

## CULTES ET IDEOLOGIE RELIGIEUSE EN GAULE MERIDIONALE

R. CARRÉ

Mise à part la destruction de certains sanctuaires, comme ceux de la Roqueper-tuse et d'Entremont au moment des combats, la conquête du midi méditerranéen gaulois ne semble pas avoir apporté de modifications visibles immédiates dans le domaine religieux. Il faudra attendre quasiment la fin du premier siècle avant notre ère pour que *l'interpretatio romana* commence à s'opérer. Pourquoi ce décalage?

M. Clavel-Lévêque, dans un article paru dans *Les Cahiers Ligures de Préhistoire et d'Archéologie*<sup>1</sup>, a mis en évidence la diversité des formations économiques et sociales que connaît la Gaule au moment de la conquête. Marseille avait déjà organisé des circuits commerciaux tenant compte de cette diversité. En outre les ports grecs étaient les mieux équipés. Les Romains ne peuvent se passer de la cité massaliote et la coopération économique entre ces deux protagonistes reste parfaite au tournant des II<sup>e</sup> et I<sup>e</sup> siècles.

Toutefois ces conditions vont se modifier en raison de la puissance très grande de l'impérialisme romain. Vers 80, la concurrence devient rude pour Marseille, concurrence qui se concrétise par le développement d'un nouvel axe économique Aude-Garonne établi à partir de Narbonne et non plus de Marseille. Elle se marque aussi, souligne M. Clavel-Lévêque, par une évolution monétaire avec alignement des monnaies à la croix sur la métrologie des monnaies républicaines et la diffusion du denier en même temps que se constitue en Gaule chevelue une zone du denier contigue à la Transalpine. Cette omniprésence des Italiens dans le domaine du commerce mais aussi, comme en témoigne le *Pro Fonteio* de Cicéron, dans le domaine des exploitations agricoles n'a pu se faire qu'après des spoliations d'indigènes et une exploitation plus poussée de la région, donc avec une certaine désagrégation des rapports sociaux préexistants. Cela n'a pu se traduire que par une exploitation plus forte de travail dépendant par une aristocratie foncière qui doit faire face à la baisse de certains revenus fonciers qu'impliquent ces mutations.

C'est dans cette perspective globale qu'il faut replacer la succession des révoltes de Transalpine, dirigées semble-t-il clairement contre l'exploitation économique. Pourtant les décalages sont amenés à décroître au prix du développement général des forces productives. A partir de ce moment, les mentions de révolte cessent et pa-

rallèlement nous voyons s'ébaucher le phénomène de l'interprétation, au niveau des dieux, au niveau des cultes et l'on est en droit de s'interroger sur le sens de cette évolution en se demandant quel est le fonctionnement de l'idéologie religieuse dans le cadre plus large du processus de romanisation.

## I. LES DIEUX QUE L'ON HONORE

En l'absence quasi complète de sources littéraires, notre documentation se caractérise par une importance très grande du matériel d'origine archéologique et épigraphique. Des bronzes, des statues de pierre, des représentations figurées sur des dés d'autel nous présentent l'image que les habitants de la Narbonnaise avaient de leurs dieux; des dédicaces conservent un certain nombre de théonymes et les sanctuaires fouillés attestent la pérennité de certains cultes. Parmi ces documents hétérogènes les inscriptions votives occupent une place de choix par leur nombre et par les indications qu'elles nous fournissent. Elles mentionnent en général le nom du dieu et le nom du dédicant avec une formule votive qui se répète (soit *ex voto* soit *v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*).

Il faut tout de suite noter que notre matériel ne constitue pas un véritable échantillonnage, ce n'est pas le seul hasard qui a permis son établissement, mais il est fonction de l'importance des fouilles. En outre, ces témoignages, pour être utilisables par nous historiens, doivent être impérativement datés, car nous ne pouvons pas étudier le phénomène religieux comme quelque chose de statique, qui serait caractérisé par son immobilisme, alors que le reste de la société évoluerait.

Cet impératif pose problème dans la mesure où aucune inscription votive n'est datée. Il faut constituer des typologies micro région par micro région en partant du postulat que ce sont les textes officiels qui servent de modèle référence, la forme du monument, la disposition de l'inscription, la graphie des documents privés s'en inspirant avec sans doute un décalage de type socio-culturel comme dans tous les phénomènes de mode<sup>2</sup>. Ces études ne peuvent être menées que dans un cadre géographique réduit, *civitas* ou peuple si possible. En outre, il ne faut pas oublier la leçon de H. Thylander<sup>3</sup>, selon laquelle le soin apporté à la réalisation d'un cippo est fonction de l'endroit où ce dernier doit être placé et non fonction seulement du statut de l'individu. Il ne faut pas considérer comme «fruste» ou émanant d'un dévot d'une classe sociale inférieure un document qui pourrait à première vue paraître peu soigné; l'analyse ne peut s'arrêter là. L'onomastique, la paléographie peuvent nous fournir aussi de nombreux indices. Tous ces critères réunis permettent de proposer des grilles de datation aux mailles certes très lâches mais suffisantes pour mettre en évidence les grandes lignes de l'évolution.

Les théonymes mentionnés par les dédicants sont très nombreux, rappelant des divinités ayant conservé leur nom indigène, ou bien des divinités portant un nom soit romain soit composé de deux théonymes, l'un indigène, l'autre romain. Peut-on parler à leur sujet d'émiettement, d'absence de structure?

Ne pouvant dans le cadre de cet article analyser tous les dieux honorés en Narbonnaise selon la méthode préconisée, je prendrai deux exemples très différents:

- l'un choisi parmi les vieilles cités romaines: Béziers,
- l'autre parmi les peuples, les Voconces.

Notons tout de suite que ces derniers sont les seuls, en l'état actuel des trouvailles, en Narbonnaise, à se considérer en tant que tels, ils sont les seuls à rappeler leur ethnie sur des documents épigraphiques. Groupés autour de leurs deux capita-

les, Vaison et Luc, puis Vaison et Die, ils occupent un territoire très vaste. Si l'on en juge par le nombre proportionnellement très élevé des inscriptions de type votif qui nous est parvenu on peut en conclure que ce peuple accordait une place fondamentale à la religion.

Nos deux exemples sont donc volontairement choisis très différents l'un de l'autre. L'un met en évidence un des pôles de la romanisation, alors que l'autre insiste sur l'aspect indigène. La documentation étant beaucoup plus importante chez ces derniers, c'est par eux que nous allons commencer l'analyse<sup>4</sup>.

La liste des dieux honorés par les Voconces au I<sup>o</sup> siècle de notre ère nous renvoie à ce que dit César de la religion des Gaulois au moment de la guerre des Gaules<sup>5</sup>. Le dieu le plus honoré est Mercure<sup>6</sup>, suivi de Mars<sup>7</sup> puis de Minerve<sup>8</sup> mais Jupiter ne sera honoré sous ce vocable par les Voconces qu'à la fin du premier siècle. Or, des dévots particulièrement nombreux rendent hommage à un dieu organisateur du ciel au sanctuaire du Chastellard –des– Lardiers depuis une haute antiquité. Avons nous ici un témoignage de la résistance des Voconces à la romanisation? Refuseraient-ils d'honorer un de leurs grands dieux selon des normes romaines? Peut-être, mais il se pourrait aussi qu'ils l'honorent sous un autre nom.

La multiplicité des théonymes locaux: *Albarinus*<sup>9</sup>, *Baginus et Baginae*<sup>10</sup>, *Bou-tricus*<sup>11</sup>, *Uxsacanus*<sup>12</sup>, *Vasio*<sup>13</sup>... ne pourrait elle pas nous fournir ici une hypothèse de travail: ces dieux protecteurs d'une toute petite région ne seraient-ils pas ressentis au niveau local comme des puissances organisatrices du cosmos à partir d'un centre considéré comme «centre du monde»<sup>14</sup>?

César insiste aussi sur l'importance d'Apollon qui guérit les maladies. Or, au premier siècle, chez les Voconces, aucune inscription ne rappelle le nom d'Apollon. Cependant, un relief anépigraphe<sup>15</sup> représente visiblement une déesse de la santé. Il nous remet dans le même contexte qu'à Glanum.

Le schéma présenté par César dans la *Guerre des Gaules*, correspond dans ses grandes lignes à l'intégration de notre région gauloise méditerranéenne dans le monde romain au niveau de la religion. Cette intégration ne semble pas se faire beaucoup plus tôt qu'en Chevelue. C'est au premier siècle de notre ère que l'évolution semble se dessiner clairement. Mais à côté de ces divinités ayant intéressé César, d'autres dieux sont implorés comme les Proxsumes<sup>16</sup>, et les Mères dont le «*Matrabo*»<sup>17</sup> de la période précédente se latinise mais sans qu'il y ait encore fixation de l'appellation. En effet les formes au datif *Matrabo*, *Matris* et *Matrabus* voisinent avec *Matribus*. Le thème «*Matris*» suppose un nominatif pluriel «*Matrae*» et non «*Matres*». La forme «*Matribus*» peut paraître correcte au premier abord mais il faut le rapprocher de «*Matrabus*». Les deux formes «*Matribus*» et «*Matrabus*» pourraient être une latinisation du «*Matrebo*» gaulois<sup>18</sup>. Les dévots qui s'adressent à ces divinités sont des membres du petit peuple: quatre inscriptions sur les sept retenues indiquent le statut d'affranchi du dédicant<sup>19</sup>. Ces déesses commencent à être représentées sur la pierre. Groupées par trois, elles sont assises chacune sur un trône, présentées de face, drapées, dans une niche entre deux colonnes. Le type est donc déjà celui que nous allons retrouver jusqu'à la fin de notre période. Héritières des terres-Mères de la préhistoire elles remonteraient à une très ancienne civilisation de la méditerranée occidentale<sup>20</sup>.

Au deuxième siècle, la romanisation se poursuit. Les divinités de nom indigène diminuent en nombre. A côté d'*Alambrima*<sup>21</sup>, nous trouvons *Vasio*<sup>22</sup> et *Andarta*<sup>23</sup>, c'est à dire essentiellement les divinités qui président au destin des deux capitale (Vaison et Die dont le nom vient de *Dea Andarta*). Parallèlement à la diminution des

théonymes indigènes on constate une augmentation des témoignages votifs en l'honneur de chacun d'eux. Seuls paraissent survivre ceux dont la puissance est démontrée par le développement spectaculaire des villes. Il n'est pas exclu non plus qu'il y ait eu évolution des cultes par rapport au siècle précédent, et c'est avec raison que P. M. Duval se demande s'il ne faut pas voir dans cette exaltation de telles divinités une influence de la civilisation romaine qui développe le culte des villes sous forme de tutèle et du génie des lieux<sup>24</sup>.

Pour les Mères, la latinisation se fait plus précise, *Matribus* l'emportant largement sur *Matrabus*<sup>25</sup>.

En outre, on constate un accroissement du nombre des divinités au nom romain. Jupiter fait son apparition<sup>26</sup> ainsi que Silvain<sup>27</sup>, Apollon<sup>28</sup> et d'autres dieux apparemment de moindre importance comme les Destinées<sup>29</sup>, le génie du collège des Centonaires<sup>30</sup> et le génie du *forum*<sup>31</sup>.

Les monuments figurés se multiplient. Ils nous présentent les déesses –mères<sup>32</sup>, une déesse de la santé<sup>33</sup>, Apollon<sup>34</sup> Neptune<sup>35</sup>, Silvain<sup>36</sup>, et surtout le dieu à la roue<sup>37</sup>. Cette importance nouvelle des images est significative, elle montre vraiment l'impact de la romanisation qui passa *aussi* par les images.

L'importance relative de certaines divinités varie par rapport au siècle précédent. Mercure voit son importance décliner<sup>38</sup>. Mars au contraire semble gagner en popularité<sup>39</sup>; deux fois au nom romain est associé un théonyme indigène: *Rudianus*<sup>40</sup>. Quant au dieu du ciel, il apparaît honoré de diverses façons: sous la forme du Jupiter romain, sous celle du dieu à la roue; sans que jamais la représentation figurée soit associée à une inscription. Nous ne pouvons donc pas savoir si localement il y avait identification, si le dieu honoré sous le vocable de *Jupiter optimus maximus* par des dévots qui prenaient soin de faire graver des inscriptions dans la pierre, était bien imaginé par eux accompagné des attributs du dieu à la roue, c'est à dire de l'aigle, du serpent, de la roue et vêtu du costume d'imperator<sup>41</sup>.

Un autre dieu paraît très populaire au deuxième siècle: Silvain. Sept autels votifs témoignent de la dévotion de ses sectateurs<sup>42</sup> ainsi qu'un relief provenant de Séguret, le présentant en haut relief dans une niche décorée. Le dieu est représenté barbu, longiligne, vêtu d'une tunique et d'un manteau attaché sur l'épaule; chaussé de cuir il tient un maillet dans la main droite et une syrinx dans la main gauche. Dans le vêtement, mis à part les chaussures, il a davantage une allure de Romain que de paysan gaulois.

En bref, le deuxième siècle peut apparaître comme caractérisé par un appauvrissement du domaine indigène allant de pair avec une complexité plus grande du panthéon romain et une beaucoup plus grande importance accordée aux images sur pierre.

Au troisième siècle, la romanisation se poursuit au niveau de l'onomastique, le panthéon indigène se resserre, les divinités indigènes se font rares: *Bormanus* et *Bormana* à Aixen-Diois<sup>43</sup> en sont les ultimes témoignages. Les Mères continuent à être largement honorées<sup>44</sup>, Silvain aussi<sup>45</sup>. Quant aux autres dieux, Mercure<sup>46</sup>, Jupiter<sup>47</sup>, sont implorés mais moins qu'aux siècles précédents et c'est Mars qui domine incontestablement le panthéon<sup>48</sup>. Ce dieu Mars a bien des aspects indigènes, puisque dans la majorité des cas le nom du dieu est double avec théonyme d'origine locale<sup>49</sup>. Quant aux déesses, à part les Mères (et, dans le registre des divinités orientales, Cybèle<sup>50</sup>) elles ont toutes disparues.

Un élément important du troisième siècle, que l'on voyait s'esquisser au deuxième siècle, est l'importance des autels anépigraphes avec représentations figu-

rées. Au niveau des images, nous constatons une importance réelle des motifs stylistiques gaulois. Je prendrai quelques exemples: le dieu Silvain est de plus en plus souvent habillé en Gaulois, ou bien, l'autel votif ne présente sur le dé que le marteau qui caractérise le dieu<sup>51</sup>. De même, pour le dieu à la roue, les cippes ne portent bien souvent qu'une roue sculptée<sup>52</sup>. Cette schématisation des thèmes développés aux siècles précédents nous apparaît comme significative de l'évolution de la religion dans cette région de Narbonnaise. En effet, la romanisation a profondément bouleversé les cadres préexistants. Même ceux qui ne parlent pas bien latin sont impliqués dans le processus. Dans le domaine religieux, la grammaire stylistique romaine s'est imposée mais elle a été remaniée, retravaillée dans une perspective nationale, privilégiant la synecdoque. La culture s'est universalisée, la référence n'a plus besoin d'être explicite pour être comprise par tous.

Au cours des trois premiers siècles on constate donc une romanisation constante, au niveau des théonymes, au niveau des noms de dédicants<sup>53</sup>, au niveau de la connaissance du latin (Cf. par exemple la latinisation progressive du *Matrabo*), au niveau de la culture. Parallèlement à cette romanisation nous avons mis en relief le resserrement du panthéon qui s'effectue surtout au profit du dieu Mars indigénisé. Car en même temps, il y a intégration de ces apports nouveaux, un véritable syncrétisme s'opère.

Monique Clavel-Lévêque, dans *Béziers et son territoire dans l'antiquité*<sup>54</sup>, analysant la religion, montre que les divinités indigènes témoignant qu'un fort courant celtique se maintiennent au moins jusqu'à la fin du deuxième siècle<sup>55</sup>. Quant à Jupiter, dont le souvenir d'un culte officiel nous est parvenu sous forme d'une magnifique tête colossale<sup>56</sup>, son nom n'est mentionné qu'assez tardivement: sur un petit cippe de la fin du deuxième siècle<sup>57</sup>. Le Biterrois a livré encore deux témoignages épigraphiques rappelant le culte de Mercure<sup>58</sup>. Ces derniers sont difficiles à dater. Mais comme nous avons aussi deux petits bronzes, dont l'un remonterait au premier siècle, et une sculpture sur grès elle aussi du premier siècle, l'importance de ce culte, essentiellement au début de notre ère, est bien attestée.

Mars est incontestablement le dieu le plus honoré à Béziers. Associé à des divinités indigènes, comme chez les Voconces, ou interpellé sous la forme à «*Marti suo*», il montre bien l'aspect de dieu personnel et familial qu'il a pu prendre bien que la seule représentation figurée que nous en ayons le montre casqué et cuirassé, tenant une lance dans la main droite, c'est à dire selon les traits du dieu romain de la guerre<sup>59</sup>.

L'évolution constatée à propos des Voconces, peuple pour lesquels nous avons une documentation assez abondante, confirmée par les témoignages religieux en provenance d'une colonie ancienne comme Béziers, montre l'importance du phénomène.

Mais ce schéma: romanisation et resserrement du panthéon, s'il est général en Gaule méridionale, ne doit pas faire oublier que le rythme n'est pas exactement le même partout et qu'il y a des ajustements locaux.

Prenons le cas particuliers de Silvain et des Mères. Chez les Voconces, jamais ces divinités ne sont associées au culte de l'empereur, elles ne sont jamais (en l'état des trouvailles), qualifiées d'Augustes. Leurs dévots, d'humbles personnages, souvent d'origine indigène mêlés d'affranchis<sup>60</sup>, préfèrent l'image au texte et font évoluer le type divin en fonction de leurs aspirations (rappelons l'évolution du dieu au maillet qui passe du Romain en toge au travailleur gallo-romain). L'ensemble de la documentation semble bien ici confirmer les analyses de E. M. Staerman qui explique le succès

remporté par ces dieux auprès des couches populaires par le fait qu'ils n'étaient pas liés au régime existant dont souffraient les esclaves et les hommes libres pauvres<sup>61</sup>. Effectivement, le petit peuple voconce semble se tourner de plus en plus vers ces divinités éloignées des représentations impériales officielles pendant que les couches sociales supérieures recourrent de plus en plus à Mars.

Pour l'ensemble de la Narbonnaise, l'importance du recrutement populaire est également attesté pour ces deux divinités, mais d'une façon contradictoire, il y a des endroits où elles sont toujours qualifiées d'«Augustes». C'est le cas de Vienne par exemple pour les Mères<sup>62</sup>. Il faut relever que c'est de cette dernière cité que provient la seule inscription en l'honneur de *Sucellus*<sup>63</sup>. Cette divinité, d'origine celtique, interprétée semble-t-il ailleurs en Gaule du sud en Silvain, a conservé ici toute sa force. L'équilibre entre les dieux et le choix des divinités honorées en fonction du statut social du dédicant a dû se faire ici autrement. Et c'est bien là une des caractéristiques du phénomène religieux en Gaule Narbonnaise, c'est le bricolage constant au niveau idéologique, une évolution incessante, une adaptation chaque fois locale. Le choix du dieu que l'on honore n'est pas neutre, il s'insère dans une pratique sociale donnée.

## II. LES CULTES QUE L'ON PRATIQUE

Les desservants du culte sont mal connus en Narbonnaise. Les *indices* du *CIL XII* ne mentionnent que quelques prêtres attachés aux dieux que l'on honore dans cette région<sup>64</sup>. Peut-on envisager encore au premier siècle une importance du druidisme dans la mesure où Pline rappelle le cas d'un chevalier voconce mis à mort sous Claude parce qu'il tentait de se protéger au moment d'un procès en portant un talisman considéré comme d'origine druidique<sup>65</sup>?

Les lieux de culte sont un peu mieux connus. Nous n'allons pas en faire un catalogue complet, dans le cadre de cet article c'est impossible, mais nous allons prendre quelques exemples qui nous paraissent significatifs.

Des inscriptions nous rappellent l'existence de minuscules sanctuaires comme le «*nemeton*» de *Belisama* à Vaison<sup>66</sup>, comme l'enceinte sacrée de Vulcain à Die<sup>67</sup> ou bien encore comme la piscine et l'enceinte consacrées à Vulcain à Narbonne<sup>68</sup>. Ces mentions de sanctuaires primitifs datent du premier siècle de notre ère, ils attestent, encore au début de notre ère, de traits archaïques, puisque le mur de pierre enserrant l'espace sacré est une des formes les plus anciennes du lieu saint<sup>69</sup>.

D'autres lieux de culte sont liés à la route. Ils protègent pèlerins et voyageurs des aléas du voyage<sup>70</sup>. D'autres encore, très nombreux ceux-là, sont liés au culte des eaux<sup>71</sup>. C'est l'analyse des sanctuaires ruraux qui nous retiendra davantage, en particulier celui du Chastellard-des-Lardières et celui de Lachau.

### Sanctuaire du Chastellard:

Pour A. Grenier<sup>72</sup>, c'est un exemple de sanctuaire établi sur les sommets comme la Gaule en compte beaucoup. En effet, il est installé à l'emplacement d'un ancien *oppidum*, à la limite des Albiques et des Voconces. Au début du premier siècle de notre ère, le village de hauteur est abandonné par ses occupants qui s'installent dans les deux vallées à l'est et à l'ouest de l'*oppidum*<sup>73</sup>. Lors de ce déplacement, un grand sanctuaire s'installe à l'emplacement de l'habitat primitif. Il sera fréquenté jusqu'à la fin du quatrième siècle<sup>74</sup>. Que signifie cette permanence, cet attachement à un lieu donné?

Le plan est classique pour un tel édifice: une voie sacrée monumentale jalonnée de niches cultuelles dont l'une a livré un autel du premier siècle, dédié à *Bel[ado]*, mène au sanctuaire proprement dit, construit au pied de la première enceinte. Composé d'une *cella* de six mètres de côté, d'une cour, de portiques et de constructions annexes nombreuses, il s'ouvrait à l'est comme la plupart des temples gallo-romains. De très nombreux ex voto ont été recueilli, dont les plus représentatifs sont sans doute les 50.000 lampes en terre et les plusieurs milliers d'anneaux accompagnés de bagues, de bijoux, de serpents, de monnaies...<sup>75</sup>.

Ces ex voto ne sont pas sans nous rappeler «le dieu à la roue» honoré à Vaison au deuxième siècle avec comme attributs la roue et le serpent et il semble évident que le dieu adoré dans ce sanctuaire n'est pas un dieu de la guerre mais un dieu céleste. *Bel[ado]* n'a pu être interprété ici en Mars. Or, nous trouvons ce théonyme associé à Mars aux deuxième troisième siècles<sup>76</sup>. Cette métamorphose de *Belado* ne pourrait-elle rendre compte de l'évolution du panthéon constaté précédemment?

Nous avons avancé l'hypothèse que les dieux topiques tels que *Belado* avaient pu avoir une fonction organisatrice du ciel au premier siècle. N'est-ce pas eux aussi qui ont pu être représentés sous l'aspect du dieu à la roue au deuxième siècle, revêtu très souvent du vêtement d'*imperator* sur tous les monuments anépigraphes d'importance en provenance de la région. Par l'intermédiaire de ce vêtement militaire, n'a-t-on pu passer localement à l'idée de Mars dont on rappelle le théonyme local?

On pourrait alors s'interroger sur le rôle des grands sanctuaires dans cette évolution. Ne serait-ce pas les statues cultuelles –non retrouvées– des grands temples qui auraient préparé de la sorte l'intégration? Le rayonnement des grands temples permettant seul d'expliquer le consensus dans l'évolution de l'interprétation.

### Sanctuaire de Lachau<sup>77</sup>

Un deuxième temple de Narbonnaise nous paraît intéressant à analyser: celui de Lachau dans la Drôme.

Ce ne sont pas les constructions qui marquent l'importance du sanctuaire. En effet, en l'absence de murs, aucune fondation n'a pu être retrouvée et il n'est pas impossible qu'il n'y ait eu que de simples bâtiments de bois. Mais là encore, des milliers de lampes votives témoignent de la visite sur ces lieux d'un très grand nombre de pèlerins. Ils ont apporté comme ex voto des armes grandeur nature et des reproductions en miniature d'instruments agricoles comme des faucilles et des araires.

En l'absence de toute inscription que percevons nous de la personnalité divine honorée en ces lieux? Les armes pourraient nous faire penser à Mars. Les outils miniatures trouvés en même temps pourraient être des ex voto consacrés à un dieu qui protège l'agriculture par sa toute puissance militaire. Cette idée se marquerait par le décalage existant entre la taille des outils et celle des armes: grandeur naturelle de celles-ci, miniature de celles-là<sup>78</sup>.

Ces temples sont la preuve de la piété des fidèles, piété qui peut se manifester *de la même façon* pendant plusieurs siècles attestant la vitalité d'un culte en même temps que la pérennité des formes cultuelles.

Le décalage qui existe, entre d'une part le panthéon qui évolue et la permanence de certaines formes cultuelles nous amène à poser le problème de l'idéologie religieuse.

### III. IDEOLOGIE RELIGIEUSE

Nous excluons de notre étude tout ce qui relève de la piété, de la foi des individus, non certes que cela soit sans importance mais parce que, en l'état des sources, nous sommes incapables de l'appréhender vraiment.

Les dédicants s'adressent de la même façon à tous les dieux, élèvent des autels en accomplissement d'un voeu, avec reconnaissance... Les divinités apparaissent comme très proches des dévots. Nous sommes en droit de nous demander quelle est la valeur de ces formules tellement stéréotypées.

Au niveau du groupe ce qui paraît le plus intéressant, c'est le désir de mettre en avant tout ce qui peut faire la communauté. En effet, si au premier siècle de notre ère, nous trouvons des formes de monuments très différents les uns des autres, stèles, tables, plaques, cippes, des exemplaires plus grands, mieux sculptés, mieux gravés que d'autres, c'est à dire entachés d'éléments ostentatoires, montrant la volonté d'indiquer la supériorité sociale d'un individu par rapport à d'autres moins engagés dans le processus de romanisation, ce phénomène va très vite disparaître. Mais déjà, l'unique matériau utilisé pour conduire à la postérité les relations entre les dieux et les dévots est la pierre locale, le petit morceau de sol vécu comme commun à tout le groupe. Il n'y a pour ainsi dire jamais de dédicace à un dieu gravée sur du marbre importé; les hommes, les dieux, la terre forment un tout indissoluble.

A partir du moment où le groupe atteint par la romanisation est plus nombreux, au deuxième siècle, l'acte votif n'est plus porteur exactement du même message. Dès lors, quasiment une forme unique de monument va être utilisé, c'est l'autel à *focus* et *pulvini*.

Cette forme correspond-elle à une fonction spécifique? Est-elle liée aux pratiques cultuelles? Il ne le semble pas vraiment. En effet, si c'est bien ce type qui emporte l'adhésion des dédicants il est bien rare qu'on puisse vraiment y pratiquer des offrandes; la corniche bien souvent ne garde plus que l'idée d'une telle forme (décoration, volute), alors qu'en fait le dessus de la corniche est en réalité totalement plat. C'est dire que cette forme n'est pas fonctionnelle en soi et que l'uniformisation des monuments, non liée à des pratiques cultuelles doit être porteuse d'un autre message que nous devons tenter de décrypter.

L'écriture des inscriptions n'est pas toujours particulièrement soignée, contrairement à d'autres types de documents. Il n'y a pas non plus dans ce domaine de désir manifeste de la part des sectateurs des dieux de mettre en avant le statut social du dédicant. Tout au contraire est fait pour mettre en évidence ce qui est commun: la terre elle-même, les divinités, mais aussi l'importance du passé que manifeste l'importance des sanctuaires sur l'emplacement d'habitats plus anciens, visités pendant des siècles, honorés d'offrandes de types beaucoup plus anciens, comme si la romanisation n'existait pas.

Tout est fait pour gommer les différences, pour exalter la communauté dans son passé, dans son présent et par conséquent dans son avenir. La cohésion du groupe s'objective au niveau des autels votifs par une uniformisation des types, de la graphie, des matériaux.

C'est encore à la reproduction de la cité que nous renvoient les offrandes de Lachau. Les pèlerins déposent comme hommage au dieu des outils, miniatures certes, mais cependant de vrais outils. Le sanctuaire met ainsi en évidence les techniques de travail. N'est-il pas alors un lieu privilégié de la représentation des conditions de la production? Ces outils, au delà de la réalité du travail ne renvoient-ils pas à la réalité



des rapports sociaux de production qu'ils sous tendent? La seconde série d'offrandes à Lachau est composée d'armes. Ces armes ne témoignent-elles pas aussi d'une véritable communauté, et ceci par l'intermédiaire de ses moyens de défense. Fussent-ils mythiques.

La religion rend compte de l'existence d'une communauté qui se connaît comme telle, qui se veut comme telle. Et ces caractères ont tendance à s'accroître au cours des siècles de romanisation. Alors qu'au premier siècle pratique sociale et pratique religieuse sont encore liées, au deuxième et au troisième siècle la religion semble être le lieu de l'uniformisation sociale, chaque élément d'un groupe semblant d'une certaine manière vouloir se fondre dans le groupe, masquer les différences et insister sur les aspects communs.

La religion serait-elle alors un lieu de résistance à la romanisation?

Au niveau du panthéon, dans une certaine mesure sans doute. Faut-il rappeler l'importance des divinités au nom indigène jusqu'au troisième siècle même si leur importance relative diminue. Là, je ne suivrai pas totalement M. Benabou<sup>79</sup> quand il écrit: «Nous considérons comme relevant d'une forme de résistance à la romanisation tout ce qui, dans la ou les religions effectivement pratiquées sur l'ensemble du territoire des provinces de l'Afrique romaine, s'écarte par quelque trait de la religion romaine officielle et se rattache d'une façon directe ou indirecte, à des traits connus de la religion africaine traditionnelle»<sup>80</sup>. Je ne peux, pour la Narbonnaise, considérer à égalité un témoignage du premier siècle et du troisième siècle. Honorer un dieu indigène au premier siècle, en faisant graver son nom sur la pierre peut aussi être une étape dans l'interprétation alors qu'incontestablement un tel témoignage datant du troisième siècle prouve la résistance du panthéon local.

Comme résistance à la romanisation il faut aussi mentionner que les pratiques onomastiques des dévots sont moins rigoureuses que celles que l'on trouve sur d'autres types de documents. Ils omettent en permanence de rappeler la filiation et la tribu.

Mais il ne faut pas oublier la nature de l'acte cultuel. Même si le dédicant n'est pas entièrement romanisé, ou bien s'il ne met pas en avant sa qualité de romanisé, le dieu pouvant être d'origine indigène, l'acte cultuel lui, est pour notre individu d'origine romaine, et la divinité, même si elle garde son nom local est ainsi engagée dans le processus de romanisation, dans le processus d'interprétation. Certes, les dieux indigènes sont vivaces, ils ne sont pas remplacés par les dieux romains, un véritable syncrétisme s'organise au moins pour les grands dieux.

La résistance à la romanisation se marque encore d'une façon certaine au niveau des pratiques votives et cultuelles. Ces pratiques mettent en avant tout ce qui fait une communauté en exaltant même certaines formes d'organisation pré-romaine<sup>81</sup>. Alors que ces communautés ont complètement été désagrégées par l'intégration dans l'empire, elles continuent à se reproduire, à se défendre tout au moins mythiquement. Au niveau des mentalités se produit ici un phénomène intéressant: le désir de s'affirmer en tant que groupe autonome. Dans ce domaine, il faut noter le libéralisme religieux des Romains. Ce libéralisme n'a-t-il pas été intéressé?

Cette question nous conduit à nous interroger sur l'utilisation politique éventuelle de la religion.

Des dieux populaires comme les Mères et Silvain peuvent témoigner d'une certaine résistance, non à la romanisation elle-même, mais plutôt au type d'organisation économique et politique que sous-tend l'Empire. Ces divinités, organisatrices de l'abondance pour les Mères, présentées en travailleur pour Silvain n'intéressent pas

les notables de notre province. Ces derniers se reconnaissent de plus en plus dans le dieu Mars. L. de Heusch<sup>82</sup> note comme le pouvoir et le sacré ont toujours été associés dans l'histoire des sociétés, jamais d'une façon semblable certes, mais jamais dissociés. Par ses victoires, l'état romain connaît une resacralisation due à la force et à la conquête dans une société où la guerre joue un rôle important. César devient «Père de la patrie», hypostase du dieu de la souveraineté. Le culte impérial qui se développe très tôt en Narbonnaise atteste cette revalorisation sacrée du chef. Au deuxième siècle le culte impérial est à son apogée. L'importance divine du chef se matérialise dans la sculpture: le dieu à la roue, si important dans le panthéon, est bien souvent vêtu comme l'empereur.

La Gaule méridionale n'échappe pas à la crise esclavagiste romaine, elle n'échappe pas non plus à l'évolution vers le colonat qui réactive peut être ici certaines formes de dépendance (dont témoignerait peut être dans la religion le désir de mettre en avant une communauté).

Les troubles politiques du troisième siècle ont dû eux aussi infléchir la religion. C'est dans ce contexte que Mars s'impose où plutôt absorbe les autres grands dieux. Il apparaît comme la valorisation du chef présidant à l'ordre du monde et aux destinées des individus. Mais ce Mars est revêtu du costume du général romain vainqueur. C'est la représentation divinisée de l'empereur dans un certain sens, c'est donc aussi le garant de l'ordre romain. Certes, à côté de son nom romain voisine le plus souvent un théonyme indigène montrant que ce n'est pas exactement le même dieu que celui que l'on honore à Rome, mais ce dualisme dans la personnalité n'a-t-il pas en fin de compte fonctionné en faveur de Rome. La concentration des fonctions divines s'est effectuée en faveur du dieu qui permettait la plus grande valorisation de l'empereur romain et dans ce processus les images et les sanctuaires ont joué un grand rôle.

La religion en Narbonnaise peut apparaître, d'une façon contradictoire, comme un lieu où se repèrent les permanences des formes d'organisations pré-romaines, et comme celui où a pu s'organiser un processus syncrétique interprétatif long et complexe. Ce qui est mis en place, ce sont les catégories idéologiques qui peuvent fonctionner dans l'universel. Cette contradiction n'est qu'apparente dans la mesure où c'est son double aspect qui a permis à l'appareil idéologique religieux de fonctionner à plein et d'assurer la soumission massive des fidèles à la romanité avec la caution du monde des dieux et cela dans le cadre d'une communauté de plus en plus mythique.

#### NOTAS

<sup>1</sup> Pour une problématique des conditions économiques de l'implantation romaine dans le midi gaulois, *Cahiers Ligures de Préhistoire et d'Archéologie*, 24, 1975, pp. 35-75.

<sup>2</sup> Cf., Barthes, R., *Mythologies*, Paris, 1957, passim.

<sup>3</sup> Thylander, H., *Etude sur l'épigraphie latine*, Lund, 1952, p. 43.

<sup>4</sup> Cf., Carré, R., *Les cultes chez les Voconces*, Thèse de 3ème cycle dactylographiée, Besançon, 1976.

<sup>5</sup> César, *BG*, VI- 16-18.

<sup>6</sup> *CIL XII*, 1314, 1316(1), 1319, 1570, 1706, 1709 et p. 826.

<sup>7</sup> *CIL XII*, 1295, 1296, 1298.

<sup>8</sup> *CIL XII*, 2206, 1322.

<sup>9</sup> *ILGN*, 173, *AE*, 1949, 159?

<sup>10</sup> *ILGN*, 251.

<sup>11</sup> *AE*, 1963, 118.

<sup>12</sup> *CIL XII*, 1178.

<sup>13</sup> *CIL XII*, 1336.

<sup>14</sup> Cf. à ce propos ce que dit Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, 1974, pp. 317-324.

- <sup>15</sup> Espérandieu, E., *Recueil des Bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule romaine*, 15 volumes, Paris, 1907-1966, n.º 310.
- <sup>16</sup> *CIL XII*, 1330, *ILGN*, 239.
- <sup>17</sup> *FOR*, VI, 79.
- <sup>18</sup> Cf., Carré, R., *Op. cit.*, p. 178-179.
- <sup>19</sup> *CILXII*, 1309, 1303, 1306, 1308.
- <sup>20</sup> Cf., Déchelette, J., *Manuel d'archéologie*, I, pp. 585-595 et E. Mani, *La Sicile à la veille de la colonisation grecque*, *REA*, LXXI, 1969, p. 10.
- <sup>21</sup> *CIL XII*, 5848.
- <sup>22</sup> *CIL XII*, 1556, 1559, 1560, 1557, 1558.
- <sup>23</sup> *CIL XII*, 1301, *ILGN*, 201, 202.
- <sup>24</sup> Duval, P. M., *Les dieux de la Gaule*, Paris, 1957, p. 60 après Fl. Vallentin, *Essai sur les divinités indigènes du Vocontium*, *Bulletin de l'Académie Delphinale*, XII, 1876, p. 201.
- <sup>25</sup> Un seul «*Matrabus*», *CIL XII*, 1306.
- <sup>26</sup> *CIL XII*, 1286, 1287, 1289, 1533, 1563.
- <sup>27</sup> *CIL XII*, 1333, 1334, 1518, 1526, 1571, 5841; *TON*, 224.
- <sup>28</sup> *CIT X*, 1276.
- <sup>29</sup> *CIL XII*, 1281.
- <sup>30</sup> *CIL XII*, 1282.
- <sup>31</sup> *CIL X*, 1283.
- <sup>32</sup> Espérandieu, E., *op. cit.*, 283.
- <sup>33</sup> *Ibid.*, 6748.
- <sup>34</sup> *Ibid.*, 2587.
- <sup>35</sup> *Gallia*, XX, 1962, p. 284.
- <sup>36</sup> Espérandieu, E., *op. cit.*, 301 et 6771.
- <sup>37</sup> *Ibid.*, 303 et 399.
- <sup>38</sup> Pour le deuxième siècle, nous n'avons plus que six inscriptions: *CIL XII*, 75, 1176, 1312; *ILGN*, 194, 252; *AE*, 1962, 136.
- <sup>39</sup> *CIL XII*, 1297, 1299, 1534, 1566, 2204.
- <sup>40</sup> *CIL XII*, 1566, 2204.
- <sup>41</sup> C'est comme cela qu'il est représenté à Vaison et à Séguret.
- <sup>42</sup> *CIL XII*, 1333, 1334, 1518, 1536, 1571, 5841, *ILGN*, 224.
- <sup>43</sup> *CIL XIII*, 1561.
- <sup>44</sup> *CIL XII*, 1305, 1307, 1569.
- <sup>45</sup> *CIL XII*, 1335, 5850.
- <sup>46</sup> *CIL XII*, 2213.
- <sup>47</sup> *CIL XII*, 1288. Mais à ce propos il faut souligner l'importance que prennent les représentations figurées du dieu à la roue: Espérandieu, E., *op. cit.*, 7446 (deux autess sous le même n.º); *FOR*, VII, pp. 21, 46.
- <sup>48</sup> *CIL XII*, 356, 1300, 1550; *ILGN*, 218-222; *AE*, 1969, 352.
- <sup>49</sup> *Albiorix, Masuciacus, Belado, Bruatus, Nabelcus, Carrus Cicinus*.
- <sup>50</sup> Honorée surtout à Vaison.
- <sup>51</sup> *FOR*, VII, 82; *Gallia*, XVI, 1956; *Gallia*, XXVI, 1968, p. 593 et fig. 592.
- <sup>52</sup> Espérandieu, E., *op. cit.*, 7446, *FOR* VII, pp. 21, 46.
- <sup>53</sup> Carré, R., *op. cit.*, *passim*.
- <sup>54</sup> Paris, 1970.
- <sup>55</sup> Clavel-Lévêque, M., *op. cit.*, pp. 510-515.
- <sup>56</sup> *Ibid.*, p. 517 et fig. 69, p. 518.
- <sup>57</sup> *Ibid.*, p. 517 et fig. 68,1.
- <sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 522-526.
- <sup>59</sup> Figs. 68, 2, p. 517 et pp. 519-522.
- <sup>60</sup> Carré, R., *op. cit.*, pp. 150-53. Pour les Mères, c'est net. Pour Silvain, c'est plus difficile à dire dans la mesure où la mention de l'affranchissement tend à disparaître sur les documents de cette nature à partir de la fin du premier siècle, et avant cette date nous n'avons pas de mention du dieu Silvain.
- <sup>61</sup> Staerman, E. M., *Etude sur l'idéologie populaire dans la partie occidentale de l'Empire romain*, *Sozial Okonomisch Verhältnisse*, 1961, pp. 264-284.
- <sup>62</sup> *CIL XII*, 1823-26.
- <sup>63</sup> *CIL XII*, 1836.
- <sup>64</sup> *CIL XII*, 1899, un flamine de Mars; 2340, un *sacerdos* de Mercure; 2557, *sacerdos* d'Aug. Vintius; 5724, *sacerdos* d'Aethucolis; 1566, des *curatores* (?) d'un temple de Mars *Rudianus*. Cette pauvreté n'est pas spécifique de la Narbonnaise, c'est le cas quasi général en Gaule, cf. Clavel-Lévêque, M., *Le syncrétisme gallo-romain: structures et finalités*, *Praelectiones Patavinae*, Rome, 1972, pp. 91-134, plus spécialement, pp. 115-116.

- <sup>65</sup> *H. N.*, XXX, 4, 13.
- <sup>66</sup> *CIL XII*, p. 162.
- <sup>67</sup> *CIL XII*, 1686.
- <sup>68</sup> *CIL XII*, 4338.
- <sup>69</sup> Eliade, M., *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1974, p. 313.
- <sup>70</sup> *Gallia*, XII, 1954, p. 447.
- <sup>71</sup> Ex. Clavel-Lévêque, M., *op. cit.*, p. 554 à propos du sanctuaire de Colombière-sur-Orb près de Beziers. Est-il besoin de rappeler l'importance de Glanum, de Nîmes...
- <sup>72</sup> Grenier, A., *Manuel d'archéologie gallo-romaine*, IV, 2, Paris, 1960, pp. 527-528.
- <sup>73</sup> Barruol, G., *Les peuples préromains du sud-est de la Gaule*, Paris, 1969, p. 133, n. 4.
- <sup>74</sup> Rolland, R. *Information archéologique*, *Gallia*, XX, 1962, pp. 654-657. XXII, 1964, pp. 545-550; Salviat, F., *Inf. arch.*, *Gallia*, XXV, 1967, pp. 387-393; XXVIII, 1970, p. 448; Leglay, M., *Inf. Arch.*, *Gallia*, XXIX, 1971, p. 448.
- <sup>75</sup> Les lampes du Chastellard sont de petites dimensions, de l'ordre de 4 à 8 cm. de diamètre, sans anses mais avec un pied, donc destinées à être posées. Certaines sont marquées de noms connus: *L. Hoscri*, *Cassi*, *Pulli*, *Strobili*, *Fortis*, mais la plupart est anonyme.
- <sup>76</sup> *CIL XII*, 503; *ILGN*, 219 et 220 à Aix en Provence et à Limans.
- <sup>77</sup> Leglay, M., *Information archéologique*, *Gallia*, XXIX, 1971, p. 430; XXXI, 1973, pp. 534-535; Lancel, S., *Information archéologique*, *Gallia*, XXXIII, 1975, p. 535.
- <sup>78</sup> Dumézil, G., *La religion romaine archaïque*, Paris, 1974, pp. 223-251, montre bien que Mars pouvait exercer ce rôle sur l'agriculture.
- <sup>79</sup> Benabou, M., *La résistance africaine à la romanisation*, Paris, Maspero, 1975.
- <sup>80</sup> *Ibid.*, p. 20.
- <sup>81</sup> Staerman, M., La communauté dans les provinces occidentales de l'Empire romain, *Klio* XXXVIII, 1969, pp. 207-224 (en russe); Clavel-Lévêque, M. Le syncrétisme gallo-romain, *loc. cit.*, p. 131.
- <sup>82</sup> Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir, *Annales du centre d'étude des religions de l'Université libre de*.