

Premessa

Archéologie et religion: quand les espaces et la culture matérielle font le sens religieux

Les lieux de culte sont des espaces définis et modelés par les communautés comme des cadres adaptés aux interactions et à des expériences (individuelles et collectives) contrôlées avec le divin. À l'intérieur des enceintes sacrées, l'ordonnancement des espaces et des limites, la disposition des équipements et des images, l'organisation des décors comme le traitement des restes sacrificiels et des offrandes réalisaient et encadraient le langage religieux spécifique que chaque communauté construisait pour ses propres dieux, au cas par cas. Organisés pour les rassemblements, du groupe familial au groupe civique, les sanctuaires constituaient en outre des lieux de représentation de la construction historique des communautés. Ces particularités font des lieux de culte d'une part des observatoires privilégiés de l'évolution des communautés antiques, d'autre part des sites archéologiques de premier ordre pour comprendre et étudier les sociétés anciennes. D'une façon générale en effet, l'étude ou la fouille d'un lieu de culte ne renseigne pas seulement la question des pratiques religieuses, permettant également d'enquêter sur l'histoire des groupes humains qui fréquentent et gèrent les espaces dévolus à leurs dieux.

*Depuis quelques décennies, la multiplication des chantiers et le développement spectaculaire de l'archéologie et de ses méthodes ont modifié complètement notre perception de l'évolution et de l'organisation des lieux de culte de l'Antiquité. On note en particulier une multiplication des études sur les vestiges laissés par les aménagements et la pratique du culte (offrandes de tout type, ossements animaux), mais surtout un renouvellement et un enrichissement de nos questionnements appliqués à des témoignages particulièrement riches de signification (Comme en témoigne par exemple le récent *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, a cura di R. RAJA, J. RÜPKE Chichester 2015. Sur les témoignages religieux d'une ville romaine permettant l'écriture d'une histoire de la communauté locale, W. VAN ANDRINGA, *Quotidien des dieux et des hommes: la vie religieuse dans les cités du Vésuve à l'époque romaine*, Rome 2009).*

Ce renouvellement de la problématique des lieux de culte concerne bien des aspects, en particulier la pratique du culte à partir des vestiges rituels laissés dans les sanctuaires ou les images, les décors ou les équipements qui jouent un rôle important dans la construction et l'actualisa-

tion du culte et du cérémonial. Les enquêtes présentées dans ce volume qui touchent une grande variété d'espaces et de pratiques de toutes époques de l'Antiquité, publiques et privés, en sont une démonstration directe. D'autres questions tout aussi fondamentales intéressent l'histoire du sanctuaire, de sa fondation à son abandon ou à sa destruction. À quel moment est fondé un lieu de culte? Le moment correspond-il à une évolution particulière, politique, de la communauté gestionnaire du sanctuaire? Une autre série de problèmes concerne l'emplacement choisi pour l'installation de la divinité titulaire qui peut être un élément marquant du paysage ou un lieu de mémoire du groupe. On remarque que le contexte de la fondation a bien souvent un lien étroit avec la situation politique du moment comme le montre l'exemple bien reconnu des lieux de culte de Pompéi. La fondation des temples d'Athéna (dans le quartier des futurs théâtres) et d'Apollon sur la partie haute du site, évoquée dans cet ouvrage, correspond ainsi à la formation d'une ville implantée à l'embouchure de la rivière Sarno, en un lieu stratégique qui permettait le contrôle d'un axe économique vers les territoires de l'intérieur (W. VAN ANDRINGA, Pompéi. Mythologie et Histoire, Paris 2013; voir également Massimo Osanna dans ce volume). On peut ajouter que bien plus tard, la fondation des temples d'Auguste sur le forum et de Fortune Auguste, plus au nord, à l'emplacement d'un carrefour majeur de la ville, s'est inscrite dans le contexte de l'affirmation du principat augustéen et de son cortège de réformes politiques et sociales. Une investigation récente nous a permis de montrer que le temple pseudo-péripêtre corinthien édifié en l'honneur de Fortune Auguste aux frais de Marcus Tullius peu avant le tournant de l'ère était certes une manifestation de la pietas d'un membre de l'élite pompéienne, mais qu'un tel acte était surtout riche de significations, intervenant dans les cadres de relations de pouvoir et de situations sociales propres à une période de l'histoire de la ville. Le choix d'un carrefour majeur, la construction de l'aedes sur espace privé et de l'autel sur l'espace public de la rue, tout cela s'inscrivait dans un climat politique local particulier qui marquait un changement décisif dans la représentation du pouvoir impérial et municipal (Le temple et ses alentours ont été fouillés de 2008 à 2013. Une monographie présentant l'ensemble de la documentation – données archéologiques, architecture, inscriptions, éléments statuaires – est en préparation. Sur le sens d'une telle fondation, voir W. VAN ANDRINGA, 'M. Tullius... aedem Fortunae August(ae) solo et peq(unia) sua'. Private foundation and Public Cult in a Roman Colony, in Public and private in Ancient Mediterranean law and religion, a cura di C. ANDO, J. RÜPKE, Berlin-Münich-Boston 2015, 99-113).

Certes, de telles conclusions doivent beaucoup à un dossier épigraphique fourni, mais les éléments clés de la compréhension du dossier sont venus de l'archéologie, autrement dit de l'enregistrement de terrain (fouille et archéologie du bâti) et de l'analyse des données recueillies par un grand nombre de chercheurs, des architectes et spécialistes des matériaux aux archéologues travaillant à la lecture du terrain et à l'étude des artefacts et écofacts recueillis. Il est ainsi possible de restituer le paysage urbain avant la construction du temple, de montrer que

le carrefour présentait avant l'intervention de Marcus Tullius, l'aspect remarquable d'une petite place publique marquée par l'élargissement du *cardo*. C'est donc un espace en vue que recherchait l'évergète. De même, le chantier de construction a pu être daté précisément et caractérisé, montrant les partis pris économiques et religieux dans la construction d'une architecture particulière dans le sens où elle était destinée à loger une divinité. Enfin, l'histoire du monument et de ses annexes peut être précisée jusqu'aux destructions du tremblement de terre de 62 et la fin de la ville en 79 d.C., montrant que le culte fut maintenu jusqu'à la fin. Le choix du terrain, le contexte politique et social, le chantier de construction et l'évolution du culte : l'étude et la fouille du sanctuaire ont livré une multitude d'informations, d'ordres très divers, qui sont venues enrichir la discussion sur la fondation d'un culte dans le contexte d'une colonie romaine. Certes, on peut penser que la méthode archéologique mise en œuvre est la même que pour tout type de site, mais il reste une particularité essentielle qui tient à la nature des vestiges découverts. On parle bien de données ayant trait à la pratique religieuse et à un édifice construit pour les dieux, données qui ont nécessairement une implication sur les stratégies de terrain ou analytiques mises en œuvre.

Si la fondation d'un lieu de culte est riche de significations, l'évolution de celui-ci et son développement n'en sont pas moins porteurs de sens sur les mutations des cultes et de la communauté gestionnaire du sanctuaire. Si l'on reste à Pompéi, la monumentalisation extraordinaire du temple de Vénus au II^e siècle a.C. pose évidemment question, de même que l'établissement d'un nouvel autel dans la cour du sanctuaire ancestral d'Apollon peu après la fondation de la colonie romaine. Clairement, dans ces deux exemples, l'évolution du culte est précisément retranscrite par une reformulation des espaces et des pratiques : comment ne pas imaginer en effet que la fondation d'un nouvel autel par les autorités municipales ou la reformulation drastique des espaces dans le temple de Vénus n'a pas eu un impact sur les sacrifices et les cérémonies célébrés dans l'enceinte de ces deux vieux temples ancestraux des Pompéiens ? (Sur la mutation des espaces restituée par l'emprise des autels, voir le récent *Römische Weihealtäre im Kontext. Internationale Tagung in Köln vom 3. bis zum 5. Dezember 2009 'Weihealtäre in Tempeln und Heiligtümern'*, a cura di A. W. BUSCH, A. SCHÄFER, Friedberg 2014, 107-120. Sur le temple de Vénus, E. CURTI, *Spazio sacro e politico nella Pompei preromana*, in *Verso la città. Forme insediative in Lucania e nel mondo italico fra IV e III sec. a.C.* Atti delle Giornate di Studio, Venosa, 13-14 maggio 2006, a cura di M. OSANNA, Venosa 2009, 497-511).

Sans oublier l'implication de la construction dans le centre urbain d'un *macellum* sur la gestion de la viande du sacrifice, si l'on accepte bien entendu que ce type d'édifice, présent dans toutes les villes romaines, jouait un rôle central dans la vente et la distribution des chairs issues des sacrifices (Même si bien entendu, le *macellum* n'avait pas cette seule fonction. À Pompéi, le marché est daté de la fin du II^e siècle a.C., mais sur des données anciennes qui nécessiteraient

d'être réévaluées. Voir W. VAN ANDRINGA 2007, Sacrifices, marché de la viande et pratiques alimentaires dans les cités du monde romain, «Food and History» 5/1, 11-15).

Dans les provinces occidentales de l'Empire romain, une étape importante fut sans doute la monumentalisation des lieux de culte, opérée à des dates variables suivant les cités, disons entre Auguste et la fin du I siècle d.C., qui indique que les sanctuaires sont alors conçus comme des éléments essentiels de l'espace organisé de la cité, dans le contexte précis d'une gestion municipale des cultes, désormais généralisée à l'Empire.

Quel sens donner à la restauration et à l'agrandissement des temples et de leur environnement immédiat? Restaurait-on simplement pour stopper l'usure et l'érosion des bâtiments? À moins de comprendre la reprise d'un sanctuaire comme une intervention déterminante dans l'évolution d'un culte et/ou de la communauté gestionnaire. Alors que les textes permettent rarement de cerner la mutation d'un culte, les transformations enregistrées dans les sanctuaires et évidemment à la portée d'un repérage archéologique constituent un témoignage précieux de l'histoire des cultes, qu'il convient nécessairement de comprendre et d'interpréter. La documentation textuelle apporte parfois la preuve que des cultes pouvaient tomber en désuétude, c'est du moins ce qu'Auguste veut nous faire croire lorsqu'il fait restaurer certains autels ou temples de Rome qui, selon lui, n'étaient plus fréquentés. Sur cette question, un objectif des années à venir sera de mesurer l'intensité des rites et la fréquentation des sanctuaires à partir des vestiges laissés sur les sols ou dans les remblais. Ainsi, à partir de sondages limités implantés dans le temple de S. Abbondio consacré à Liber/Loufir, toujours à Pompéi, le matériel archéologique découvert dans les couches a permis de mettre en évidence une période d'activité religieuse, de la fondation du temple vers 250 a.C. à 150 a.C. (T. CREISSEN, W. VAN ANDRINGA 2013, Archéologie et religion: le sanctuaire dionysiaque de S. Abbondio à Pompéi. De l'analyse stratigraphique au culte de Loufir-Liber. Hypothèse de lecture, «MEFRA» 125/1, 11-36). En revanche, après cette date, on a pu noter une absence remarquable de matériel avant la période augustéenne bien représentée dans les niveaux d'occupation. De même peut-on s'interroger sur le caractère très discret des restes carpologiques piégés dans les sols autour de l'autel, cela malgré le tamisage systématique des sédiments à maille fine. Un autel ardent laisse forcément des traces dans des sols en terre. Certes, on doit rester prudent devant de tels constats archéologiques qui reposent sur l'absence de témoignage mais qui ont néanmoins le mérite de questionner des domaines, cérémoniels, autrefois seulement documentés par l'iconographie ou la documentation textuelle. Le matériel récolté dans les niveaux d'occupation ou d'abandon permet de la même façon de documenter la fin des sanctuaires. C'est là un domaine qu'il s'agit également de réévaluer tant l'analyse archéologique est restée centrée sur l'idée d'un lente déchéance des lieux de culte au IV siècle, sous le coup des lois antipaïennes. Le débat se cristallise en effet souvent sur les monnaies découvertes qui montrent certes une fréquentation des lieux de culte (mais de quel ordre?), qui occulte toutefois l'essentiel: que faisait-on dans les sanctuaires?

Continuait-on de sacrifier? Selon la même fréquence? Que sont devenus au IV^e siècle les grands sacrifices publics, sachant et c'est un constat quasi général, que les sanctuaires païens n'étaient guère plus restaurés, du moins dans la plupart des provinces? On le voit, il est nécessaire de se focaliser sur le «faire» à cette époque et donc de reprendre la documentation archéologique de manière à caractériser aussi précisément que possible les pratiques et leur évolution dans une période qui connaissait un autre polythéisme que celui de l'époque haute-impériale (Ces questions sont posées dans un ouvrage récent, La fin des dieux. Les lieux de culte du polythéisme dans la pratique religieuse du III^e au V^e siècle apr. J.-C. (Gaules et provinces occidentales), a cura di W. VAN ANDRINGA, «Gallia», 71/1, 2014).

En somme, cette question de la mise en évidence des pratiques prend tout son sens dans le cadre d'une religion définie par l'orthopraxie, fondée sur l'accomplissement d'actions, de gestes ou de prescriptions qu'il s'agit de restituer sur des bases matérielles. L'enregistrement de terrain est alors fondamental, tout aussi fondamental que ne le sont les études de spécialistes sur le matériel archéologique. Il s'agit d'observer, de décrire et d'analyser des chaînes opératoires à partir de matériel épars ou mis au rebut, ici des os animaux qui permettent d'examiner la nature des sacrifices célébrés, là des dynamiques de dépositions qui autorisent la reconnaissance de fosses dans lesquelles des vestiges cérémoniels ont été enfouis rituellement (Sur ce point, voir les exemples développés dans le récent Rituelle Deponierungen in Heiligtümern der hellenistisch-römischen Welt. Internationale Tagung Mainz 28.-30. April 2008, a cura di A. SCHÄFER, M. WITTEYER, Mainz 2013, également le dossier remarquablement exploité par M. GROOT, Excavations in Tiel-Passewaaij. Animals in Ritual and Economy in a Roman Frontier Community, Amsterdam 2008). Admettons-le, ce processus analytique qui demande une étroite imbrication d'un enregistrement stratigraphique rigoureux, de l'organisation des prélèvements et de l'analyse des artefacts et écofacts, n'en est encore qu'aux balbutiements. Sans doute parce que de tels protocoles sont lourds et que les phases de terrain sont courtes et soumises à des contraintes multiples, notamment financières. Pourtant, l'enjeu n'est pas mince. Comme l'indique Pierre Lemonnier (P. LEMONNIER, Faire penser. Une dimension maltraitée des objets, in L'archéologie comme discipline?, a cura di P. BOISSINOT, Seuil 2011, 71-86), l'objectif est de saisir tout ce qui se niche dans le «faire» des religions antiques. On cherche alors deux choses: d'une part les aménagements qui servent de cadre ou de support aux rituels; d'autre part tout type de vestiges impliqués dans les rituels, évidemment pas les seuls os d'animaux, mais aussi les restes des offrandes conservés généralement par carbonisation (fruits, céréales, pain, etc.), plus rarement par minéralisation, ainsi que les objets utilisés lors du sacrifice, flacons à parfum, gobelets pour les libations, vases pour les préparations, etc. De quoi a-t-on besoin alors lorsqu'on cherche des témoignages cérémoniels? D'abord de contextes bien caractérisés, d'aménagements identifiables, autel, foyer, bassin, etc. Ensuite de la présence de vestiges rituels étudiés dans leur contexte stratigraphique et taphonomique.

Dans la fouille de la nécropole de Porta Nocera à Pompéi, c'est le relevé spatial et stratigraphique des fragments dans les tombes et sur les niveaux de sol qui a permis de restituer certains gestes (W. VAN ANDRINGA et alii, Mourir à Pompéi: fouille d'un quartier funéraire de la nécropole romaine de Porta Nocera (2003-2007), I-II, Rome 2013, 687-696 (aire 210); la méthode est explicitée aux pages XIX-XX et 1-37). L'étude des fragments d'une lampe complète dispersés sur les restes d'une aire de crémation a d'abord montré que la lampe avait été allumée près du bûcher: celle-ci portait en effet des traces de chauffe sur l'un des côtés de l'objet (Pour l'étude des lampes, C. MALAGOLI, Lumières de la vie, ténèbres de la mort. Formes et usages des lampes à huile, ibidem, 1132). Le fait qu'elle ait été cassée volontairement sur les résidus de crémation alors que les os du défunt avaient déjà été transférés dans l'urne nous renseigne sur un rituel intervenu à la fin de la collecte des os: le geste concluait visiblement la phase des funérailles avant la mise en terre, marquant ainsi un jalon essentiel de la séquence rituelle. La découverte de fragments de lampe à huile dans d'autres contextes, à l'intérieur des tombes et sur les niveaux de sol des enclos indique d'autres gestes ou la répétition du même geste, complétant ainsi la description des séquences qui constituaient le «faire». Ainsi, du domicile du défunt à l'utilisation de la lampe pendant les funérailles jusqu'à la mise en terre des restes du défunt et les cérémonies de commémoration, il est possible de restituer l'histoire de la lampe et de son utilisation à des fins rituelles. On parle ici d'une véritable archéologie du geste qui nous amène au cœur de l'expérience religieuse des individus. Sans d'ailleurs qu'il soit nécessaire de rechercher un sens précis à chaque geste. Les objets constituent eux-mêmes une partie intégrante du sensitif, de l'expérience et de l'émotion véhiculés dans le cadre d'une séquence rituelle. Lorsque Nicole Boivin questionne les habitants du village de Balathal en Inde sur le sens des rituels domestiques, elle obtient une liste d'aliments et d'objets utilisés dans la conduite des rituels (N. BOIVIN, Material Cultures, Material Minds. The Impact of things on Human Thought, Society, and Evolution, Cambridge 2008, 8-9). «These kinds of answers, note-t-elle, suggest that, for the people living in the houses and conducting the rituals, there is no abstract meaning behind specific practices, or at the very least, there is not abstract meaning behind every aspect of practice». L'espace du rituel, les objets, les offrandes, dans une certaine mesure, participent à la construction du sens religieux. Un tel constat est susceptible de placer l'analyse archéologique, l'objet et son contexte archéologique, au même niveau que les textes. L'archéologie des religions a de toute évidence de beaux jours devant elle.

William Van Andringa