

## INTRODUCTION

### Penser la religion des marges

Bassir AMIRI  
Université de Bourgogne–Franche-Comté (ISTA EA 4011)  
bassir.amiri@univ-fcomte.fr

Les thèmes et la problématique abordés durant les deux journées du colloque dont nous livrons ici les actes se situent au croisement de recherches portant sur la religion des Romains et sur les phénomènes de marginalité dans le monde romain occidental. L'objectif du colloque concernait la pratique et les expériences religieuses de ceux qui, en raison de leur statut et de leurs choix, sont exposés à des phénomènes d'exclusion ; sur cette base, il s'agissait aussi d'interroger la place qu'ils occupent dans les faits religieux de la cité. La marginalité est définie par l'écart de certains individus avec les normes dominantes, que cette situation ou posture soit volontaire ou subie. Depuis les années 1990 et le développement du concept « d'exclusion sociale », il est admis qu'il existe des centres et des marges. Néanmoins, non seulement les frontières entre les espaces sociaux sont poreuses, mais les trajectoires d'affiliation et de « désaffiliation » sont multiples. De fait, le cadre juridique est souvent la première voie pour accéder à la définition de ces individus, dont la perception est souvent figée par ce constat initial. La réalité des pratiques, attestées par les sources littéraires, iconographiques et épigraphiques notamment, invite cependant à accorder plus de souplesse aux modèles de stratification sociale de la société romaine issus des travaux de Géza Alföldy (1991). C'est le propre des phénomènes religieux que de montrer à quel point les individus, même définis par des statuts juridiques, entrent sans cesse en interaction avec l'*espace social*. Un tel parti pris a l'avantage d'éviter d'entrer trop vite dans un discours reposant sur une logique d'exclusion, s'agissant de ceux que l'on place volontiers à la marge, parce qu'ils ne sont pas citoyens.

Définir ce qu'on entend par « marges de la religion » constitue un préalable nécessaire. Que faut-il comprendre lorsque l'on déclare pudiquement que certains individus ou certains groupes se situent « à la marge » de la religion officielle, traditionnelle ou encore civique ? Dans l'introduction de sa communication, Christian Stein rappelle la double définition issue des sciences sociales s'agissant du concept de marginalité : à la marginalité spatiale (un acteur se trouve loin du centre) s'ajoute également une marginalité sociale (l'acteur se situe loin de la norme admise)<sup>1</sup> pour insister à juste titre sur l'intérêt principal du concept : l'individu désigné comme marginal n'est certes pas bien intégré à son système de référence, ce qui lui vaut d'être le plus souvent mal perçu, méprisé ou ignoré, mais enfin il en fait encore partie. C'est cet interstice que l'on se propose d'explorer pour mettre en valeur les ponts incessants qui se créent entre les différents espaces communautaires à l'occasion des cérémonies religieuses et des actes culturels et, ce faisant, pour réévaluer la portée des gestes accomplis par ceux dont la situation leur refuse *a priori* un rôle de premier plan. Dans le cadre de la société grecque, Pierre Vidal-Naquet et Jean-Pierre Vernant avaient beaucoup contribué à introduire ces notions de marges, de confins et limites pour analyser notamment la religion. Pour autant, on rejoindra les conclusions de François de Polignac, lorsqu'il écrit que « d'outils opératoires qu'ils étaient au départ, les concepts de confins, de limite, finissent par devenir des catégories descriptives dont la validité n'est plus testée, et qu'en passant ainsi de l'expérimentation à l'ontologie, elles facilitent la confusion avec d'autres notions proches mais non équivalentes comme celle de passage et de frontière. Il convient donc de réexaminer des situations fréquemment qualifiées de marginales tant du point de vue des représentations et pratiques religieuses que d'un point de vue plus largement anthropologique, de s'interroger sur la façon dont diverses formes de centralité peuvent coexister, sur la manière dont un espace est construit comme marge, ou comme limite, par les rites<sup>2</sup>. »

Interroger la marge revient, bien évidemment, à poser une définition de ce qu'est la norme ou le centre. Nous n'entrerons pas dans le détail du débat qui oppose les tenants de la *polis religion* aux partisans de la religion de l'individu. Tel n'est pas l'objet de notre propos. Les communications de ce colloque ont essentiellement travaillé sur les témoignages littéraires, mais surtout épigraphiques, qui nous invitent à observer tout particulièrement les traces de l'investissement des individus dans la religion de la cité et notamment dans ses manifestations officielles : Darja Šterbenc Erker traite des

---

<sup>1</sup> Bailly 1986.

<sup>2</sup> Polignac 2008.

Jeux séculaires, Ludivine Beaurin ainsi que Françoise Van Haeperen étudient l'accès des femmes et des affranchis à certaines prêtrises, Bassir Amiri évoque la question de la participation des esclaves aux sacrifices. Mais chacun d'entre eux, à leur manière, souligne, à la suite de Paul Veyne<sup>3</sup>, qu'il existe bien des manières et des degrés de croire et partant de faire, c'est-à-dire, d'investir une posture religieuse, et ce faisant « autant de programmes de vérité », selon l'expression de Jean-Marie Pailler<sup>4</sup>, qui trouve une résonance manifeste, lorsqu'on envisage le point de vue respectif des païens et des chrétiens, comme le font Christian Stein, Baudouin Decharneux et Marcello Ghetta. Dans tous les cas, la norme religieuse prend la forme des cultes qui lient ensemble les individus à partir de la stricte observance du rituel. Le colloque organisé à Lyon en décembre 2007 sur « la norme religieuse dans l'Antiquité » a permis de poser la question de ce que pouvait être la norme pour une religion sans dogme ni révélation et de répondre en définissant la norme comme la stricte observance du rituel dans le cadre général des principes qui font qu'une conduite religieuse correspond au *mos maiorum*<sup>5</sup>. Si la norme peut rendre compte de la plupart des comportements des Romains, y compris nous conduire à percevoir les incompréhensions entre les chrétiens et les tenants de la religion ancestrale, il n'en reste pas moins qu'elle a su produire un discours écrit ou visuel de nature à donner l'illusion, encore plus forte à nos yeux de modernes, qu'il existait des participants naturels et attendus au geste religieux, tandis que d'autres devaient à jamais être rejetés dans les marges, non tant exclus que secondaires, mineurs et finalement invisibles. On rejoint ici les remarques que formulait R. Gordon sur la question des représentations et des classifications d'une société donnée<sup>6</sup> : l'historien concluait en faveur d'une éducation du regard, qui conduit chacun à voir ce qu'il veut bien voir, en l'occurrence ce qu'on lui a appris ou ce qu'on l'autorise à voir. S'agissant des esclaves, des femmes et même des affranchis, la présence, quoiqu'incontestable durant les cérémonies et même figurée sur les bas-reliefs, serait, aux yeux des spectateurs de l'Antiquité familiers d'un certain ordre social, équivalente à une absence : les yeux ne voient que ce qu'ils ont l'habitude de considérer comme digne d'observation et d'attention. Nous serions de ce fait confrontés à une présence bien réelle dans la sphère religieuse, même si elle intervient à des degrés divers et souvent moindres quantitativement et qualitativement, mais qui ne signifierait rien d'autre aux yeux du

---

<sup>3</sup> Veyne 1983.

<sup>4</sup> Pailler 2005.

<sup>5</sup> Cabouret, Charles-Laforge 2011.

<sup>6</sup> Gordon 1996, p. 24.

spectateur qu'une inexistence ou sur laquelle, comme pour les femmes et les affranchis, on détourne volontiers le regard. J. Andreau et R. Descat, dans un chapitre intitulé « Religion, politique, administration : un jeu d'inclusion et d'exclusion » posent la question en ces termes, bien représentatifs de l'embarras dans lequel l'historien se trouve lorsqu'il est par exemple question de définir la place de l'esclave dans la vie communautaire, où le fait religieux revêt une si grande importance : « Quelle place les esclaves occupaient-ils dans les activités les plus collectives et les plus "citoyennes" de la cité et de l'Empire : la religion, la guerre, l'administration et la politique ? Autant de domaines desquels les esclaves sont par définition exclus, mais où, malgré cela, ils occupent une place. La plupart du temps, cette place se situe dans les marges, entre les lignes ; bien qu'illustrative du jeu compliqué qui s'est instauré entre inclusion et exclusion, elle tend à s'accroître dans les situations exceptionnelles, quand les esclaves font montre de leur efficacité et de leur fidélité. Elle dépend non de la loi mais de la confiance qui s'établit ou non dans la vie quotidienne<sup>7</sup>. » En dépit de la difficulté que peut représenter toute tentative de classification définitive, parler de groupes marginaux par rapport à une norme fixée n'a pas beaucoup de sens et représente bien souvent une facilité de langage puisque, pour tous les individus mentionnés ci-dessus, il s'agit bien de s'investir dans le cadre de cérémonies adoucies par la norme. La notion de marginalité religieuse est encore une fois mise à mal, à partir du moment où l'on évoque les femmes, les esclaves et les affranchis, dont les situations sont si peu homogènes. De quelles femmes, de quels esclaves, de quels affranchis parle-t-on en effet ? Car, à Rome, aussi bien que dans les provinces, le statut social de chacun leur ouvre parfois des perspectives d'action religieuse autant que de visibilité qui invitent à nuancer sérieusement la position marginale à laquelle ils semblaient *a priori* être voués en raison de leur appartenance à tel ou tel groupe juridique<sup>8</sup>. Ce faisant, loin d'être isolés sur le plan relationnel, certains de ces individus doivent ainsi être replacés au cœur des processus d'interactions.

C'est donc l'objet de ce colloque que d'ouvrir des pistes de réflexion qui dépassent les représentations figées des individus pour les penser non comme partie prenante d'un ensemble isolé et solitaire en marge totale de la société, mais comme des individus susceptibles de participer à la vie religieuse des communautés au sein de la cité. Il sera dès lors possible de commencer à définir la nature de leur expérience et de leur activité

---

<sup>7</sup> Andreau, Descat 2009.

<sup>8</sup> De ce point de vue, on rejettera par prudence les considérations générales trop souvent inspirées par des orientations idéologiques, dont on trouve maints exemples dans le traitement qui a pu être fait par exemple de la situation de l'esclave : théorie de l'Untermensch d'une part, thèses marxistes d'autre part sous l'influence par exemple d'ouvrages tels que celui de Staerman 1961.

religieuses. Entre le projet à l'origine des rencontres des 27 et 28 novembre 2015 et la réalité des communications, il y a bien évidemment des aspects qui n'ont pu être traités : l'ouvrage se tait notamment sur les situations, très différentes mais intéressantes de près notre problématique, des enfants, des *incolae* ou encore des pérégrins, à la marge à Rome, en Italie et dans les colonies romaines, mais susceptibles, comme dans les Trois Gaules, de constituer l'essentiel de la population voire de faire partie de l'élite dirigeante. Ce sont là autant de pistes qui restent à explorer et pourront permettre de compléter ou de nuancer certaines de nos conclusions. Pour l'heure, le volume présente des contributions qui éclairent principalement la participation des femmes, des esclaves, des affranchis et des dévots de cultes dits étrangers.

La problématique sur laquelle se fonde ce colloque part donc du constat que, pour une large partie de la population de la cité, la pratique religieuse est une pratique encadrée selon la situation sociale et juridique des individus, dont les interventions sont circonscrites dans des sphères communautaires bien spécifiées et selon le statut juridique des cités où ils résident. Faut-il pour autant en déduire qu'ils sont pour l'essentiel exclus des pratiques religieuses ? L'exemple des femmes est à cet égard bien révélateur, comme le rappellent les propos tenus par Jean-Marie Pailler : « Aucune femme, à Rome, ne prend la moindre décision en matière religieuse. Toutefois, sans son intervention, sans sa présence efficace, certaines formes au moins du sacré nécessaires à la bonne marche de la cité se trouvent dans l'incapacité de prendre corps. C'est un premier aspect qui fait apparaître ces exclues du pouvoir comme des éléments subordonnés, mais irremplaçables, et indispensables à la bonne marche du "système"<sup>9</sup>. » On pense aussi dans ce cadre aux réflexions développées par Olivier de Cazanove<sup>10</sup> ou encore par John Scheid en 1991 dans une contribution à l'*Histoire des femmes en Occident*, intitulée justement : « D'indispensables "étrangères". Les rôles religieux des femmes à Rome ». La communication présentée dans ce volume par Darja Šterbenc Erker met l'accent sur l'importance des activités religieuses des matrones pour le peuple romain au terme de 15 années, durant lesquelles la question de la marginalité féminine n'a cessé d'être nuancée. Ludivine Beaurin, quant à elle, déconstruit le stéréotype selon lequel le culte isiaque serait essentiellement féminin tout en montrant en quoi il offre aux femmes romaines « des alternatives individuelles leur permettant d'enrichir non seulement leur vie religieuse mais aussi leur existence sociale ». Cette nouvelle manière d'approcher la situation religieuse des femmes invite à élargir la réflexion à tous ceux

---

<sup>9</sup> Pailler 1995.

<sup>10</sup> Cazanove 1987.

que l'on a souvent l'habitude de ranger dans des catégories qui les associent d'emblée à l'exclusion, à la marginalisation et à l'insignifiance, notamment en matière religieuse, décourageant parfois toute velléité d'étude et les renvoyant à une transparence bien peu en rapport avec leur présence ou leur engagement effectifs dans les affaires religieuses.

La perspective comparatiste constitue une approche fondamentale du colloque avec la volonté de ne pas se focaliser uniquement sur Rome et sur le paganisme afin d'ouvrir des axes de réflexion et de comparaison s'agissant des phénomènes religieux et des pratiques. Les interventions s'organisent donc autour de trois grands axes. Le premier abordera certaines pratiques dites marginales, notamment dans le cadre des cultes autrefois appelés orientaux. On est aujourd'hui revenu de ces conceptions. L'introduction historiographique de la réédition des « Religions orientales » de Franz Cumont rédigée par Corinne Bonnet et Françoise Van Haepere<sup>11</sup> a montré comment s'était organisée la critique de cette notion. De la même manière, la communication de Christoph Auffarth en 2007<sup>12</sup> a permis de souligner que l'on s'intéresse dorénavant à la manière dont se sont créés des ponts entre ces religions dites orientales et les autres flux religieux du monde romain. C'est dans ce contexte que doivent être replacées les communications d'Yves Lehmann, d'Alessandra Rolle et de Gérard Freyburger. Les deux dernières interventions proposent en particulier de montrer les enjeux de la dérision, de la critique parfois, des pratiques ou des cultes étrangers au fonctionnement traditionnel romain. Ce sont souvent des considérations extérieures à la religion qui fondent le rejet, bien plus que la définition de groupes marginaux en eux-mêmes, ce qui est encore une fois une manière de plaider la cause des interactions qui se créent entre les groupes au sein de la société, plutôt que de considérer chaque communauté juridique ou religieuse comme définitivement hermétique. Dans un deuxième temps, les communications de Françoise Van Haepere, Bassir Amiri et Andrea Binsfeld interrogent l'impact du statut juridique sur les expériences religieuses vécues à l'occasion de communications sur les affranchis, les esclaves et les femmes, trois types d'individus, dont le statut a souvent conduit à minimiser la portée sinon l'existence de leur participation religieuse. Comme pour les femmes, cet interstice existe par exemple pour les esclaves, dont sociologues et ethnologues évoquent volontiers la « mort sociale » comme caractéristique première<sup>13</sup>. Et pourtant, comme le souligne Andrea Binsfeld, ce concept ne résiste pas aux faits, et notamment à l'implication

<sup>11</sup> Bonnet, Van Haepere 2006, p. xxiii-xliv.

<sup>12</sup> Auffarth 2007.

<sup>13</sup> Voir par exemple Patterson 1982.

effective des esclaves dans des tâches économiques, administratives, éducatives et artistiques qu’auraient pu assumer sans déroger des hommes libres. Preuve des différents degrés d’intégration accessibles aux esclaves, ces activités nous invitent ainsi à nuancer les formules habituellement réservées aux esclaves, que l’on veut souvent voir, par réflexe ou par idéologie, à la marge de la société. Même les tenants de la mort sociale de l’esclave, comme Patterson, admettent que la religion romaine possédait une dimension intégrative – il cite le culte des Lares au sein de la *domus* – plus importante que dans d’autres cultures. Un dernier ensemble traite de l’évolution du concept de marginalité religieuse au moment où le christianisme s’enracine dans la société romaine, avec pour objectif de prendre en compte « la persistance dans le temps des phénomènes de réélaboration des espaces “marginiaux” et des rites qui leur [sont] associés<sup>14</sup>. »

---

<sup>14</sup> Polignac 2008.

## Bibliographie

- Alföldy G. (1991), *Histoire sociale de Rome*, Paris.
- Andreau J., Descat R. (2009), *Esclave en Grèce et à Rome*, Paris.
- Auffarth C. (2007), « *Religio migrans* : Die “orientalischen Religionen” im Kontext antiker Religionen. Ein theoretisches Modell », dans C. Bonnet, S. Ribichini, D. Steuernagel (éds), *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico: modalità di diffusione e processi di interferenza, Actes de colloque (Côme, mai 2006)*, Pisa, p. 333-356.
- Bailly A. (1986), « L'émergence du concept de marginalité : sa pertinence géographique », dans *Marginalité sociale, marginalité spatiale*, Paris.
- Bonnet C., Van Haeperen F. (2006), « Introduction historiographique », dans C. Bonnet, F. Van Haeperen (éds), B. Toune, Fr. Cumont (collab.), *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Torino (*Bibliotheca Cumontiana. Scripta Maiora*, 1), p. lxxiv.
- Cabouret B., Charles-Laforge M.-O. (2011), *La norme religieuse dans l'Antiquité. Actes du colloque organisé les 14 et 15 décembre 2007*, Paris.
- Cazanove O. de (1987), « Exesto ? L'incapacité sacrificielle des femmes à Rome », *Phoenix*, 41, p. 159-174.
- Gordon R. (1996), *Image and Value in the Graeco-Roman World. Studies in Mithraism and Religious Art*, London.
- Patterson O. (1982), *Slavery and Social Death*, Cambridge-London.
- Polignac F. de (2008), « Religions et institutions en Grèce ancienne », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE)*, 115, p. 167-170.
- Staerman E. M. (1961), *La morale et la religion des opprimés de l'Empire romain*, Moscou.
- Paillet J.-M. (1995), « Marginales et exemplaires. Remarques sur quelques aspects du rôle religieux des femmes dans la Rome républicaine », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 2, p. 41-60 (en ligne le 1<sup>er</sup> janvier 2005, consulté le 10 mai 2016 [URL : <http://clio.revues.org/487>]).
- Veyne P. (1983), *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris.