

Entrevista com Maria Cecilia D'Ercole: contatos culturais, formas de devoção e cultura material no mundo greco-romano*

Entretien avec Maria Cecilia D'Ercole: contacts culturels, formes de dévotion et culture matérielle dans le monde gréco-romain

Maria Cecilia D'Ercole, nourrie de la double tradition scientifique italienne et française, est une historienne de l'Antiquité diplômée à l'Université de Paris I, en Habilitation à diriger des recherches (2007). Actuellement, elle est directrice d'études à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS). Ses travaux portent se fondent sur la notion d' "échanges" économiques et culturels dans la Méditerranée antique, un concept décisif à mon sens pour appréhender l'ensemble des sociétés anciennes dans leurs développements, articulations et interactions. Ses principales publications ont porté sur les aspects de la propagande politique et religieuse liée à la colonisation latine républicaine (*La stipe votiva del Belvedere a Lucera*, Rome 1990), sur les espaces du commerce dans l'Adriatique ancienne (*Importuosa Italiae litora. Paysage et échanges dans l'Adriatique méridionale archaïque*, Naples 2002), sur le commerce et le travail de l'ambre entre la Méditerranée et l'Europe baltique (*Ambres gravés du département des Monnaies, Médailles et Antiques*, BnF, Paris 2008).

1. Ludimila Caliman Campos: Nous observons aujourd'hui la globalisation continue de la planète, même si elle ne constitue pas un processus uniforme. Cela donne une nouvelle projection de contacts culturels et permet de réduire considérablement les frontières, en renforçant le dialogue interculturel et les échanges des informations. Nous observons aussi que les échanges et les migrations deviennent de plus en plus fréquentes. Selon votre opinion, ce contexte a apporté un coup de rénovation dans le domaine des études culturelles?

Maria Cecilia D'Ercole: En effet, la vision de l'Antiquité a été profondément modifiée par l'expérience contemporaine d'un monde où les distances se rapprochent et les voyages se multiplient. Même si rien ne garantit que ce processus soit à sens unique (que l'on pense aux parties du monde qui se re-ferment aujourd'hui à la mobilité externe), il est

* Entrevista concedida a Ludimila Caliman Campos em 4 de março de 2015.

indéniable que la conjoncture présente a eu un impact sur l'étude des sociétés anciennes. Un bon exemple de ces nouvelles perspectives scientifiques est l'attention portée à la notion de mobilité économique, sociale et culturelle, individuelle et collective, qui a inspiré plusieurs études consacrées aux mondes grec et romain. La colonisation grecque, qui a comporté l'installation de plusieurs communautés helléniques en Méditerranée, entre les VIIIe et Ve siècles av.J.-C. peut être vue comme un grand phénomène de mobilité (l'abandon de la métropole) suivi par un phénomène d'enracinement durable (la fondation de la nouvelle cité). C'est pourquoi, j'ai récemment décrit la colonisation grecque comme une sorte d'*essaimage* (*Histoires méditerranéennes*, Arles 2012): ce terme me paraît tout particulièrement adapté à décrire ces formes de déplacements fragmentés (car elles dépendent de chaque cité) mais tout de même réglémentés du point de vue institutionnel, qui produisent des mouvements de grande ampleur mais visent à la création de communautés autonomes dans les nouvelles terres. D'autres phénomènes de mobilité concernent certaines figures professionnelles caractérisées par des savoirs spécialisés, donc rares: il s'agit notamment, dans le monde grec aussi bien que romain, des médecins, des sculpteurs, des architectes, que déjà les cités grecques, puis les cours hellénistiques de Syrie et d'Égypte rivalisent parfois pour attirer. A Rome aussi, les médecins réputés sont souvent des étrangers, d'origine grecque par exemple, et peuvent rentrer dans une relation de proximité avec l'empereur, comme ce fut le cas pour le médecin d'Auguste, Antonius Musa, qui reçut beaucoup de privilèges malgré son statut d'affranchi (Suétone). Il y a aussi d'autres formes de déplacements qui engendrent des phénomènes sociaux et des récits historiques: il s'agit, par exemple, des voyages officiels des empereurs romains, qui sont à l'origine de procédures rituelles et fondent les légendes des lieux et les mémoires collectives.

2. Certains auteurs soutiennent qu'il y a eu des périodes où de nombreuses régions ont connu, en quelque sorte, une "mondialisation" et que cela s'est arrivé non seulement aujourd'hui mais aussi dans l'antiquité. L'Empire romain, par exemple, au cours de son expansion, a incorporé et remodelé des pratiques, des valeurs, des idées, des langues et aussi la dévotion de beaucoup de gens et les lieux. D'autre part, avec Constantine, de nombreux empereurs ont employé le christianisme comme une stratégie d'unification politique. Dans ce sens, quelles sont les similitudes que nous pouvons identifier entre l'Antiquité et le temps présent dans le cadre des études culturelles et religieuses?

R: Votre question aborde plusieurs sujets importants, je essaierai d'y répondre brièvement. En premier lieu, la question, en soi même immense, de la "mondialisation" ancienne: a-t-

elle existé? Si oui, depuis quelle époque et sous quelle forme? On peut affirmer à mon sens, qu'il y a des phénomènes unificateurs sur une très vaste échelle. Prenons l'engouement pour le vin. La circulation du vin est, depuis la protohistoire, un facteur de contacts à la fois économiques et culturels, qui interagit largement avec le processus de la hiérarchisation sociale, dans plusieurs sociétés méditerranéennes (italiques, ibériques) et continentales (illyriennes, celtes). Entre les VI^e et Ve siècles, la disponibilité de cette boisson, surtout lorsqu'elle est importée, est l'un des piliers des codes aristocratiques, depuis les Balkans jusqu'à l'Europe celte, en passant par l'Etrurie. Il y a donc une portée "internationale" de ce phénomène déjà dans les sociétés archaïques, au-delà des déclinaisons locales qui ont pourtant continué d'exister. Un tel phénomène de circulation qui est économique mais aussi culturel et social, continue et s'amplifie à l'époque romaine républicaine et impériale; des navires chargés de milliers d'amphores sillonnent les mers, en dépit du fait que le vin soit désormais produit presque partout. C'est évident que la demande concerne aussi la qualité de la boisson importée, dont on connaît les échelles de valeurs établies par les auteurs anciens (ex. Pline) et souvent affichées sur les amphores elles mêmes, par les écritures peintes ou incisées (vin moelleux, vin vieux).

Un autre cas qui pourrait se rapprocher d'une sorte de mondialisation concerne le commerce d'épices, de tissus, d'ivoire, de perles, noué à l'époque hellénistique et intensifié à l'époque romaine, avec l'Inde et la Chine. C'est ainsi que la statuette d'une déesse indienne parvient dans une maison de Pompéi. Pline et Tacite déplorent les caprices des femmes de l'aristocratie romaine, qui soustraient à l'Occident des quantités énormes d'or pour les convoier vers l'Orient (l'Inde surtout). Tous ces phénomènes me paraissent d'une modernité impressionnante. Maintenant, le jugement historique doit aussi prendre en compte les proportions et les échelles: combien de groupes et d'acteurs sont-ils concernés par ces réseaux lointains de circulations d'objets et des symboles qu'ils véhiculent? Nous n'avons pas d'estimations fiables à cet égard, mais on peut supposer que les proportions restent réduites, voire extrêmement réduites. Il y a là un écart important, me semble-t-il, avec le processus de la mondialisation contemporaine.

Le deuxième volet de votre question porte sur le rôle éventuel des religions dans ces processus de "globalisation" ancienne. C'est un très vaste thème qui ne saurait être épuisé par ma réponse: cependant, si on voulait synthétiser aux extrêmes, on pourrait souligner la capacité des religions polythéistes de tisser des liens entre des sociétés et des groupes différents, par des outils complexes qui vont de l'appropriation des divinités étrangère à leur assimilation à des divinités locales. A Rome, ces procédures sont parfois institutionnalisées dans des rituels, tels l'*evocatio*, qui consiste à introduire officiellement la divinité étrangère dans le panthéon local. C'est ainsi que l'on connaît la date de l'introduction officielle

à Rome du culte du dieu grec Asclépios (latin archaïque Aesculapius), en 293 av. J-C. C'est pourquoi, plus généralement, il a été à bon droit souligné que le modèle dominant dans la religion romaine n'était pas un modèle "expansionniste", mais plutôt un modèle d'absorption (RÜPKE, 2007). Quant au christianisme des premiers siècles de l'empire, ses fondements universalistes ont pu sans doute aider sa grande diffusion notamment au courant du IIIe siècle, une popularité culmine par sa reconnaissance publique (mais non pas exclusive) par l'empereur Constantin. Mais il est important, dans ce domaine, de ne pas oublier que ni le paganisme ni le christianisme n'étaient des blocs uniformes, bien au contraire, ils étaient profondément hétérogènes et traversés par des divisions profondes. Les points de contacts se sont notamment créés aux interstices entre ces lignes de tension.

3. Il est fréquent que les chercheurs s'engagent à faire des enquêtes sur les échanges commerciaux et culturels l'utilisation de concepts issus des théories post-coloniales, par exemple, de l'hybridité, frontières et identités. En supposant que l'espace dans l'antiquité est multiethnique, on pourrait parler d'une dévotion religieuse strictement hellénique ou romaine?

R: Oui, ces termes me paraissent aptes à décrire des phénomènes complexes de contacts culturels, notamment lorsqu'ils se déroulent en dehors d'un cadre de domination politique, donc plutôt dans des situations d'échange plus ou moins paritaire. Des phénomènes d'hybridité – de formation de cultures mixtes – peuvent aussi s'installer aux confins du monde colonial grec, lorsque la distance des lieux d'origine tend à brouiller les usages et les pratiques. Nous pouvons évoquer à ce sujet un passage éclairant d'Hérodote, livre IV, 108, sur la transformation d'une communauté grecque, les Gelons, installés pour faire du commerce dans les terres lointanes du Nord de la mer Noire. Ils avaient changé de pratiques, de cultes et même de langue, tout en gardant un souvenir de leur origine hellénique. Quant à la religion romaine, il me semble qu'elle n'hésite pas face à des pratiques d'hybridation, et même d'assemblage culturel. Le résultat est une sorte de "carefully constructed anarchy" (BISPHAM, 2000) qui reste globalement très efficace aussi dans sa capacité de garder la cohésion de l'état tout en gardant des particularismes locaux.

Dans cete trame générale, la distinction entre le rite grec et le rite romain apparaît comme la volonté romaine de codifier et emphatiser les distances entre deux ensembles de croyances qui restent par ailleurs proches (SCHEID, 1998). Les quelques spécificités romaines me semblent à chercher notamment parmi les coutumes religieuses liées au domaine guerrier. Un exemple peut bien être la pratique de la *devotio*, par laquelle le chef de l'armée consacre sa personne aux dieux et se lance dans la bataille au mépris de sa vie pour obtenir la victoire de son armée: les Decii père et fils restent dans le souvenir collectif

comme des héros, pour avoir pratiqué ce rite extrême en 340 et en 295, respectivement contre les Latins et contre les Samnites (Tite-Live).

4. De même, comment l'analyse des contacts culturels dans l'Ancien Monde nous aide à comprendre les représentations de l'objet, de la production de l'identité et de la différence religieuse, et aussi des limites établies entre les diverses manifestations de la piété, tels que la païenne, la juive ou la chrétienne?

R: Vous soulevez ici le thème de la place de l'objet et du rituel au sein d'un contexte culturel spécifique – religieux en l'occurrence. Je me range personnellement parmi ceux qui pensent que les objets ont une valeur sémantique forte, surtout dans un contexte rituel. Autrement dit, l'utilisation d'un objet plutôt que d'un autre a un sens et revendique une appartenance collective, ethnique ou sociale, qu'elle soit vraie ou reconstruite, choisie ou imposée. Je vous porte un exemple, issu cette fois-ci du monde grec: dans son livre II, 41, Hérodote affirme que jamais les Egyptiens ne pourront se servir d'un couteau qui appartient à un Grec, ni à ses broches. Cette affirmation sous-entend que ces objets sont bel et bien rattachés à un rituel et même, de ce fait, à un affichage culturel. Un autre exemple concerne la pratique très largement attestée dans le monde romain républicain, mais aussi dans l'Italie préromaine, d'enfouir sous terre les objets précédemment consacrés dans les temples. Acte dû à une banale exigence d'espace dans les lieux sacrés ou bien cérémonie qui marque un changement dans les pratiques rituelles, voire l'abandon d'un espace religieux: quelle qu'en soit la signification, ce geste ne fait que prolonger la valeur sacrée attribuée à l'objet (GLINISTER, 2000). Par ailleurs, ces objets sacrés sont parfois révélateurs de pratiques religieuses et culturelles bien précises, au point que leur superposition indique parfois un changement politique majeur. Ce phénomène se constate lors de la conquête romaine de la Péninsule italique, lorsque des offrandes caractéristiques du monde latin (par exemple les ex-voto anatomiques) apparaissent dans plusieurs lieux de culte de l'Italie méridionale où ils étaient complètement inconnus auparavant. Or, ce n'est pas un hasard si ces lieux sont touchés en même temps par la fondation de colonies de droit latin (Luceria, Venusia, Paestum). Le nouveau rituel, qu'il soit choisi ou imposé, accompagne ce processus d'expansion politique.

Quant aux relations entre le paganisme et le christianisme, comme nous l'avons plus haut souligné, ni l'un ni l'autre n'étaient deux blocs homogènes: aussi, leurs relations sont bien plus complexes de ce que suggère celle qu'on pourrait appeler la "mythologie des manuels" scolaires (TROIANI, 1986). Ni le judaïsme ni le christianisme n'étaient considérés par les païens comme des religions à proprement parler: ils étaient à tour

de rôle placés parmi les héritiers des philosophies hellénistiques (surtout le judaïsme), tantôt parmi les superstitions. Certains auteurs (Tacite) soulignent l'aspect d'idéologie subversive qui découle du refus d'adhérer à certains rituels collectifs qui marquaient la cohésion sociale du monde romain, tels le sacrifice ou les honneurs du culte impérial. Toutefois, les points de contacts ont continué d'exister, à la fois sur le plan de la culture matérielle et de l'élaboration théorique. Parmi les esprits cultivés du IV^e siècle de notre ère, tel Maxime de Madaura écrivant à Augustin en 390, l'idée de l'unicité de Dieu est affirmée sans renier le polythéisme, dans une perspective conceptuelle néoplatonicienne. Aussi, pendant le I^{er} et II^e siècles, des sépultures chrétiennes se trouvent parfois dans les nécropoles païennes, la séparation nette se produit seulement au tournant entre le II^e et le III^e siècle. A son tour, le langage chrétien de l'exaltation des martyres, semble introduire des éléments romains (HEID, 2007). Cela est évident dans le rituel funéraire qui comporte la commémoration annuelle du défunt, déplacée pour les martyrs chrétien du jour de la naissance, *dies natalis*, au jour du sacrifice extrême. La contiguïté avec le monde romain est évidente aussi dans le langage qui commémore le martyr, au moins en partie inspiré du vocabulaire romaine du triomphe et de la victoire.

5. Il devient de plus en plus courante l'exploration de diverses sources archéologiques par les archéologues et les historiens de l'antiquité afin d'élucider les contacts culturels entre les Grecs, les Romains et les autres peuples anciens. Selon votre pratique de terrain, quelles méthodologies (ou méthodes) peuvent être adoptées par ceux qui abordent le sujet des interactions culturelles dans l'Ancien Monde et ont l'intention d'utiliser la culture matérielle?

R: Cette question est étroitement liée à la précédente, c'est-à-dire à la fiabilité (crédibilité) plus au moins grande que l'on attribue à la documentation matérielle. Entendons-nous, il ne s'agit guère de considérer le document matériel comme "objectif", neutre ou figé. Bien au contraire: le document est parfois le résultat d'un oubli (vestige involontaire) mais il est plus souvent l'outil d'une stratégie de communication volontaire (tel l'affichage d'une appartenance ethnique, réelle ou prétendue) qui varie son sens selon les contextes et les périodes: à l'époque romaine impériale, l'amphore est avant tout le récipient commercial par excellence, mais elle peut devenir un matériau de construction, comme dans les fours de potiers, ou bien un réceptacle funéraire, selon un usage qui est par exemple documenté dans la nécropole d'Ostie. Dès lors, je vois deux outils méthodologiques essentiels pour s'orienter dans le vaste monde des objets: la typologie et le contexte. La typologie implique une description poussée des caractéristiques intrinsèques de l'objet qui le rattachent à un lieu et à une époque de production, en montrant ainsi les dynamiques d'acquisition et

de circulation (ex. une amphore produite en Espagne ou en Afrique et retrouvée à Ostie). Le contexte fixe un moment à l'intersection entre l'espace et le temps, donc un moment historique précis dans celle qu'a été appelée "the social life of objects" (APPADURAI, 1986).

6. Dans votre article intitulé 'Identités, mobilités et frontières dans la Méditerranée antique: L'Italie adriatique, VIIIe - Ve siècle avant J.-C.', vous affirmez que de nombreux contacts culturels établis entre les habitants des villages baignés par la mer Adriatique à partir du sixième siècle avant JC ont été faites par des artisans qualifiés qui ont traversé les frontières de leur territoire pour travailler au service des élites locales dans diverses régions. Vous affirmez, surtout, que cet événement est particulièrement souligné dans le domaine de l'architecture publique. En considérant cette constatation, comment cette architecture peut aider les archéologues et les historiens dans la perception des identités liées aux espaces de dévotion?

R: Dans le cas que vous évoquez, au VIe siècle av.J.-C. la présence en Italie méridionale (Cavallino) de chapiteaux de type corcyéen est un fait isolé qui indique en soi même un processus de mobilité, probablement d'artisans spécialisés et d'architectes. A son tour, Corcyre (Corfou actuelle) a pu attirer des professionnels qui y ont bâti vers 600 av.J.-C. le premier fronton figuré que nous connaissons pour l'art grec. La participation d'architectes corinthiens, sans doute encouragée par le tyran Périandre, est tout à fait probable. En même temps, cette création est totalement nouvelle par rapport à ce qui était connu auparavant en Grèce et ouvre la voie à l'immense fortune des récits mythologiques inscrits dans les frontons. C'est un bon exemple de la capacité de l'architecture de répondre à des exigences politiques, telle la propagande ou l'affichage de la puissance, et d'ouvrir en même temps des voies nouvelles à la création et à l'invention artistique.

7. Toujours dans le domaine de l'architecture, de nombreux chercheurs se sont consacrés à l'analyse de paysage et de design urbain des sociétés antiques. Dans quelle mesure cette approche est importante pour ceux qui souhaitent étudier les formes de culte pratiqué dans des endroits particuliers?

R: Le paysage urbain est évidemment essentiel pour comprendre les formes de culte. Le thème étant très vaste, j'évoquerai des exemples précis, par ailleurs bien connus. Lors de la fondation d'une colonie latine (un processus profondément différent de l'essaimage colonial grec), la pratique romaine, qui sera codifiée plus tard par une loi spécifique (*lex de coloniis deducendis*) comporte entre autres l'installation des lieux de cultes essentiels de la

cité romaine, la triade capitoline, dans la cité fondée ou profondément r eamenag e. Dès lors, l'arx et les monuments sacrés deviennent la marque visible de l'emprise de Rome sur cet espace urbain qui se veut une reproduction mineur de l'Urbs par excellence, *parva imago urbis*. Un autre exemple, qui remonte à l'époque impériale, est la célèbre *lex Ursonensis*, concernant, autour de 66-68 de notre ère, la colonie fondée par César   Urso, près de Séville. Cette loi affirme la primauté des *ludi* donnés en l'honneur de la triade capitoline: il est évident que des  v nements de ce type façonnent d'emblée l'espace civique. Un autre cas éloquent est l'investissement énorme dans la Narbonnaise,   Vienne,   Nîmes,   Orange et à Arles, qui reçoit, entre 25 et 10 av. J.-C. un énorme forum, inspiré qui sera encore agrandi par Tibère, jusqu'à atteindre une superficie dall e de 3000 mq., inspiré du modèle du Forum d'Auguste   Rome. Il s'agit là d'un "immense effort de définition du nouveau paysage idéologique" (P. Gros).

8. Dans un autre article, 'Back from Troy: Diomedes and Other Heroes in the Ancient Mediterranean', vous affirmez que le culte du héros grec Diomède (associé au culte de l'Héra argienne et Artemis  tolienne) apparaît en relation avec l'espace en mouvement, étant donné le culte de Diomède était très populaire parmi les marins, ayant même été trouvé des sanctuaires dédiés au héros tout au long de la côte Adriatique de la sixième siècle avant J.-C. Même si dans certains endroits Diomède est reconnu comme un dieu et dans d'autres endroits il n'est pas reconnu comme un dieu, vous affirmez il était un médiateur entre des cultures fondamentalement hétérogènes, réunissant plusieurs régions distinctes sur le même service. Comment est-ce que  a a été possible?

R: Il s'agit là à mon sens, d'un bon exemple de celle que je définirai volontiers comme la "plasticité" des polyth sismes anciens, qui permettent d'introduire des éléments étrangers dans son propre univers de croyances, de mythes et de symboles. Dans cette attitude générale, certains mythes se prêtent mieux que d'autres à réaliser cette fonction de liens symboliques, de "charter myths" (I. Malkin). Le mythe de Diomède en Adriatique montre bien ce genre de connexions entre cultures dif rentes: le héros grec est vénéré en tant que fondateur de plusieurs cités italiennes (Arpi, Canusium et bien d'autres) et encore à l'époque romaine, comme fondateur de lignages en Italie méridionale (les Dasii de Salapia). Les sources anciennes, au moins à partir du IVe siècle avant J.-C (Pseudo-Aristote) jusqu'aux auteurs ch r tiens (Augustin) insistent sur la bienveillance que les oiseaux de Diomède, qui seraient les compagnons du héros métamorphosés après sa mort tragique, montrent vis-à-vis des Grecs, tout en passant leur vie dans un espace totalement "barbare". Par ailleurs, ces "Barbares" acceptent le culte de Diomède et se réclament comme les descendants du

héros à l'époque de la guerre d'Hannibal (les Dasii). Voici donc un mythe qui construit des liens entre des cultures très diverses, qui n'hésitent pas à s'en approprier tout en lui attribuant probablement des significations très différentes. Je ne suis pas sûre qu'au IV ou au IIe siècle av. J.-C. un Daunien de Canusium et un Grec d'Argos attribuaient à Diomède les mêmes facultés divines; toutefois, les deux le connaissaient et le vénéraient comme un dieu. Quant à la vocation maritime du héros en Adriatique, elle est liée peut-être au récit des longs et périlleux voyages qu'il avait accompli à son retour de Troie. Mais les liens concrets de ces transmissions de la culture grecque à l'espace adriatique (notamment daunien) demeurent pour nous, comme vous le soulignez, largement inconnus.

9. A vu de son expérience en tant qu'archéologue, pourquoi les relations commerciales représentent une source d'information utile pour comprendre des expériences religieuses d'une culture particulière?

R: Je ne dirai pas que les relations commerciales puissent éclairer sur les formes et procédures religieuses: toutefois, une relation entre le domaine religieux et les pratiques économiques existe bien dans les mondes anciens, où les divinités sont souvent appelées à se porter garantes du caractère juste et légitime des transactions économiques, notamment des échanges entre des communautés étrangères. En d'autres termes, le pouvoir divin intervient pour renforcer et symboliser le lien de la confiance, *pistis* en grec et *fides* des avantages certains par rapport au caractère en latin, qui doit présider aux échanges. Dans ce domaine, cette plasticité du polythéisme, dont nous parlions plus haut, présente un caractère exclusif des religions monothéistes. Aussi, une divinité étrangère peut être assimilée à une divinité locale ou bien importée dans le panthéon déjà existant: c'est ainsi que la divinité thrace Bendis, assimilée à Artémis, est introduite à Athènes dans les dernières décennies du Ve siècle av.J.-C.. Quant au culte de l'égyptienne Isis, il a connu une large popularité dans le monde romain, où la déesse apparaît sous l'aspect d'une puissance protectrice de la navigation, une qualité qui lui était étrangère dans le monde égyptien. A Leptis Magna (Libye actuelle), les divinités puniques Melqart et Shadraba sont d'abord réinterprétées (respectivement Héraclès et Liber Pater) ensuite, dans les premières années du principat de Tibère (14-19), laissent place au culte impérial de Rome et d'Auguste.

10. Les formes d'enterrement et tout l'équipement funéraire semblent avoir été de repères d'appartenance sociale dans l'Antiquité. Il serait possible, à partir de l'observation des rites funéraires, d'identifier clairement la pratique de dévotion d'un groupe social?

R: Disons que les types de sépulture et les objets dans l'espace funéraire permettent de saisir les clivages et les appartenances sociaux; ils sont souvent significatifs pour les appartenances à des groupes ethniques; ils sont moins éloquents sur les formes éventuelles de dévotion. Sur l'appartenance ethnique, la typologie des objets et les pratiques d'ensevelissement sont des indices éloquents d'appartenance et d'exclusion: cette fonction a laissé des traces aussi dans les sources littéraires. Lorsque Plutarque raconte le conflit qui oppose, au début du VI^e siècle av.J.-C., les Mégariens et les Athéniens pour la possession de l'île de Salamine, il affirme que Solon aurait défendu le droit des Athéniens sur l'île grâce à la typologie des sépultures, individuelles et tournées vers l'ouest, alors que celles des Mégariens contenaient plusieurs dépositions et étaient tournées vers l'est. Un autre exemple de la signification accordée aux rituels funéraires se retrouve dans un passage du *Traité des Lois* de Cicéron, qui présente un parcours historique des différents usages funéraires pratiqués à Rome depuis la plus haute antiquité (l'époque du légendaire roi Numa) jusqu'à son temps, en passant par l'interdiction des Douze Tables en 450 av.J.-C., d'ensevelir les défunts dans l'enceinte urbaine. La culture matérielle (le mobiliers, les traces d'offrandes, les indices de la manipulation des corps) ainsi que les représentations iconographiques (assez rares au demeurant) donnent bien sûr des informations essentielles. Nous devons toutefois être conscients des limites de ces informations pour reconstituer le monde perdu de la parole et du geste qui sont essentiels dans la performance rituelle. D'une part, nous constatons souvent que les objets du rituel funéraire et de la pratique votive sont parfois identiques: c'est le cas des offrandes en terre cuite que l'on retrouve à l'époque républicaine notamment, dans les tombes et dans les décharges des sanctuaires (dépôts votifs). D'autre part, les pratiques symboliques ont une complexité et une richesse qui ne laissent pas de traces dans la documentation matérielle: sans le passage de Polybe sur les funérailles aristocratiques dans la Rome républicaine, ce rituel anthropologique extraordinaire, qui comportait à la fois l'usage d'objets fragiles (les masques des défunts, les vêtements) et le recours à la parole (l'oraison funèbre), nous resterait inconnu.