l'*obnuntiatio* (L. A. Burckhardt, *Politische Strategien*, cit. *supra* n. 16, p. 192). L'*obnuntiatio*, au sens technique, était réservée aux magistrats et aux augures ; dans le cercle des magistrats, les zones de conflit sont marquées par des interdictions occasionnelles pour les magistrats inférieurs.



positive a été menée à bien. Par l'intermédiaire du collège des augures, le refus de maintenir une ancienne décision du peuple pouvait à tout moment être exprimé, évalué et présenté au Sénat pour qu'il prit une décision<sup>28</sup>. « Je ne souhaite rien ajouter ici, pour ne pas éveiller l'impression que je frappe d'invalidité les actions de magistrat de Dolabella, actions qui, à un moment ou à un autre, devront être présentées à notre collège (des augures) », déclare Cicéron (*Phil.* 2, 83). Dans le cas des *leges rogatae*, il s'agit seulement d'une « dilution » de décisions qui auraient justement dû être pourvues de la plus haute dignité, celle de la *lex*. Elles sont, de fait, rabaisées au niveau de décisions du Sénat révocables à tout moment. Dans le cas des élections, les conséquences seraient encore plus lourdes, comme l'indique la citation de Cicéron. Avec la mise en cause de la légitimité d'ensemble, ce n'est pas une décision isolée mais toute décision prise durant toute la durée de la magistrature qui fait l'objet de graves soupçons<sup>29</sup>. C'est intolérable : ici, le consensus n'est pas seulement souhaitable, mais indispensable. L'excès de pouvoir des magistrats est limité seulement dans l'espace (droit de provocation à Rome, par exemple), dans le temps (annuité) et dans la personne (collégialité), mais il est considérable dans tous les autres domaines. C'est précisément cet excès de pouvoir qui rend la rivalité aristocratique encore politiquement efficiente dans le consensus. Une alternative au consensus peut être le recours à la violence ; à la fin de la République l'emploi de la violence est plus fréquemment lié aux stratégies d'obstruction<sup>30</sup>.

### *Agir en public*

Les auspices sont subordonnés à Jupiter, lequel a fait l'objet, à l'époque républicaine, d'un processus de « démythification » très marqué. Une sélection parmi ses cultes et ses mythes a conduit à libérer le dieu suprême de la communauté de toute connexion généalogique ou gentilice. Si les magistrats ne renoncent pas à leurs rôles « privés » (par exemple celui de *paterfamilias*) et continuent de célébrer leurs cultes domestiques et gentilices<sup>31</sup>, il en va autrement lorsqu'ils communiquent seul à seul avec Jupiter. Dès lors, ils ne se meuvent plus dans l'espace gentilice, mais dans l'espace commun. Ce sont précisément les activités « politiques » et militaires des hauts magistrats qui, par le recours aux auspices, sont installées dans un espace spécifiquement public. Par là, les auspices se distinguent nettement de la série des actes divinatoires associés à tout sacrifice ordinaire, qui concernent le domaine privé aussi bien que le domaine public.

<sup>28</sup> J. Linderski, « The Augural Law », cit. *supra* n. 10, p. 2162-2168 ; voir L. A. Burckhardt, *Politische Strategien*, cit. *supra* n. 16, p. 193 et suiv. pour des exemples.

<sup>29</sup> Voir les exemples chez J. Linderski, « The Augural Law », cit. *supra* n. 10, p. 2168-2173.

<sup>30</sup> Accentué par E. Flaig, « Entscheidung und Konsens, Zu den Feldern der politischen Kommunikation zwischen Aristokratie und Plebs », dans M. Jehne éd., *Demokratie in Rom ? Die Rolle des Volkes in der Politik der römischen Republik*, Stuttgart, 1995 (*Historia Einzelschriften*, 96), p. 77-127, part. p. 92.

<sup>31</sup> C. Koch, *Der römische Jupiter*, Francfort, 1937 (*Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike*, 14).

À cet égard, la métaphore spatiale est particulièrement appropriée, car l'espace ouvert par le recours aux auspices est effectivement limité dans l'espace et dans le temps. L'emplacement et le moment de la prise d'auspices doivent correspondre étroitement à l'emplacement et au moment de l'action. *Alio die* signifie : demain, il est tout à fait possible de réussir. Recourir aux auspices sur le champ de Mars signifie : être qualifié précisément pour ce type d'activité extra-urbaine, la réunion d'une assemblée du peuple en armes (*comitia centuriata*). Ce lieu public, qui accorde une place à l'interaction avec le *populus Romanus* ou à son commandement, peut être objet de contestations. En cela, il se distingue des lieux publics constitués de façon permanente en droit sacré, les temples, dans lesquels siège le Sénat. Ces derniers sont, eux aussi, établis dans les procédures de prise d'auspices qui reposent directement dans la main des augures. Les auspices constituent un fondement important de la topographie sacrale<sup>32</sup>.

Il reste frappant que la prise d'auspices demeure dépourvue de contenu. Son fonctionnement est largement libéré des aspects techniques et l'étendue de ce savoir spécialisé n'est pas facile à évaluer. Mais, sur la prise d'auspices, Plaute semble en savoir plus long que Cicéron, pourtant augure et écrivain spécialisé dans le sujet. Cela correspond à l'évolution générale des *sacerdotes publici* depuis la période médio-républicaine, lesquels se présentent de moins en moins comme des experts mais prennent de plus en plus en charge des éléments de magistrature. La différence fondamentale peut être perçue dans l'opposition entre charge exercée à vie et charge annuelle<sup>33</sup>. L'étude des *libri sacerdotum*, les comptes rendus écrits des grands collèges de prêtres, tend à montrer que nous n'avons pas affaire à des textes systématiques et normatifs mais à des protocoles avec mention de mouvements de personnes ou de précédents qui confortent des prétentions ou transmettent des modèles. « Le droit sacré » – il n'y a pas d'équivalent en latin – n'est pas une norme rigide mais une logique de situation.

La construction des auspices reflète la mentalité politique de la République romaine qui éprouve la nécessité d'un « exécutif » fort. Dans cette mentalité, on cherche à exercer un contrôle optimal par le truchement de l'unité de la classe dirigeante, la noblesse. Sur ces bases, ce n'est pas la légitimation de la divination qui est essentielle, mais plutôt le fait qu'une décision importante doit impérativement associer une action sur le fond à un acte formel. Ce dernier peut être entaché d'erreur (*vitium*), on peut lui faire obstacle (*obnuntiatio*), mais, de l'accord général, il ne déploie pas de dynamique propre susceptible de faire naître une opposition. Il existe donc une sorte de « juridiction administrative » dans laquelle tout acte est contrôlable par le plenum politique qu'est le Sénat et par un cercle d'experts de la haute aristocratie, les augures.

<sup>32</sup> Voir J. Rüpke, *Domi militiae : Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart, 1990, p. 28-57.

<sup>33</sup> *Contra* S. Weinstock, « Obnuntiatio », dans *RE*, 17, 2, 1937, p. 1726-1735, part. p. 1728, qui fonde sa thèse d'un monopole originel des auspices chez les augures sur un grammairien de l'Antiquité tardive (Donat., *Vita Ter.* 547).

C'est seulement la polarisation et la personnalisation du pouvoir qui se développent à la fin de la République qui permettent d'expliquer, comme équivalent fonctionnel, la multiplication des procès au tribunal, procès qui ont pour but d'atteindre l'éviction politique durable de l'accusé, à travers sa condamnation comme criminel.

Cette analyse est renforcée si l'on considère la transformation de l'ensemble du système divinatoire lors du passage au Principat. Le contrôle d'ensemble assuré par une classe cède le pas devant le monopole des auspices détenu par un seul. La compétence d'action et de jugement de tous ceux qui participaient à la décision politique est transmise à des experts qui se tiennent à la disposition du dirigeant unique, qui ressent un besoin accru de conseil et de légitimation. Par leur origine ethnique et leur appartenance sociale, ces experts ne font plus partie de l'ancienne classe dirigeante, qu'il s'agisse d'astrologues orientaux ou de prophétesses germaniques. Les débuts de ce processus sont déjà perceptibles à la fin du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. De même qu'un haruspice escorte les Gracques, une prophétesse syrienne escorte Marius. On comprend *a posteriori*, avec l'évolution impériale, la répugnance de la République à consulter des oracles non-romains. La perte des auspices signifie aussi une perte dans le domaine de l'action publique : *auspicia amissa, res publica amissa*.

## CONCLUSION

La procédure de divination dominante dans l'espace public à la fin de la République, à savoir les auspices, ouvre différentes perspectives. Ce système symbolique religieux se présente à la fois comme une réflexion sur les valeurs centrales du système politique et comme une partie intégrante de ce système. Le premier livre du dialogue de Cicéron *De la divination* affirme le bon fonctionnement et la possibilité de la divination... que conteste le second livre (dans la personne de l'auteur lui-même)<sup>34</sup>. Ce dialogue est contemporain des procédures et des conflits présentés dans cet article. Mais le scepticisme est un courant de la philosophie grecque et non un modèle interprétatif adapté aux pratiques sociales romaines. Les auspices peuvent nous paraître dépourvus de contenu, ils n'en sont pas moins fondés par la tradition. Le combat augural entre Romulus et Rémus<sup>35</sup>, l'augure Attus Navius qui fit voler en éclats une pierre, la liste des augures affichée au forum, l'*augurium salutis*, le « plus grand *augurium* » qu'introduisait l'augure le plus vieux avant la prière du consul<sup>36</sup>,

<sup>34</sup> Cf. N. Denyer, « The Case Against Divination : An Examination of Cicero's *de divinatione* », *Papers of the Cambridge Philological Association*, 31, 1985, p. 1-10 ; M. Beard, « Cicero and Divination : The Formation of a Latin Discourse », *JRS*, 76, 1986, p. 33-46 ; C. Schäublin, « Weitere Bemerkungen zu Cicero, *De divinatione* », *Museum Helveticum*, 46, 1989, p. 42-51.

<sup>35</sup> Voir J. Rüpke, « *Acta aut agenda* : Text-Performanz-Beziehungen in der römischen Religionsgeschichte », dans B. Kranemann, J. Rüpke éd., *Das Gedächtnis des Gedächtnisses : Zur Präsenz von Ritualen in beschreibenden und reflektierenden Texten*, Marburg, 2003 (*Europäische Religionsgeschichte*, 2), p. 11-38.

<sup>36</sup> J. Linderski, « The Augural Law », cit. *supra* n. 10, p. 2254-2256.

l'éloge des augures par Cicéron attestent d'un imaginaire qui remplace la supériorité par le spectacle de l'expertise technique.

Le prestige de ce système de symboles en fait un moyen de communication dans les processus de décision politique. Il ne se dresse pas, j'insiste, face aux institutions politiques, mais il en fait partie. Avec les changements survenus dans l'appréciation des tribuns de la plèbe et des plébiscites se transforme également la question de savoir s'il y a des agents ou des objets porteurs d'auspices. La « dilution » des normes par les restrictions augurales est un processus réflexif qui s'applique aussi à lui-même. Les « options de négociation » augurales deviennent objet de lois (*leges Aelia* et *Fufia*, *lex Clodia*) et ces lois deviennent objet de réclamations augurales (*lex Clodia*). En tout cas, elles semblent proposer, au besoin, des règles de procédure. La construction d'un modèle ne dispense pas de l'analyse précise des sources, mais cette construction peut mettre en garde contre les reconstitutions trop précises tirées de ces sources.