

## INTRODUCTION

Dominés par la Deuxième Guerre Punique, les III<sup>e</sup> et II<sup>e</sup> siècles avant notre ère constituent un moment crucial de l'histoire de Rome et de la péninsule tout entière<sup>1</sup> : les nombreuses années de guerre ont ravagé le sol italien, détruit les cités les plus riches et causé la mort de dizaines de milliers d'habitants<sup>2</sup>. Pour les régions centro-méridionales de l'Italie, les plus touchées par les combats, «l'héritage d'Hannibal»<sup>3</sup> fut bien lourd. Tant de bouleversements pourraient bien ne pas avoir été sans conséquence sur la religion et même avoir gravement menacé son invariance et sa pérennité.

Les peuples qui occupent à cette époque le cœur de la péninsule (Ombriens, Samnites, Latins, Campaniens, Lucaniens) n'ont pas seulement en commun d'avoir été conjointement engagés dans un conflit meurtrier, ils ont aussi en partage, en dépit d'une grande fragmentation politique<sup>4</sup> et de notables différences dans leur organisation civique<sup>5</sup>, certains traits culturels et linguistiques. Ils parlent des langues voisines, ce que l'on appelle communément l'osco-ombrien<sup>6</sup> : au nord, l'ombrien; au sud, l'osque en Campanie et en Lucanie, mais aussi dans le Samnium et dans le Bruttium; et entre ces deux pôles – chez les Sabins, les Vestins, les Marrucins, les Péligniens, les Éques, ou encore les Marses – des parlers apparentés, comme le sabellique<sup>7</sup>. Cette relative homogénéité «ethnique» constitue en soi un encouragement<sup>8</sup> à

<sup>1</sup> Cf. Morel (J.-P.), 1989.

<sup>2</sup> Cf. Brizzi (G.), 2000<sup>2</sup>, p. 458.

<sup>3</sup> Pour reprendre le titre de Toynbee (A. J.), 1965.

<sup>4</sup> Cf. David (J.-M.), 1994, p. 26; Terrenato (N.), 2001, p. 1.

<sup>5</sup> Aux cités-États du littoral tyrrhénien s'opposent ainsi les *pagi* de l'intérieur aux limites plus floues : cf. De Cazanove (O.), Moatti (C.), 1994, p. 14-15.

<sup>6</sup> Cf. David (J.-M.), 1994, p. 26; De Cazanove (O.), Moatti (C.), 1994, p. 8; Prodocimi (A. L.), 2000, p. 208.

<sup>7</sup> Le *corpus* de ces divers dialectes est réduit : il est composé de dédicaces publiques, d'inscriptions votives, de *leges sacrae*. Cf. Peruzzi (E.), 1961, 1962; Marinetti (A.), 1984-1985.

<sup>8</sup> Le fondement de toute la démarche dumézilienne était bien l'unité linguistique des populations indo-européennes. Il est bien sûr possible et parfois fort souhaitable de «comparer l'incomparable» comme le préconise avec force Detienne (M.), 2000, en s'en prenant à ceux qui, comme nous, s'établissent dans le «clavier d'une histoire cantonale»

une analyse comparative des pratiques rituelles de ces diverses communautés au temps d'Hannibal.

\* \* \*

Le premier obstacle à une telle étude est d'ordre documentaire. Les sources sont souvent pauvres et surtout très inégales selon les régions considérées.

*L'ager Romanus* est évidemment privilégié. Si elle n'est pas aussi riche en témoignages que le I<sup>er</sup> siècle avant notre ère, l'époque inquiète de la Deuxième Guerre Punique offre tout de même pour l'histoire de la religion romaine des sources variées, notamment littéraires.

En effet, à la charnière du III<sup>e</sup> et du II<sup>e</sup> siècles, se constitue, à Rome, une littérature complète<sup>9</sup> avec Livius Andronicus<sup>10</sup>, Naevius<sup>11</sup>, Ennius<sup>12</sup>, Plaute<sup>13</sup>, ou encore Caton<sup>14</sup>, autant d'auteurs dont les œuvres ont été jusqu'à présent surtout envisagées selon une perspective littéraire ou linguistique<sup>15</sup>. Les trois genres dans lesquels ils se sont illustrés parlent

(p. 57) : «oublions les conseils prodigués par ceux qui répètent depuis un demi-siècle qu'il est préférable d'instituer la comparaison entre des sociétés voisines, limitrophes et qui ont progressé dans la même direction, la main dans la main, ou bien entre des groupes humains ayant atteint le même niveau de civilisation et offrant au premier coup d'œil suffisamment d'homologies pour naviguer en sécurité» (p. 42). Des mondes contigus peuvent pourtant receler des divergences significatives : les identifier est l'objectif que se fixe justement cette étude. Le voisinage géographique (et temporel) n'est pas garant de similitudes, surtout en matière religieuse.

<sup>9</sup> Sur la littérature de cette époque : cf. Flores (E.), 1974 et 1978; Martin (R.), Gaillard (J.), 1981; Dupont (F.), 1985; Rawson (E.), 1985; Gruen (E. S.), 1990<sup>2</sup>, 1990<sup>3</sup>; Seibert (J.), 1993; Zehnacker (H.), Fredouille (J.-C.), 1993 et les bibliographies afférentes; Dumont (J.-C.), François-Garelli (M.-H.), 1998.

<sup>10</sup> Qui commence à écrire dans les années 240.

<sup>11</sup> Qui écrit son épopée semi-historique (le *Bellum Punicum*) en 207.

<sup>12</sup> Qui commence la rédaction des *Annales* un an avant la fin du conflit. Cf. Sirago (V. A.), 1993, p. 130.

<sup>13</sup> Qui écrit ses pièces entre 212 et 186. Sur le problème difficile de la datation des pièces plautiniennes : cf. De Lorenzi (A.), 1952; Schutter (K. H. E.), 1952; Flores (E.), 1974, p. 59-60 qui propose quelques dates précises : l'*Asinaria* en 207; le *Miles Gloriosus* en 205; le *Stichus* en 200; la *Cistellaria* et le *Mercator* autour des années 200; le *Pseudolus* en 191; et les autres après 200. Cf. aussi Guittard (C.), 1998<sup>1</sup>, p. 23 qui suggère plus prudemment : «on peut distinguer les pièces du début écrites à la fin du III<sup>e</sup> siècle (*Asinaria*, *Mercator*, *Miles Gloriosus*, *Cistellaria*), celles du milieu de la carrière de Plaute (*Stichus*, *Aulularia*, *Curculio*), et celles de la fin de sa vie (*Pseudolus*, *Bacchides*, *Casina*)».

<sup>14</sup> Qui rédige son *De Agricultura* soit après son consulat (195), soit après sa censure (184), cf. Guittard (C.), 1995, p. 1443. Pour Alvar (J.), 1985, p. 271, la composition de cette œuvre daterait de 180 environ.

<sup>15</sup> Cf. O'Neal (W. J.), 1988, p. 35 : «in the field of history Ennius has a shadowy figure, while Ennius the poet and Ennius the tragedian are well known. Although his

pourtant, chacun à leur manière, de religion. L'*Odussia*, le *Bellum Punicum* mais aussi les *Annales*, qui, comme le veut la tradition épique, mêlent l'humain et le divin, abondent d'allusions religieuses, tout comme les tragédies et les comédies – alors très prisées<sup>16</sup> – qui sont elles aussi intrinsèquement liées au sacré : souvent, les théâtres temporaires élevés à Rome avoisinent les temples<sup>17</sup> et les représentations dramatiques sont prises dans le tissu de cérémonies rituelles, se déroulant lors des *ludi Romani*, *Apollinares* ou *Megalenses*<sup>18</sup>.

Les dramaturges romains se révèlent précisément d'excellents témoins pour les pratiques religieuses publiques mais aussi et surtout privées. Mettant en scène ou parodiant des rituels, et livrant l'image que les Romains<sup>19</sup> dans leur vie quotidienne se font de leurs dieux, leurs œuvres fourmillent de références religieuses<sup>20</sup>. Ces pièces présentent aussi l'avantage de ne pas tomber dans le dogmatisme; elles n'ont pas à souffrir le fardeau explicatif et exégétique dont sont souvent alourdies les œuvres des historiens et des penseurs tardifs<sup>21</sup>.

Toutefois, l'on pourrait craindre que la grande dépendance de ces textes à l'égard de leurs modèles grecs n'altère leur intérêt religieux. Cette littérature porte en effet en elle un héritage grec indiscutable : Livius Andronicus, Naevius et Ennius, tous trois originaires d'Italie du Sud<sup>22</sup>, étaient en contact étroit avec la civilisation hellénique dont ils maîtrisaient la langue et goûtaient les œuvres. L'hellénisation culturelle qui se manifeste à cette époque dans une partie de la société romaine emprunte assurément la voie de la littérature. Pour autant, ces

influences on Vergil and Lucilius have been treated extensively by scholars, his importance as an historian has been neglected».

<sup>16</sup> Sans doute parce que le théâtre offre «una forma di evasione a poco prezzo alle masse urbane in momenti di estrema tensione militare, politica e sociale» selon Flores (E.), 1974, p. 52. Sur le public du théâtre : cf. Citroni (M.), 1995, p. 31.

<sup>17</sup> Cf. Rawson (E.), 1985, p. 100.

<sup>18</sup> Cf. Gruen (E. S.), 1990<sup>2</sup>, p. 88; Dupont (F.), 2005, p. 196.

<sup>19</sup> Au moins les Romains favorisés socialement; rien ne nous assure que les citoyens décrits par Plaute soient pauvres, ce que constatent Beard (M.), North (J.), Price (S.), 1998, p. 78 : «about the religious perspective of the poor we can hardly even guess».

<sup>20</sup> C'est le cas, par exemple, du *Bellum Punicum*, comme le souligne Barchiesi (M.), 1962, p. 413 : «sacro era il poema di Nevio [...] per la presenza dei numi e per la frequenza, minuziosità e intensità delle raffigurazioni culturali; [...] almeno un quarto dei frammenti pervenuti respira questa atmosfera religiosa».

<sup>21</sup> Cf. Jocelyn (H. D.), 1966, p. 104 : «What is reported to us about the society of republican Rome comes from intellectuals of varying degrees of sophistication, all untypical of the generality of their fellows».

<sup>22</sup> Avant d'être emmené comme esclave à Rome, Livius Andronicus est né – probablement en 280 – à Tarente (cf. Marconi [G.], 1966, p. 125). Naevius (né aux environs de 275) est vraisemblablement originaire de Capoue (cf. Marmorale [E.], 1950, p. 15-20). Ennius est né en 239 à *Rudiae* (dans une région hellénisée puis passée sous la domination romaine) et il se vantait d'avoir *tria corda* car il parlait le grec, le latin et l'osque. Plaute, au contraire, est ombrien – provenance qui autorisera le rapprochement de certaines de ses allusions religieuses avec le rituel de Gubbio.

œuvres présentent d'évidents signes de romanité. Ainsi, Naevius bâtit les fondations d'une littérature proprement romaine, s'efforçant d'éveiller chez ses contemporains un attachement à leur histoire. Plaute, surtout, a su se démarquer de ses modèles<sup>23</sup>, comme l'a souligné E. Fraenkel<sup>24</sup> : si ses pièces se déroulent dans un cadre grec, la société qu'il décrit est bien la sienne<sup>25</sup>, les dieux et les rites qu'il met en scène sont indéniablement romains<sup>26</sup>. Même Ennius, si féru d'hellénisme, est loin d'en subir passivement l'attrait : le thème nationaliste des *Annales* en fournit la preuve. Au temps des Scipions<sup>27</sup>, l'hellénisation littéraire est librement consentie, maîtrisée et réinterprétée<sup>28</sup>. Un autre gage de romanité tient au fait que tous ces auteurs sont pleinement insérés dans la réalité politique de leur époque. Livius Andronicus assumait ainsi des charges officielles puisqu'il obtint le privilège d'être le *magister* du *collegium scribarum histrionumque* qui siégeait sur l'Aventin<sup>29</sup> : bénéficiant de l'appui de son patron M. Livius Salinator<sup>30</sup>, il fait figure de poète officiel des cercles dirigeants au temps de la Deuxième Guerre Punique. Tout autre fut la relation que Naevius noua avec les autorités romaines : il eut avec elles quelques démêlés qui lui valurent de terminer sa vie en prison ou en exil<sup>31</sup> – d'ailleurs peut-être pour des raisons religieuses<sup>32</sup>. Plaute ne saurait encourir non plus le reproche de désengagement et ses tendances politiques ont même fait l'objet de thèses opposées, le présentant tour à tour comme un défenseur de Scipion et comme un adversaire<sup>33</sup>. Ennius enfin, devenu citoyen romain en 184<sup>34</sup>, bénéficiait de la protection du philhellène M. Fulvius Nobilior<sup>35</sup>.

Caton apparaît lui aussi comme un témoin privilégié des pratiques religieuses de son époque : questeur en 204 quand est introduit le culte de la Grande Mère et consul quand se pose le problème de l'acquitte-

<sup>23</sup> Cf. Schilling (R.), 1979, p. 399.

<sup>24</sup> Cf. Fraenkel (E.), 1922. Cf. aussi Segal (E.), 1987; Lefèvre (E.), Stärck (E.), Vogt-Spira (G.), 1991. À l'inverse de cette thèse : Blanchard (A.), 1983. Comme le remarque Dupont (F.), 2005, p. 176, le débat sur la romanité du théâtre de Plaute «est désormais un rituel de clercs plutôt qu'une controverse savante».

<sup>25</sup> Cf. Gruen (E. S.), 1990<sup>3</sup>, p. 152.

<sup>26</sup> Cf. Combet-Farnoux (B.), 1980, p. 407.

<sup>27</sup> Cf. Grimal (P.), 1975.

<sup>28</sup> Cf. Veyne (P.), 1979.

<sup>29</sup> Festus, p. 446-448 L.

<sup>30</sup> Cf. Flores (E.), 1974, p. 17.

<sup>31</sup> Cf. Flores (E.), 1974, p. 28.

<sup>32</sup> C'est la thèse de Pastorino (A.), 1955, p. 73 s.

<sup>33</sup> Flores (E.), 1974, p. 57-81 a souligné avec justesse son attitude démocratique et plutôt anti-hellénique.

<sup>34</sup> Cf. Flores (E.), 1974, p. 85.

<sup>35</sup> Qui l'emmena dans son expédition militaire contre les Étoliens, au siège d'Ambracie en 189 avant J.-C.

ment du *uer sacrum*, c'est lui qui prononce en 186, devant le sénat assemblé, un retentissant discours contre les Bacchanales<sup>36</sup>. Si *Les Origines*, en raison de leur état très fragmentaire, ne livrent que quelques formules rituelles, son traité *De l'Agriculture* constitue, en revanche, un recueil très précieux pour l'étude des rituels domestiques et agraires des grandes familles de cette époque : en dépit d'une transmission fort lacunaire<sup>37</sup>, il offre un *corpus* inestimable de formules de prières, de précisions sur le déroulement des rituels sacrificiels<sup>38</sup>.

Les sources postérieures, très riches également sur ce sujet, méritent aussi d'être largement exploitées. C'est le cas de l'œuvre de Polybe<sup>39</sup>, qu'il faut évidemment situer à sa juste place puisque son interprétation de la religion est celle d'un Grec rationaliste<sup>40</sup> qui examine avec un certain mépris «les pratiques superstitieuses»<sup>41</sup> des Romains.

Une telle vision est évidemment très éloignée de celle que propose Tite-Live, dont la troisième décade demeure, il va de soi, la source essentielle pour la connaissance des événements religieux de cette période<sup>42</sup>. L'autorité d'une telle source a pourtant, au nom d'un hyper-criticisme sourcilieux, souvent été révoquée en doute. C. Nicolet affuble lui-même l'historien d'une épithète peu flatteuse, voyant en lui un auteur «scolaire», écrivant «pour exalter une image exemplaire, et peut-être embellie, des heures d'or de la cité»<sup>43</sup>. L'on ne saurait nier que l'évocation livienne des réalités religieuses du temps de la Deuxième Guerre Punique est parcourue par une quête quasi constante de l'exemplarité. Aux valeurs religieuses glorifiées par la troisième décade répondent, en une série d'échos savamment orchestrés par la propagande officielle, celles que le Prince appelle à fonder son nouvel ordre moral : Fabius Maximus rendant hommage aux dieux, c'est déjà Auguste soucieux de restaurer la *pax deorum*. De là à conclure à la reconstruction, à l'affabulation, il n'y a qu'un pas. Or il semble bien qu'il faille se garder de toute conclusion hâtive, ne serait-ce que parce que la célébration des valeurs que le nouveau régime veut faire siennes

<sup>36</sup> Tite-Live, XXXIX, 15, 2 et 16, 3. Caton a toujours manifesté un profond respect à l'égard de la religion publique, cf. Cicéron, *De Divinatione*, II, 24, 51.

<sup>37</sup> Cf. Scheid (J.), 2005, p. 19, 130-131.

<sup>38</sup> Cf. Martin (R.), 1988, p. 295; Scheid (J.), 2005, p. 129-160.

<sup>39</sup> Les livres III, IV, V des *Histoires* (rédigés de 167 à 151 à Rome) portent sur les années 220-216.

<sup>40</sup> Cf. Koets (J.-P.), 1929, p. 54 s. Cf. aussi Pédech (P.), 1965, p. 67; Nicolet (C.), 1974, p. 209-265; Van Hoof (A. J. L.), 1977, p. 107-108; Eckstein (A. M.), 1995, p. 225-233.

<sup>41</sup> Polybe, VI, 56. Cf. Van Hoof (A. J. L.), 1977, p. 106; Vaahtera (J. E.), 1999. L'attitude religieuse de Polybe sera étudiée avec plus de précision *infra* p. 319-322.

<sup>42</sup> Cf. Orlin (E. M.), 1997, p. 6.

<sup>43</sup> Nicolet (C.), 1992, p. 28. Cf. aussi Cizek (E.), 1995, p. 161.

ne saurait s'accommoder d'une réécriture trop libre du passé. Comme l'a noté B. Minéo<sup>44</sup>, c'est de la fidélité à la tradition, de l'exaltation d'authentiques ressemblances que le nouveau pouvoir entend tirer sa légitimité. Remodeler la matière événementielle, infléchir le sens des discours, ce serait prêter aux opposants du régime de trop faciles arguments. Il y a donc toutes chances que Tite-Live ait, en matière de faits religieux, fait preuve pour cette période d'un vrai scrupule d'historien à l'égard de ses sources. Et de fait, lorsqu'il nous est donné de pouvoir mettre en regard son texte avec des documents épigraphiques, comme c'est le cas pour l'affaire des Bacchanales, force est de constater que les convergences sont nombreuses. Le texte livien révèle par ailleurs de grandes ressemblances avec ceux de Plutarque ou de Valère-Maxime, lesquels ne puisaient pourtant pas toujours aux mêmes sources. Il paraît donc tout à fait abusif de parler de reconstruction dans le cas des évocations religieuses de Tite-Live, même s'il faut admettre, sous peine de glisser, en sens inverse, dans un fidéisme aveugle, que cet auteur a pu combler les lacunes de sa documentation par quelques hypothèses personnelles érigées en certitudes. Et encore faut-il, ici aussi, savoir tenir la bride à nos réticences, ne pas outrer nos suspicions car il n'est pas dit que la précision (par exemple dans le nombre de victimes sacrifiées en telle occasion) soit un indice sûr de reconstruction, Tite-Live ayant très bien pu reproduire des données figurant dans les œuvres des annalistes<sup>45</sup>, puisqu'il avait l'heur de disposer pour cette époque de tels documents, ce qui n'était pas le cas pour la période royale<sup>46</sup>. En d'autres termes, si l'historien a pu ici ou là pallier les silences de la documentation par quelques assertions qui, à défaut d'être vraies, sont au moins vraisemblables, son histoire religieuse de la Deuxième Guerre Punique témoigne sans doute d'une exactitude qui n'entre nullement en conflit avec la perspective propagandiste, tout au contraire lui offre de plus sûres assises. Cicéron dans son *De Legibus*<sup>47</sup> ne trouvait-il pas déjà en cette période qui vit Rome et Hannibal s'affronter une aptitude particulière à servir d'*exemplum*? La position religieuse<sup>48</sup> de Tite-Live a

<sup>44</sup> Minéo (B.), 2006, p. 289-291.

<sup>45</sup> Dont il reprend souvent le vocabulaire et les tournures. Il est un «chronicler of cult» (Linderski [J.], 1993, p. 57, cf. aussi Moore [T. J.], 1989, p. 42) : il rapporte ainsi pour chaque année le nom des prêtres, la liste des prodiges et les procurations qui leur sont appliquées (cf. Briscoe [J.], 1971, p. 88).

<sup>46</sup> Même pour une époque bien antérieure à la Deuxième Guerre Punique, Guitard (C.), 1987, p. LXXX-LXXXII a su démontrer l'authenticité de nombreuses formules de prières présentes dans le texte livien, qu'une critique hâtive avait suspectées d'avoir été réécrites. On peut aisément supposer que la fidélité constatée est susceptible de s'appliquer pareillement aux textes de l'époque médio-républicaine.

<sup>47</sup> Cicéron, *De Legibus*, II, 22-23.

<sup>48</sup> Pour reprendre l'expression de Liebeschuetz (W.), 1967. Cf. aussi Levenne (D. S.), 1993; Beard (M.), North (J.), Price (S.), 1998, p. 77.

aussi pu paraître ambiguë : perçu tantôt comme un agnostique<sup>49</sup>, tantôt comme un stoïcien<sup>50</sup>, il conciliait en fait, comme beaucoup de membres de l'élite de son époque, un goût certain pour la philosophie et un authentique respect pour la religion publique traditionnelle<sup>51</sup>, fustigeant les comportements religieux hystériques et excessifs.

D'autres historiens ou écrivains postérieurs peuvent se révéler fort utiles : Plutarque (et notamment ses *Vies* de Marcellus et de Fabius Maximus), Valère-Maxime, mais aussi Denys d'Halicarnasse et Aulu-Gelle. L'œuvre épique de Silius Italicus<sup>52</sup> est plus difficilement exploitable tant elle est imprégnée de stoïcisme tardif et d'idéalisation forcenée<sup>53</sup>.

L'essentiel du *corpus* littéraire provient donc d'historiens et d'antiquaires qui écrivent plus de deux cents ans après les faits<sup>54</sup>. C'est dire l'intérêt des quelques œuvres contemporaines (Plaute en particulier) et des sources directes – archéologiques, épigraphiques et numismatiques.

La documentation archéologique s'avère assez restreinte. À Rome même, les vestiges architecturaux religieux des III<sup>e</sup> et II<sup>e</sup> siècles sont assez décevants. De nombreux lieux de culte de cette époque ne nous sont parvenus qu'à travers leur reconstruction impériale<sup>55</sup>. Quelques éléments ont bien été exhumés dans la zone du *forum holitorium*, sur le Palatin et sur l'*area sacra* du Largo Argentina<sup>56</sup>. Mais c'est en fait dans les colonies romaines ou les cités depuis longtemps soumises à Rome que la documentation archéologique religieuse est la plus significative<sup>57</sup> : à Tivoli<sup>58</sup> où s'élève un temple du II<sup>e</sup> siècle avant notre ère ; à Gabies<sup>59</sup>, qui abrite les restes d'un sanctuaire édifié dans les années

<sup>49</sup> Cf. Bayet (J.), 1965, p. XXXIX.

<sup>50</sup> Cf. Walsh (P. G.), 1961, p. 355-375.

<sup>51</sup> Ce que Taine (H.), 1856, p. 5 soulignait déjà, il y a cent cinquante ans : « Sans doute Tite-Live fut élevé comme les anciens patriciens dans le respect des augures : de là peut-être ce sentiment qui, en dépit de la philosophie et des railleries des contemporains, se soutient dans toute son histoire; de là aussi la gravité solennelle avec laquelle il rapporte les fables saintes et reconnaît la volonté des dieux dans les affaires romaines; de là ce récit minutieux des expiations et des prodiges ».

<sup>52</sup> Cf. Devallet (G.), 1993, p. 7-16.

<sup>53</sup> Cf. Liebeschuetz (J. H. W. G.), 1989, chapitre 3 : « Silius Italicus and the Flavian Restoration »; cf. aussi sur la religion de Silius Italicus : Laudizi (G.), 1989, p. 74.

<sup>54</sup> Cf. North (J. A.), 1989, p. 573.

<sup>55</sup> Cf. Gros (P.), 1978, p. 8 : « des pans entiers de la topographie historique de l'Italie, et plus particulièrement de l'Italie intérieure, nous demeurent obscurs, et, sur les sites les mieux connus, ce sont les ruines de l'époque impériale qui informent le paysage urbain, les stades antérieurs devant être déchiffrés en sous-œuvre ou en fondation, comme de véritables palimpsestes archéologiques ».

<sup>56</sup> Cf. Coarelli (F.), 1981<sup>1</sup>.

<sup>57</sup> Cf. Coarelli (F.), 1996<sup>1</sup>, p. 49.

<sup>58</sup> Cf. Giuliani (C. F.), 1970.

<sup>59</sup> Cf. Almagro-Gorbea (M.), 1982; Coarelli (F.), 1987.

160-150<sup>60</sup>; à Cosa<sup>61</sup> surtout, dont les principaux lieux de culte datent de la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle avant J.-C.; mais aussi à Paestum où se dresse sur le *forum* un temple<sup>62</sup> du II<sup>e</sup> siècle avant notre ère.

Outre de brèves dédicaces sacrées, quelques inscriptions plus amples – empruntées souvent elles aussi à d'autres cités que Rome – présentent un indéniable intérêt religieux : la *lex sacra* de Spolète<sup>63</sup>, généralement datée de la fin du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère<sup>64</sup>, qui a pour objet la protection d'un bois sacré; l'inscription de Lavinium<sup>65</sup>, datée de la fin du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère, qui apporte quelques précisions sur la cuisine du sacrifice<sup>66</sup>; ou encore les sept cippes gravés de Pisaurum, datés des III<sup>e</sup> et II<sup>e</sup> siècles avant J.-C.<sup>67</sup>, qui évoquent une sodalité culturelle féminine; sans oublier le sénatus-consulte<sup>68</sup> de 186 qui organise la répression des Bacchanales.

Enfin, l'étude des monnaies, dont le *corpus* est en pleine expansion et transformation à cette époque<sup>69</sup>, peut se révéler très fructueuse : l'iconographie monétaire est riche de figures divines et parfois de représentations rituelles.

Cette relative abondance et variété documentaires permettront de dresser un tableau précis des rites romains de cette époque et d'en déterminer les éventuelles évolutions, avant de les confronter aux

<sup>60</sup> Cf. Gros (P.), 1996, p. 136.

<sup>61</sup> Cf. Brown (F. E.), 1979.

<sup>62</sup> Cf. sur Paestum : Napoli (M.), 1970; Ardovino (M.), 1986.

<sup>63</sup> *C.I.L.* I, 366 et XI, 4766; cf. Panciera (S.), 1994.

<sup>64</sup> Cf. Pascucci (G.), 1990 : l'inscription semble avoir été gravée entre la fin de la Première Guerre Punique et la fin de la guerre contre Hannibal. Elle est ainsi contemporaine du théâtre de Plaute, dans lequel se marquent des traits comparables d'archaïsmes linguistiques.

<sup>65</sup> *C.I.L.* I, 2847. Cf. sur cette inscription qui a donné lieu à de multiples discussions : Guarducci (M.), 1951; Weinstock (S.), 1952; Bloch (R.), 1954; Le Bonniec (H.), 1958<sup>2</sup>; Guarducci (M.), 1959; Le Bonniec (H.), 1976; Guarducci (M.), 1983.

<sup>66</sup> Cf. Bloch (R.), 1954, p. 203-212.

<sup>67</sup> Cf. Priuli (S.), 1987, p. 132, partisan d'une datation haute (du III<sup>e</sup> siècle avant J.-C., de l'époque du *concliiabulum* qui s'était formé avant la fondation de la colonie en 184 avant J.-C.). La présence conjointe d'un « dépôt votif » (datable des III<sup>e</sup>-II<sup>e</sup> siècles) typique de l'Italie contrôlée par Rome témoigne d'un sanctuaire du III<sup>e</sup> siècle avant J.-C. lié à une présence romaine. Cf. aussi Valgiglio (E.), 1987; Trevisiol (A.), 1999.

<sup>68</sup> *C.I.L.* I, 581.

<sup>69</sup> Comme le souligne Nicolet (C.), 1963, p. 417-436, la guerre contre Hannibal a profondément modifié le système monétaire. Le système du denier se met en place; le victoriat apparaît, sans parler d'autres innovations, comme l'émission, antérieure de peu au conflit, de l'*aes graue* « à la proue ». Pankiewicz (R.), 1983, p. 257-264 a bien raison d'affirmer qu'un nouveau système monétaire se met en place à l'extrême fin du III<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Cf. aussi Crawford (M. H.), 1985, chap. 4 pour les conséquences monétaires de la Deuxième Guerre Punique.



pratiques des peuples osco-ombriens<sup>70</sup> pour lesquels la documentation est beaucoup plus maigre et disparate<sup>71</sup>. Pour certaines communautés ou certains rites italiques, elle est même parfois fournie exclusivement par des auteurs latins ou grecs – souvent prompts à la caricature<sup>72</sup> : c'est le cas du serment militaire tenu par les Samnites, que rapporte seul Tite-Live<sup>73</sup>, ou encore de la pratique du *uer sacrum* relatée par Denys d'Halicarnasse<sup>74</sup>, Festus<sup>75</sup> et Strabon<sup>76</sup>.

Pour ces décennies, seuls quelques sites<sup>77</sup> (fig. 1) fournissent une documentation archéologique et épigraphique<sup>78</sup> significative et exploitable<sup>79</sup>.

Pour l'Ombrie<sup>80</sup>, le site de Gubbio est évidemment capital puisqu'y furent découvertes sept tables de bronze<sup>81</sup> que G. Devoto a qualifiées de « plus important texte rituel de l'antiquité classique »<sup>82</sup>. Ces Tables énoncent des prescriptions rituelles très précises, sans doute rédigées par un collège de prêtres à l'usage des officiants. Datées<sup>83</sup> généralement

<sup>70</sup> Cf. pour une approche très générale des religions italiques : Bottini (A.), 1988; Prosdocimi (A. L.), 1989; Mele (A.), 1991; Bottini (A.), 1994.

<sup>71</sup> Ce que soulignent Lejeune (M.), Briquel (D.), 1989, p. 435 qui parlent d'« enormi lacune delle coscienze »; d'un « grande naufragio linguistico costituito dalla romanizzazione »; p. 451 : d'un « patrimonio generalmente scarso, di testi generalmente brevi ».

<sup>72</sup> Notamment des Samnites, perçus comme « marginal and sinister » (Dench [E.], 1995, p. 154).

<sup>73</sup> Cf. Tite-Live, X, 38.

<sup>74</sup> Cf. Denys D'Halicarnasse, I, 16.

<sup>75</sup> Cf. Festus, p. 519-520 L.; p. 150 L.

<sup>76</sup> Cf. Strabon, V, 4, 12.

<sup>77</sup> L'inventaire des sites utiles pour le traitement de ce sujet a été réalisé en partie grâce aux différents guides de la collection Laterza : Gaggiotti (M.), Manconi (D.), 1980; Torelli (M.), 1980; Coarelli (F.), 1981<sup>2</sup>; De Caro (S.), 1981; Coarelli (F.), 1982; Coarelli (F.), La Regina (A.), 1984; Coarelli (F.), 1994.

<sup>78</sup> Cf. Rix (H.), 2002.

<sup>79</sup> Avec des différences importantes selon les régions (en fonction notamment de l'avancée plus ou moins significative des découvertes archéologiques, en plein essor, par exemple, depuis une vingtaine d'années en Ombrie) : cf. Glinister (F.), 1997, p. 69.

<sup>80</sup> Cf. sur l'Ombrie à cette époque : Harris (W. V.), 1971; Prosdocimi (A.), 1978<sup>1</sup>; Bradley (G.), 2000.

<sup>81</sup> Sur les Tables Eugubines, la bibliographie est considérable. Les références qui ont nourri cette recherche sont : Kent (R. G.), 1920; Devoto (G.), 1948; Pighi (G. B.), 1953 et 1954; Dumézil (G.), 1955; Coli (U.), 1958; Poultney (J. W.), 1959; Ernout (A.), 1961; Bloch (R.), 1964; Loicq (J.), 1966; Dumézil (G.), 1969; Prosdocimi (A. L.), 1972; Hamp (E. P.), 1973; Borgeaud (W. A.), 1975; Borgeaud (W. A.), 1977; Briquel (D.), 1978; Prosdocimi (A. L.), 1978<sup>2</sup>; Borgeaud (W. A.), 1982; Prosdocimi (A. L.), 1984<sup>1</sup> et 1984-1985; Malone (C.), Stoddard (S.), 1994; Ancillotti (A.), 1995; Ancillotti (A.), Cerri (R.), 1996; Untermann (J.), 2000.

<sup>82</sup> Devoto (G.), 1948, p. 3. Idée reprise par Manino (L.), 1981, p. 62 : « Il monumento più cospicuo dell'epigrafia dell'Italia preromana »; p. 64 : « I testi contenuti nelle Tavole eugubine costituiscono sostanzialmente un libro rituale, il più ampio ed importante tramandoci dall'antichità ».

<sup>83</sup> Le rituel décrit dans les deux séries de Tables, s'il perdure à l'époque médiopublicaine, remonte évidemment à une date bien antérieure : Cf. Bloch (R.), 1964, p. 116.

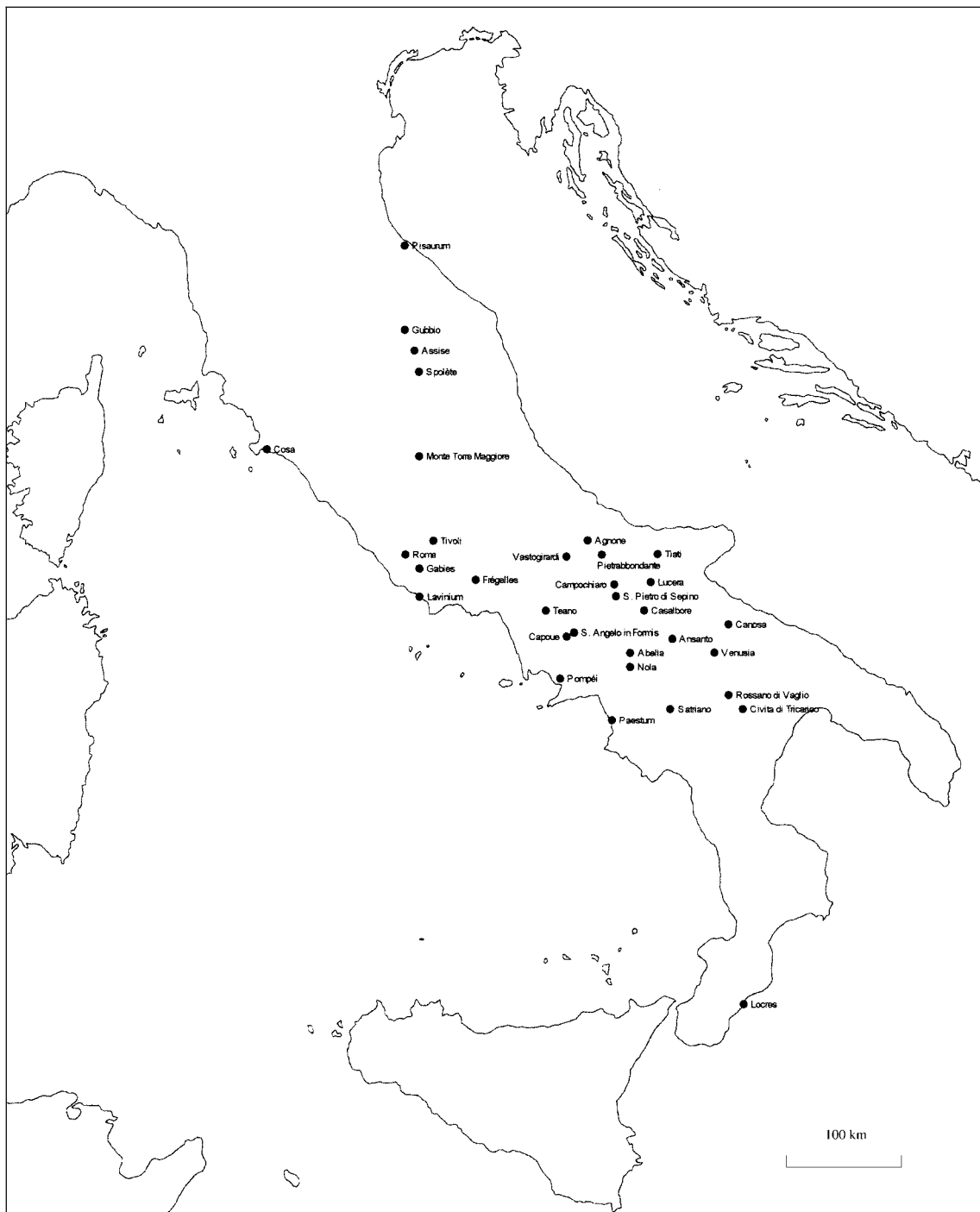


Fig. 1 – Les principaux sites religieux des III<sup>e</sup> et II<sup>e</sup> siècles avant J.-C.

Au principe d'uniformisation a été préféré, pour la mention des villes, celui qui consiste à privilégier l'appellation, française ou italienne, voire latine, sous laquelle ces villes sont habituellement connues d'un lecteur français.

de la fin du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère pour les cinq premières en alphabet ombrien et de la fin du II<sup>e</sup> siècle ou du début du I<sup>er</sup> siècle avant J.-C.<sup>84</sup> pour les deux dernières en alphabet latin, les Tables Eugubines posent de redoutables problèmes d'interprétation : même si les linguistes s'accordent sur une traduction globale, de nombreuses obscurités persistent<sup>85</sup>. En dépit de ces limites exégétiques, l'analyse de ces Tables permet tout de même de décrire avec une grande précision les rituels sacrificiels, les formules de prières, l'organisation sacerdotale mais aussi théologique de cette communauté. Quelques inscriptions ombriennes «mineures»<sup>86</sup> de la même époque – souvent négligées en raison de leur brièveté et de leurs lacunes – offrent des compléments intéressants aux Tables de Gubbio, qui ne concernent finalement que le cadre restreint d'une confraternité religieuse<sup>87</sup>. Elles peuvent permettre de déterminer l'existence ou non d'une religion ombrienne unifiée<sup>88</sup>.

Pour le Samnium<sup>89</sup>, trois grands sites sont à retenir. À Agnone,

<sup>84</sup> Les dernières études parues reprennent ces datations, tant Malone (C.), Stoddard (S.), 1994, p. 155 : «The analysis of scripts in general suggests a third-century or early second-century B.C. date, possibly post-Sullan, for the Roman», qu'Ancillotti (A.), 1995, p. 42 qui propose une datation beaucoup plus précise et détaillée des Tables : «Appurato che il testo risale ad un archetipo più antico, la datazione per le tavole in grafia epicorica può verosimilmente situarsi tra la fine del III secolo a. C. per le tavole III e IV, l'inizio del II per Ia-b e IIa; di poco posteriore dovrebbe essere l'incisione di IIb. Nella prima metà del II secolo a. C. viene introdotto in Umbria l'alfabeto latino-romano, ed è successiva a quest'epoca l'incisione ancora epicorica di Va-b I-7; [...] l'incisione delle tavole VI e VII in grafia latina va posta all'inizio del I secolo a. C.».

<sup>85</sup> Comme l'a souligné le principal éditeur de cette inscription – Poultney (J. W.), 1959, p. 14, en évoquant les «unsolved problems in the interpretation of the Iguvine Tables». Ce que confirment plus récemment Malone (C.), Stoddard (S.), 1994, p. 158 : «large areas of the text are completely, or virtually completely, obscure». Cf. aussi Scheid (J.), 1997, p. 53 : «Les Tables Eugubines offrent un autre témoignage de notre ignorance : il suffit de comparer les différentes traductions de ces documents pour se rendre compte que la connaissance de la phonétique et de la langue ne permet souvent pas de reconstruire le rite précis que les inscriptions décrivent». La traduction retenue dans cette étude est empruntée principalement à Poultney (J. W.), 1959 (traduction anglaise); Ernout (A.), 1961 (traduction latine); Ancillotti (A.), Cerri (R.), 1996 (traduction italienne).

<sup>86</sup> Cf. Campanile (E.), 1996, p. 182; Rocca (G.), 1996; Capini (S.), 2000, p. 230-231.

<sup>87</sup> Dans le domaine proprement institutionnel, par exemple, les Tables Eugubines ne mentionnent jamais l'une des magistratures d'Ombrie les plus importantes : le *maro*. Cf. Campanile (E.), 1996, p. 182.

<sup>88</sup> Dans une terre à l'évidence politiquement fragmentée comme le souligne par exemple Pansieri (C.), 1997, p. 60-61 : «rien ne serait plus faux que de se représenter l'Ombrie antique comme une nation unifiée : chaque cité y est étrangère, voire hostile à ses voisins de même ethnie, conformément à une mentalité caractéristique des peuples composant la mosaïque compliquée de l'Italie pré-romaine».

<sup>89</sup> Cf. sur le Samnium à cette époque : Cianfarani (V.), 1962; Salmon (E. T.), 1967; Letta (C.), 1972; *Sannio, Pentri e Frentani dal VI al I sec. a. C.*, 1984; La Regina (A.), 1989; Capini (S.), 1991<sup>1</sup> et 1991<sup>2</sup>; Coarelli (F.), 1991<sup>1</sup>; Dench (E.), 1995; Capini (S.), 1996; Tagliamonte (G.), 1996; Antonacci Sanpaolo (E.), 2000; *Studi sull'Italia dei Sanniti*, 2000.

une table de bronze<sup>90</sup>, généralement datée du milieu du III<sup>e</sup> siècle<sup>91</sup> avant J.-C., livre un répertoire théonymique très riche, en révélant un système polythéiste centré sur Cérès. À la suite d'A. L. Prosdocimi<sup>92</sup>, il faut rejeter l'affirmation désormais célèbre de G. Devoto<sup>93</sup> qui voyait dans cette inscription en langue osque «un texte topographique et non rituel»; si l'aspect topographique n'en est pas absent, il y a, derrière la topographie, toute une théologie inséparable de son cérémonial qui s'accomplit dans une enceinte sacrée<sup>94</sup>. À Pietrabbondante ont été dégagés les restes d'un grand complexe cultuel possédant un théâtre ainsi que ceux d'un temple construit au cours du III<sup>e</sup> siècle avant J.-C.<sup>95</sup>, et à Campochiaro, enfin, ceux d'un vaste sanctuaire d'Hercule de la même période<sup>96</sup>.

En Campanie<sup>97</sup>, les sites d'Abella, de Teano, de Pompéi, ou encore de Capoue peuvent être exploités. À Abella<sup>98</sup>, un cippe daté du milieu du II<sup>e</sup> siècle avant J.-C.<sup>99</sup> contient le traité, en langue osque, conclu entre cette cité et celle de Nola à propos d'un sanctuaire commun d'Hercule<sup>100</sup>. À Teano, les structures de quatre petits temples italiens ont été mises au jour<sup>101</sup> ainsi que de nombreuses offrandes, parmi lesquelles des édifices sacrés miniatures en terre cuite<sup>102</sup>. Le territoire capouan présente des documents archéologiques variés, qu'il s'agisse des vestiges architecturaux du sanctuaire de Diane *Tifatina*<sup>103</sup> ou, plus

<sup>90</sup> Sur la Table d'Agnone, les références utilisées pour cette recherche sont : Brelich (A.), 1974; Caldarelli (R.), 1982-1984; Del Tutto Palma (L.), 1996<sup>1</sup>, 1996<sup>2</sup>, 1996<sup>3</sup>; Prosdocimi (A. L.), 1996.

<sup>91</sup> Cf. Vetter (E.), 1953, p. 105; Devoto (G.), 1967<sup>2</sup>, p. 179; Edlung (I. E. M.), 1987, p. 53; De Ciocchis (R.), 1993, p. 86.

<sup>92</sup> Cf. Prosdocimi (A. L.), 1978<sup>1</sup>, p. 853-865.

<sup>93</sup> Devoto (G.), 1967<sup>2</sup>, p. 197.

<sup>94</sup> Cf. Prosdocimi (A. L.), 1996, p. 509.

<sup>95</sup> Cf. La Regina (A.), 1966; Strazzula (M. J.), 1971; La Regina (A.), 1981; Capini (S.), 1991<sup>1</sup>.

<sup>96</sup> Cf. Capini (S.), 1991<sup>2</sup>, 2000<sup>1</sup>.

<sup>97</sup> Cf. sur la Campanie à cette époque : Frederiksen (M. W.), 1984; Chieco Bianchi (A. M.), 1990; Trotta (F.), 1991; Bianchi (U.), 1992; Cerchiai (L.), 1995; Massa-Pairault (F.-H.), 1996.

<sup>98</sup> Sur le Cippe d'Abella les références utilisées principalement sont : Pulgram (E.), 1960; Franchi De Bellis (A.), 1988.

<sup>99</sup> Cf. Franchi De Bellis (A.), 1988, p. 35.

<sup>100</sup> Il s'agit, selon De Cazanove (O.), 2000<sup>3</sup>, p. 39, du «document incontestablement le plus complet que nous possédions sur le statut juridique d'un lieu de culte italique, envisagé dans son tout, ses parties et son environnement».

<sup>101</sup> Cf. Johannowsky (W.), 1962, 1963.

<sup>102</sup> Cf. Johannowsky (W.), 1962; Staccioli (A.), 1968.

<sup>103</sup> Cf. De Franciscis (A.), 1965; Pobjoy (M.), 1997, p. 59.

encore, du Fondo Paturelli célèbre pour ses **iúvilas**<sup>104</sup> – stèles<sup>105</sup> en terre cuite (du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.) et en tuf (du III<sup>e</sup> siècle avant J.-C.<sup>106</sup>), qui évoquent de nombreuses cérémonies religieuses et comportent aussi des figurations d'offrandes<sup>107</sup>. À Pompéi enfin – alors en pleine renaissance architecturale<sup>108</sup> – subsistent les vestiges de quelques édifices cultuels : celui de Jupiter *Meilichios*<sup>109</sup> et celui de la propriété Iozzino<sup>110</sup>, ou encore du sanctuaire extra-urbain de Sant'Abbondio<sup>111</sup>.

En Lucanie<sup>112</sup>, outre quelques traces archéologiques et littéraires d'un sanctuaire hirpin de Méfitis au val d'Ansanto<sup>113</sup>, nous disposons des vestiges<sup>114</sup> et des inscriptions de Rossano di Vaglio<sup>115</sup> – dont la datation s'étage du milieu du IV<sup>e</sup> siècle à la fin du II<sup>e</sup> siècle avant J.-C.<sup>116</sup> – qui permettent de mieux comprendre l'organisation architecturale et rituelle des lieux de culte de cette région.

\* \* \*

Tous ces témoignages archéologiques et épigraphiques, il est d'usage de les examiner séparément, par catégorie de sources, ou par

<sup>104</sup> Les principales références concernant les **iúvilas** utilisées pour cette étude sont : Heurgon (J.), 1942; Vetter (E.), 1953, p. 73 s.; Franchi De Bellis (A.), 1974, 1981.

<sup>105</sup> Probablement liées à un culte des morts, cf. Pisani (V.), 1977, p. 345-346; Morandi (A.), 1982, p. 120; Poccetti (P.), 1998, p. 176.

<sup>106</sup> Datation proposée par Heurgon (J.), 1942, p. 46. Franchi De Bellis (A.), 1981, p. 35 est plus précise; elle distingue plusieurs phases : «A) fase arcaica, seconda metà del IV secolo : terrecotte 1-11 B) fase intermedia, fine IV-inizio III secolo : terrecotte e tufi 12-15 C) fase recente, prima metà del III secolo : terrecotte e tufi 16-24».

<sup>107</sup> Cf. Trotta (F.), 1991, p. 276.

<sup>108</sup> Cf. Richardson (L.), 1997, p. XIX.

<sup>109</sup> Cf. Richardson (L.), 1997, p. 81.

<sup>110</sup> Cf. D'Ambrosio (A.), 1993-1994.

<sup>111</sup> Cf. Richardson (L.), 1997, p. 105.

<sup>112</sup> Cf. sur la Lucanie à cette époque : Pontrandolfo Greco (A.), 1982; Ampolo (C.), Briquel (D.), Cassola (P.), 1989; Del Tutto Palma (L.), 1990; De Lachenal (L.), 1992; Bianco (S.), Bottini (A.), Russo Tagliente (A.), Setari (E.), 1996; Torelli (M.), 1996<sup>2</sup>.

<sup>113</sup> Cf. De Cazanove (O.), 2003, p. 150 pour l'inventaire – exceptionnellement varié – des sources archéologiques, épigraphiques et littéraires concernant ce sanctuaire. Le territoire de ce lieu de culte a souvent changé de statut durant la période médio-républicaine : allié de Rome aux IV-III<sup>e</sup> siècles, il passe à la fin du III<sup>e</sup> siècle dans l'*ager publicus* (la *uia Appia* s'étend à quelques kilomètres). Il s'agit d'un territoire confisqué pendant la Deuxième Guerre Punique (Tite-Live, XXIV, 20, 4-5) en raison de sa défection (Tite-Live, XXIII, 1, 1-3).

<sup>114</sup> Cf. Lejeune (M.), Briquel (D.), 1989, p. 452.

<sup>115</sup> Publiées par Lejeune (M.), 1990. Les principales études utilisées sont : Lejeune (M.), 1969; Adamesteanu (D.), Lejeune (M.), 1971; Lejeune (M.), 1971<sup>1</sup>, 1971<sup>2</sup>, 1972, 1990; Torelli (M. R.), 1990<sup>1</sup>; Adamesteanu (D.), Sheikh-Dilthey (H.), 1992. Récemment une nouvelle dédicace (à Hercule), datable du II<sup>e</sup> siècle avant J.-C., a été mise au jour : cf. Nava (M. L.), Poccetti (P.), 2001.

<sup>116</sup> Cf. Lejeune (M.), 1990, p. 25; cf. aussi Morandi (A.), 1982; Greco (E.), 1992, p. 261 : «in massima parte databili tra III e II secolo a. C.».

peuple italique. Pourtant, seule une confrontation de l'ensemble du *corpus*, dans la perspective d'une «histoire globale»<sup>117</sup>, peut permettre de dresser un panorama des différentes pratiques religieuses de cette partie de l'Italie. Ainsi pourrait être exaucé le vœu formulé naguère par P. Boyancé<sup>118</sup> pour le domaine romain et que F. Coarelli a renouvelé pour l'ensemble du monde italique : «manca del tutto, ed è una lacuna grave, una moderna storia religiosa dei popoli italici : ci sono ora ottime trattazioni di dettaglio, ma una sintesi globale, esaustiva e moderna tuttora manca»<sup>119</sup>.

La rareté, l'obscurité fréquente, comme la provenance – souvent externe – de la documentation osco-ombrienne ne devront évidemment pas infléchir la perspective de cette recherche transversale et synchronique : il conviendra d'éviter l'écueil du romano-centrisme et toute tendance à la minoration des cultes italiques<sup>120</sup>, comme le requerrait M. Pallottino<sup>121</sup>, même si l'étude comparatiste des rituels osco-ombriens pourra, chemin faisant, permettre d'apporter un éclairage précieux sur certains aspects encore mal connus des rituels romains<sup>122</sup>. Le comparatisme ne se définit-il pas, en effet, par sa vocation heuristique? Plus que démontrer et expliquer les ressemblances<sup>123</sup>, il doit au

<sup>117</sup> Selon les mots de F. Coarelli, lors d'une conférence à l'École Pratique des Hautes Études en avril 1997.

<sup>118</sup> Boyancé (P.), 1959, p. 118 : «La seconde partie du III<sup>e</sup> siècle – et la première partie du II<sup>e</sup> siècle – sont riches de tant de faits religieux, de tant d'innovations diverses qu'on souhaiterait que l'histoire en soit écrite un jour avec toute l'ampleur qu'elle mérite. Peut-être le temps est-il venu de thèses qui, à la disposition verticale, pour ainsi dire, de thèses sur les dieux substituent la disposition horizontale de l'ensemble de la religion à un moment donné». Pailler (J.-M.), 1982, p. 936 a complété plus récemment ce vœu : «l'heure semble venue, sinon de substituer, du moins de superposer à une appréhension des documents religieux comme moments d'un vaste enchaînement synchronique une perception nouvelle. Sans que celle-ci puisse être exclusivement synchronique, elle s'ordonnera selon une diachronie plus «courte» et plus «épaisse», où l'attention se concentre autant sur «l'à-côté» que sur «l'avant-après». [...] En un mot, il faudrait essayer de présenter des périodes et des aspects importants de la religion romaine dans l'esprit des synthèses élaborées par Cl. Nicolet pour l'étude des faits politiques, juridiques et socio-économiques».

<sup>119</sup> Coarelli (F.), 1991<sup>1</sup>, p. 182.

<sup>120</sup> Cf. Bianchi (U.), 1992, p. 203.

<sup>121</sup> Pallottino (M.), 1976, p. 785 : «È ormai matura l'esigenza di una reinterpretazione della materia storica dell'Italia antica secondo criteri diversi da quelli prevalsi finora nella storiografia moderna, non solo di fronte all'esclusivismo romanocentrico di tradizione niebuhriana, ma anche rispetto alla formula corrente di una storia italica o italico-romana, oscillante fra i due 'poli' dell'Italia e di Roma e intesa come descrizione di un mondo italico destinato ad unificarsi in mondo romano. Si pone, cioè, il problema di affrontare decisamente lo studio del mondo italico come tale, nel suo proprio quadro cronologico e nelle sue caratteristiche».

<sup>122</sup> Cf. Pallottino (A.), 1976, p. 779.

<sup>123</sup> Nous refusons la définition que Braudel (F.), 1986, p. 16 donnait de l'histoire comparative : «une histoire de la recherche des similitudes, condition au vrai de toute science sociale».

contraire traquer les différences<sup>124</sup>, en dresser minutieusement «l'inventaire»<sup>125</sup> afin de rendre compte, en toute impartialité, de l'originalité de chaque système religieux et d'en mieux saisir le fonctionnement<sup>126</sup>. Les pratiques rituelles des Romains et des Osco-Ombriens devront être étudiées de l'intérieur, dans le champ social et culturel de chaque peuple, sans préjugé, en faisant abstraction de tout modèle, romain ou même chrétien<sup>127</sup>.

\* \* \*

Cette étude s'attachera à décrire en premier lieu les pratiques rituelles romaines, primauté qui ne leur est accordée qu'eu égard à leur relative richesse documentaire. Une peinture précise des cérémonies pratiquées, des gestes et des acteurs rituels<sup>128</sup> permettra de dégager les caractéristiques de la religion – publique et parfois privée – du temps de Scipion, et de déterminer si la Deuxième Guerre Punique a été une période d'évolution voire de décadence religieuse, comme de nombreux commentateurs l'ont affirmé. Une fois définies les structures religieuses romaines, les rites des peuples osco-ombriens pourront leur être confrontés, en tentant de détecter non seulement les homologies mais aussi et surtout les divergences afin de mettre en évidence leurs spécificités. Mais l'étude des pratiques rituelles en Italie centrale et méridionale au temps d'Hannibal s'avérerait incomplète si l'on ne s'efforçait enfin de scruter les premiers signes d'un éventuel processus d'unification religieuse de tous ces peuples sous les coups d'une «romanisation» et d'une «hellénisation»<sup>129</sup> grandissantes.

<sup>124</sup> Cf. Borgeaud (P.), 1986, p. 59-75.

<sup>125</sup> Pour reprendre le titre de Veyne (P.), 1976.

<sup>126</sup> Ce que Detienne (M.), 2000, p. 59 explique à merveille : « Comprendre plusieurs cultures comme elles se sont comprises elles-mêmes, puis les comprendre entre elles; reconnaître les différences construites, en les faisant jouer les unes en regard des autres ».

<sup>127</sup> Comme le souligne Detienne (M.), 1984, p. 9 : le christianisme « nous a imposé une manière insidieuse de penser la religion » et constitue un « obstacle épistémologique » à l'étude des religions antiques. Cf. aussi Boespflug (F.), Durand (F.), 1997, p. 16 : « Nous pratiquons tous un comparatisme implicite, du seul fait que nous utilisons très généralement une problématique et une terminologie empruntées au judéo-christianisme pour analyser des religions tout autres. [...] C'est là notre héritage; on ne peut pas le récuser, mais il est sans doute nécessaire de marquer sa distance avec lui ». Nombre d'études sur les Italiques ont de fait abusé d'une vision et d'une terminologie chrétiennes peu adéquates : ainsi, Devoto (G.), 1948, p. 20 interprète l'*erus* des Tables Eugubines comme une « comunione precristiana », et Pisani (V.), 1953, p. 92 n'hésite pas à comparer le rituel décrit par la Table d'Agnone à une « *via Crucis* »!

<sup>128</sup> Qui n'en restera pas à l'analyse des seules grandes « crises » trop souvent érigées en exemples représentatifs. Seule l'étude des pratiques rituelles quotidiennes permet de détecter les innovations éventuelles.

<sup>129</sup> Concepts de plus en plus contestés, cf. *infra* p. 263 n., 295-296.