

# RELIGIONS ET IDENTITÉS COLLECTIVES

Actes du colloque  
du centenaire de l'Institut d'histoire des religions

édités par

**Guillaume DUCŒUR**  
*Université de Strasbourg*

et

**Jean-Marie HUSSER**  
*Université de Strasbourg*

Université de Strasbourg

2022

## **RELIGIONS ET IDENTITÉS COLLECTIVES**

**Actes du colloque  
du centenaire de l'Institut d'histoire des religions  
(1919-2019)**

édités par

**Guillaume DUCŒUR**  
*Université de Strasbourg*

et

**Jean-Marie HUSSER**  
*Université de Strasbourg*

Université de Strasbourg

2022

Ouvrage publié avec le soutien  
de l'Institut Thématique Interdisciplinaire  
d'histoire, sociologie, archéologie et anthropologie des religions  
de l'Université de Strasbourg

Responsable éditorial

Guillaume DUCŒUR  
Professeur d'histoire des religions

Image de couverture

Buddha conversant avec un brāhmane  
Gandhāra, II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> s. ap. J.-C.  
© Osmund Bopearachchi

Institut d'histoire des religions  
Faculté des Sciences historiques  
Palais universitaire  
9, place de l'université  
67084 Strasbourg cedex

© 2022 Institut d'histoire des religions de l'Université de Strasbourg

ISBN 978-2-9582518-2-6

## Faire communauté sous le regard des dieux Les inscriptions votives comme traces mémorielles

Corinne BONNET  
Université de Toulouse  
UR 4601 PLH

Dans son essai sur la prière, paru en 1909, Marcel Mauss affirme que « le langage [de la prière] est un mouvement qui a un but et un effet » ; c'est, ajoute-t-il, « toujours, au fond, un instrument d'action ». Ce qui m'intéresse aujourd'hui, c'est l'action qui consiste à s'adresser aux dieux en leur destinant une offrande à la suite d'une grâce reçue (*ex-voto*) ou pour tenter de l'obtenir, corrélée avec l'action de laisser une trace de cette interaction rituelle. Ce qui en reste ne constitue pas pour autant le « noyau » du rituel dans la mesure où, en cas de sacrifice, la matière sacrificielle, elle, a disparu. Il reste néanmoins, dans certains cas, la statue ou l'autel offert, ou encore le support graphique, stèle, cippe, plaque, conçu pour accueillir le souvenir du don qui était accompagné de gestes, postures, énoncés, sons et lumières, bref un environnement riche en éléments sensoriels et émotionnels liés au caractère performatif de l'offrande, des éléments aujourd'hui inaccessibles.

L'écrit, gravé sur un support conçu *ad hoc* ou sur l'objet même du don, peut apparaître comme un « fossile » du rituel, voire comme un élément étranger, complémentaire, à valeur ekphrastique ou exégétique. Je défendrai plutôt ici l'hypothèse que l'offrande et sa trace matérielle forment un tout, participant d'une même pragmatique sociale. Car l'inscription vise à fixer durablement la communication qui s'est établie entre les dieux et les hommes en identifiant, d'une part, les interlocuteurs concernés par l'acte de langage, destinataire(s) divin(s) et bénéficiaire(s) humain(s), en pérennisant, d'autre part, le souvenir du don dans la mémoire

collective de la communauté et des dieux capables de regarder en permanence et d'apprécier toutes les offrandes qui leur sont adressées et qui restent, plus ou moins durablement, sous leurs yeux ou à leurs pieds. Voilà pourquoi l'inscription, bien qu'optionnelle – toutes les offrandes ne donnent pas lieu à une trace écrite, loin de là ! – n'est pas une sorte d'explicitation *a posteriori* du rituel, un « supplément d'âme » ; elle est partie intégrante de l'offrande et contribue à en construire l'efficacité rituelle et sociale. Les inscriptions votives sont donc de véritables « paroles en actes », et non pas un simple *memento* de ce qui aurait été prononcé à l'occasion du rituel. Les formes très élaborées que peuvent prendre les dédicaces en apportent la preuve, mais même un texte très simple rappelant le nom du dédicant et la puissance divine concernée ne relève pas d'une logique d'« agenda » rituel. Je n'irais pas jusqu'à dire, comme Wheelock, que « One would, then, avoid such fallacious perspectives as interpreting ritual discourse to be primarily a dialogue with supernatural beings »<sup>1</sup>, une affirmation paradoxale qui vise à souligner le fait que la performance rituelle se déploie avant tout dans la dimension « horizontale » d'une communauté de « récepteurs » humains. Mais il est vrai que le culte, à travers notamment les traces matérielles qu'il laisse dans le paysage, donne consistance et visibilité à une communauté rituelle, étant entendu que, par communauté, on peut entendre une cité, un royaume, une association ou un groupe familial. En perpétuant par l'écrit l'interaction bienfaisante enclenchée par le don d'un ou de plusieurs membres de la communauté, on en prolonge, on en amplifie les effets bénéfiques. L'objet inscrit devient un *sèma*, un « signe » polysémique, dont le caractère formulaire est peut-être aussi un code social partagé, dans lequel l'expression et les informations sont largement contraintes, sans pour autant, comme nous le verrons, brimer tout créativité, mais qui signale durablement un « terrain d'entente » entre hommes et dieux, un savoir-faire collectif. Dans leur matérialité, les traces d'offrandes construisent de surcroît une spatialité spécifique au rituel tout en évoquant une

---

<sup>1</sup> WHEELOCK 1982.

temporalité qui est aussi particulière, avec ses allers-retours entre le temps du don, celui de sa commémoration, voire celui de sa réactualisation. Le coût parfois considérable des pratiques culturelles, en termes de temps, d'énergie, de biens, de personnel, est contrebalancé par un gain qui va au-delà du bénéfice direct sollicité par le dédicant.

Les travaux qui affrontent le statut de l'écrit comme trace du rituel sont, de fait, assez rares. L'égyptologue Sylvie Donnat s'en est fait une spécialité et a notamment publié une étude très intéressante intitulée « L'écrit comme trace de rituel en Égypte ancienne. L'exemple des lettres aux morts »<sup>2</sup>. En partant d'un article de John Scheid<sup>3</sup>, dans lequel il opère une distinction entre les traces primaires du rituel, de nature fondamentalement archéologique, et les traces secondaires, à savoir les textes, certains éloignés, comme les commentaires des antiquaires latins<sup>4</sup>, d'autres situés « à la périphérie immédiate du rite », comme les inscriptions affichées dans un espace consacré, Sylvie Donnat argumente sur le caractère primaire des écrits dans la communication rituelle. C'est plus facile à étayer, sans aucun doute, pour les lettres aux morts ou pour les défixions, mais je pense qu'on peut engager la réflexion sur les dédicaces « standard ». D'ailleurs un récent volume collectif paru fin 2018, intitulé *The Materiality of Text – Placement, Perception, and Presence of Inscribed Texts in Classical Antiquity*<sup>5</sup>, a remarquablement balisé les enjeux de cette problématique. L'introduction souligne le fait que nous vivons des temps de communication immatérielle, dans un monde de plus en plus digital ou numérique, où circulent les *fake news*, un monde de « post-vérité » qui secoue les fondements mêmes du métier d'historien. Ce contexte nous a paradoxalement sensibilisés à l'importance de la matérialité des textes et à l'imbrication entre support et message. Par ailleurs, la facilité avec laquelle les textes aujourd'hui circulent, sont

---

<sup>2</sup> DONNAT 2014.

<sup>3</sup> SCHEID 2000.

<sup>4</sup> PRESCENDI 2007.

<sup>5</sup> PETROVIC & THOMAS 2018.

revus, repris, falsifiés, manipulés... invite à repenser la question de leur « réception » (et celle des images d'ailleurs) et à la complexifier, en prenant en compte les diverses formes d'appropriation dont ils peuvent être l'objet. Un texte est ainsi co-construit au sein d'une chaîne de « producteurs » de sens qui ne sont définitivement pas de simples « consommateurs ».

D'autre part, les travaux issus de ce qu'on a appelé le « material turn », à partir des années 1980, ont fait émerger la notion d'*agency*/agentivité des « objets », et celle de « biographie des 'choses' ». Les *visual studies*, avec notamment les apports d'Alfred Gell et de son anthropologie de l'art<sup>6</sup>, qui analyse entre autres les « techniques d'enchantement » propres à certains objets, bref l'ensemble de ces avancées scientifiques a permis de repenser les objets et leur matérialité comme un paramètre dynamique qui impulse diverses formes d'interactions sociales, et pas seulement comme une présence statique dans un paysage fixe. Les objets, en somme, sont devenus des sujets, des acteurs. Dans *Understanding Media*, comme dans *The Medium is the Massage*, le théoricien de la communication canadien Marshall McLuhan<sup>7</sup> impute aux medias, en particulier à leurs « technologies » une capacité de nous « masser » l'esprit, de produire des effets. Jacques Derrida lui répondit en mettant en avant les effets de ce qu'il appelait « les Immatériaux »<sup>8</sup>. Quoi qu'il en soit, en considérant les textes ET leurs contextes de production, d'affichage, parfois de remploi, les formes d'appropriation et d'interaction, les dispositifs visuels qui les accompagnent, leur environnement au sens large et, bien entendu, les divers acteurs concernés par tous ces processus, on peut, me semble-t-il, entreprendre, selon la formule de Francis Ponge, un « voyage dans l'épaisseur des choses » ou, comme le dit l'anthropologue Tim Ingold, « to understand materials is to be able to tell their histories »<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> GELL 2009.

<sup>7</sup> McLUHAN 1964 et McLUHAN & FIORE 1967.

<sup>8</sup> Selon le titre d'une célèbre exposition au Musée Beaubourg en 1985. Cf. DERRIDA 2009.

<sup>9</sup> INGOLD 2012, p. 434.

Pour approfondir ces questions dans le temps qui m'est imparti, je voudrais ouvrir deux dossiers. D'une part celui du sanctuaire du Mont Garizim, le grand sanctuaire de Samarie, d'autre part celui du tophet d'El Hofra, à Constantine, en Algérie. Deux espaces, des dispositifs très différents, des textes votifs assez dissemblables, bref de quoi réfléchir sur les modes de communication et sur la dimension mémorielle attachée aux traces écrites de sacrifices. Avant de partir pour les environs de Naplouse, permettez-moi de citer une inscription phénicienne d'Umm el Amed, au sud de Tyr, datant de 132 av. n.è.<sup>10</sup> ; le dédicant a fait graver ce message sur une plaque de pierre : « J'ai construit cette porte et ses battants (...) pour qu'ils me soient en souvenir et en bonne renommée aux pieds de mon Seigneur pour toujours ». Ce Seigneur, c'est Baal Shamim, le « Maître des Cieux », dont le dédicant a embelli le sanctuaire en accomplissant un geste qu'il perpétue « pour l'éternité » à travers l'écrit à la fois pour le dieu, pour lui-même et pour un certain public.

Pour vous parler du sanctuaire du Mont Garizim, je prends pour guide celle qui a étudié si soigneusement les cultes qui s'y déroulaient, Anne Katrine de Hemmer Gudme<sup>11</sup>, qui enseigne actuellement en Norvège et qui a consacré une remarquable monographie à ce site en 2013. Entièrement fouillé, ce sanctuaire situé actuellement en Cisjordanie a été actif du V<sup>e</sup> siècle av. n. è. jusqu'au moment de sa destruction aux alentours de 110 av. n. è. par Jean Hyrcan de la dynastie hasmonéenne. À proximité, un habitat s'est développé à partir au IV<sup>e</sup> siècle, très certainement en rapport avec l'aire de culte et qui disparut avec elle. Lors des fouilles menées entre 1982 et 2006 sur le principal sommet du Jebel et-Tur, seule une enceinte sacrée a été découverte. Même si l'Ancien Testament et plus tard Flavius Josèphe jettent une lumière très négative sur le « samaritanisme », présenté comme dissident par rapport au culte de Jérusalem, on ne trouve rien de distinctement « samaritain » dans ce sanctuaire. Les spécialistes parlent donc, de manière plus neutre, de yahwisme du Nord d'époque perse et hellénistique.

---

<sup>10</sup> *KAI*<sup>2</sup> 18.

<sup>11</sup> DE HEMMER GUDME 2012 ; 2013 ; 2017 ; 2018.



L'enceinte sacrée, assez modeste au départ, s'agrandit autour de 200 av. n. è. et est complétée par un grand complexe de tours de guet, magasins et autres espaces auxiliaires. On a très certainement affaire à un sanctuaire dédié à Yahvé, sans temple. Aucune structure de ce type n'a pu être identifiée sur le site qui se compose donc de murs et quelques pièces annexes. Cependant, en dépit du fait qu'aucun autel n'a été retrouvé, une grande quantité d'ossements et de cendres ainsi qu'un ensemble d'inscriptions dédicatoires en araméen confirment le fait que des sacrifices, sanglants et/ou non, étaient offerts de manière très régulière à Yahvé sur le mont Garizim. On compte, en effet, environ trois cent quatre-vingts inscriptions plus ou moins fragmentées, dont aucune, cependant, n'a été trouvée *in situ*. Elles étaient dispersées sur le site ou jetées en bas de la pente, parfois aussi utilisées en remploi, ce qui rend difficile la reconstitution du contexte d'origine de ces textes. De Hemmer Gudme estime qu'elles pourraient avoir fait partie d'une structure construite en pierres taillées non plâtrées, une sorte de mur intérieur au sein de l'enceinte sacrée. Les inscriptions sont en tout cas gravées sur des pierres de taille et remontent très probablement à la première moitié du II<sup>e</sup> siècle, entre 200 et 150 av. n. è., la phase finale de vie du sanctuaire. La plus longue inscription complète (n° 147) porte le texte suivant (en araméen) :

« Ce que Delayah fils de Shimon a offert pour lui-même et pour ses fils [cette] pierre [en] bon souvenir devant le dieu en ce lieu. »<sup>12</sup>

Cette formule de dédicace relativement longue apparaît dans une version abrégée qui ne mentionne pas la fin « en bon souvenir devant le dieu en ce lieu ». La majorité des inscriptions étant très endommagées, il est pratiquement impossible d'identifier la formule de dédicace utilisée. Le nom du destinataire divin, Yahvé, n'apparaît que dans l'inscription 383, qui semble appartenir au petit groupe d'inscriptions hébraïques découvertes sur place. Quelques inscriptions font référence au « dieu » ('lh') ou au « dieu en ce lieu »

---

<sup>12</sup> zy hqrb Dlyh br Šm'wn 'lwhy w'l bnwhy 'bn' [dh l] dkrn ṭb qdm 'lh' b'tr' dnh.

(*'lh' b'tr' dnh*). Enfin, deux inscriptions s'adressent au « Seigneur » (*'dny*). Est-ce le reflet d'une interdiction précoce de l'usage du tétragramme ? C'est possible, mais on risque quand même l'anachronisme puisque cette pratique apparaît un peu plus tard dans le yahwisme samaritain. Par ailleurs, il n'y a aucune indication sûre que ceux qui fréquentaient le Garizim étaient familiers de la Bible hébraïque ; on a plutôt affaire à un groupe relevant du « judaïsme non biblique », selon le label de Reinhard Kratz. Désigner l'interlocuteur divin comme « le dieu », « le seigneur », « le dieu d'ici » est peut-être simplement un usage local, autosuffisant et autoréférentiel, à usage interne.

Ce qui a particulièrement retenu mon attention, c'est la notion de « bon souvenir » (*dkrn tb*) qui vient sceller l'échange de dons entre la divinité et le dédicant<sup>13</sup>. Cette expression est bien attestée dans les inscriptions et graffitis araméens de la Méditerranée orientale, en particulier, entre 200 avant et 300 après n. è., dans des contextes funéraires mais aussi cultuels, par exemple au temple Assur-Seru à Assur, à Hatra, au sanctuaire nabatéen de Jebel Ramm et sur des autels de Palmyre.

On notera que, y compris dans les inscriptions du Garizim, l'offrande est placée « devant » la divinité (préposition *qdm*). Comme dans l'inscription d'Umm el Amed, il s'agit donc de capter durablement l'attention et la bienveillance du dieu. La trace de l'échange advenu prolonge « pour toujours » le face à face ponctuel. Je pense qu'il élargit aussi l'audience du geste, puisque placé « devant le dieu », il est aussi mis à disposition de tous ceux qui fréquentent le sanctuaire. L'objet et le message qu'il porte ont pour

---

<sup>13</sup> La compréhension du sens de cette expression est moins immédiate qu'il n'y paraît. Je remercie Jean-Marie Husser d'avoir attiré mon attention sur ce point. On peut ainsi se demander si l'adjectif *tb* (« bon ») qualifie bien *dkrn* (« souvenir ») ou si *tb* se réfère au résultat (« bienfait », « grâce ») attendu de cet acte mémoriel. S'agit-il, à travers les offrandes et les ex-voto, de « faire mémoire », devant le dieu, du dédicant et de ses proches désignés, « [pour leur] bien » ? L'inscription semble en tout cas commémorer (*dkrn*) l'offrande et générer une « bénédiction », au sens étymologique du terme (*tb*), sur le dédicant et l'ensemble de la communauté.

effet d'amplifier dans le temps et dans l'espace « le bon souvenir », la « bonne renommée » et du dieu et de ses « fidèles », en tant qu'individus et que collectivité. On observe du reste (mais pas au Mont Garizim) qu'une formule de bénédiction remplace celle de commémoration. La récurrence des formules de dédicace oriente, en effet, vers un *habitus* largement partagé.

On notera encore que l'inscription 147 citée ci-dessus est aussi l'une des seules à désigner explicitement l'objet dédié, à savoir « cette pierre » ('bn' [dh]), c'est-à-dire l'objet sur lequel elle est gravée et qui sert de trace mémorielle d'un sacrifice ou d'un don (animal, végétal, argent...). Dans la grande majorité des cas, on a simplement un pronom relatif zy qui renvoie implicitement aussi à la pierre gravée ou section du mur inscrite. Comme pour le dieu, une mention explicite n'est pas nécessaire, puisque celui qui lit l'inscription sait de quoi il est question. Joseph Naveh, lorsqu'il a traité ce dossier, a suggéré un parallèle entre la construction du mur intérieur (couvert d'inscriptions) du sanctuaire de Garizim et la construction du mur de la ville de Jérusalem dans le livre de *Néhémie*, chapitre 3, lorsque tous les habitants travaillent ensemble à sa reconstruction. Faut-il, pour autant, relier toutes les inscriptions du mont Garizim à l'époque de la construction ou reconstruction du mur ? C'est peu probable selon de Hemmer Gudme en raison du traitement évident de certaines des inscriptions au moins dans une phase secondaire par rapport à la construction du mur. Quoi qu'il en soit, l'objectif majeur de cet acte, qui a un coût réel, c'est d'entretenir le souvenir. À cet égard, même si la Bible hébraïque n'était pas forcément connue des visiteurs du sanctuaire, ce corpus apporte un éclairage intéressant sur les effets positifs du souvenir. Nombreux sont, en effet, les passages qui mettent en scène Yahvé « se souvenant » de ceux qui ont manifesté leur dévotion fidèle. Il se souvient de Noé dans l'arche en *Genèse* 8 et fait retirer les eaux. Il se souvient de Rachel restée sans enfant dans *Genèse* 30 et la rend fertile. Des objets sont parfois utilisés pour matérialiser le souvenir de cette relation propice ; ainsi, les pierres précieuses sur le pectoral d'Aaron, gravées avec les noms des douze tribus d'Israël, sont-elles « un souvenir permanent devant (lpny) Yahvé » (*Exode* 28,29).

L'objet matériel est donc un signe « indexical » du passé proche du don, du présent de celui qui lit et prend connaissance du message, et de ses potentielles réactivations dans un dialogue entre le dieu, l'*artefact* et la communauté. Il constitue une invitation à se souvenir, adressée au dieu, certes, mais aussi aux visiteurs du sanctuaire. La matérialité de l'inscription elle-même, garante de sa durabilité, et son emplacement dans le sanctuaire, face à la divinité, dans un dispositif qui construit l'espace sacré et le circonscrit sont cruciaux pour entretenir le souvenir auxquels les mots comme l'objet donnent corps et permanence.

Or, si les inscriptions enregistrent le nom et la généalogie plus ou moins développée du dédicant, l'agencement matériel des plaques commémoratives, qui s'adosent au mur du sanctuaire et qui construisent littéralement l'espace sacré, sollicite la communauté tout entière. Cette dernière, lors des visites au sanctuaire, voit le dispositif cultuel et fait concrètement l'expérience des messages livrés par celui-ci, et est, dirait-on avec McLuhan, « massée » par ces medias. Pour s'en convaincre, on convoquera une inscription dédicatoire de Palmyre, l'inscription PAT 0319, qui explicite la fonction de la formule de commémoration. Gravé sur un autel, ce texte de 11 lignes dit ceci :

« Ces deux autels ont fait Obaidu, fils d'Animu, [fils de] Shadilat, Nabatéen de la Rawwah[a], qui a été soldat dans la cavalerie à Hirta, dans le camp d'Ana, pour Shaialqaum, le dieu bon et généreux, qui ne boit pas de vin, pour sa propre vie et celle de ses frères Meaiti et Abdu, et celle de son fils Shadilat, au mois d'Elul de l'an 443, et que l'on se souviennne de Zebaida fils de Shimeon fils de Belaqaab, son hôte et ami, devant Shaialqaum le bon dieu, et que se souviennne quiconque fréquente ces autels et qu'il dise "qu'on se souviennne de tout cela pour le bien". »

Tous ceux qui passent devant les autels et lisent le texte gravé sont donc invités à prier pour les personnes mentionnées dans l'inscription, le dédicant, les bénéficiaires, ainsi qu'un hôte et ami. Ainsi le « bien » produit par l'offrande est-il périodiquement

réactivé par le biais des visiteurs du sanctuaire, lesquels reçoivent à leur tour une part des bienfaits dérivant du « bon souvenir » suscité chez la divinité. Ce type d'inscription est rare, mais il en existe quelques spécimens aussi à Hatra, dans lesquels le « passant » est plutôt menacé s'il ne joue pas le jeu de la perpétuation du souvenir :

« Que l'on se souviennne de Nšry fils de 'bdmlyk et de 'by, son fils, devant Maren [« Notre Seigneur »] pour le bien de Hnj fils [ ]hj et que la malédiction de Maren [frappe] quiconque lit cette inscription et ne dit pas 'Que l'on se souviennne de lui'. »

Lire, relire l'inscription, redonnait vie à l'objet et au message qu'il renferme ; la performance cultuelle et sa trace mémorielle étaient donc au centre d'un dispositif interactif qui en majorait l'efficacité dans le temps et dans l'espace. Dans leur matérialité, les ex-votos formaient une sorte de « mur » du souvenir qui matérialise l'expérience collective d'un lieu divinement habité. Comme à Lourdes, si on me permet cette comparaison, où les briques de l'église qui surplombe la grotte, signe tangible de la mainmise de l'institution sur un lieu prophétique et charismatique, sont couvertes de textes d'action de grâce, à la fois semblables et différents, qui monumentalisent et pérennisent les pouvoirs bienfaisants de la Vierge, et qui donnent corps à la communauté de ses dévots, sur le mont Garizim, les plaques inscrites exposées dans le sanctuaire, toujours plus nombreuses, sont les agents matériels de la présence opérante du « dieu d'ici » et de la faveur dont jouit la communauté.

J'en viens à présent, beaucoup plus brièvement, au tophet d'El Hofra, à Constantine. Mon objectif est d'extraire du dossier un document tout à fait surprenant. Quelques informations essentielles : nous sommes à deux kilomètres du centre de Cirta, la capitale numide, sur une colline fouillée dès le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, qui a livré environ neuf cents stèles votives relevant d'un tophet abritant le culte de Baal Hammon, plus tard Saturne, régulièrement associé à Tanit. Il s'agit donc de l'ensemble quantitativement le plus important après Carthage ; 50% des stèles sont inscrites. Contrairement à ce qu'on observe dans les couches du tophet de

Carthage (Salammbô), cependant, on ne trouve pas (plus ?) ici d'urnes contenant des cendres (d'enfants et/ou d'animaux incinérés), mais des *unguentaria* et de la céramique qui traduisent sans doute, comme à Sousse, une redéfinition des rites du tophet, autour de 200-100 av. n. è. Contrairement à Carthage aussi, où Tanit est presque systématiquement mentionnée avant Baal Hammon dans les formules dédicatoire (« à la Dame à Tanit Visage de Baal et au Seigneur à Baal Hammon »), ici Tanit est toujours en seconde position, sauf un cas qui, à mon sens, ne doit pas provenir de Cirta (EH 120).

Parmi les quatre cent dix stèles puniques et néopuniques, le destinataire divin est très majoritairement Baal Hammon, avec ou sans Tanit, mais on l'appelle aussi Baal, Baal Addir, Baal Adon, le dieu, le dieu saint. L'existence de dix-sept dédicaces en grec et sept en latin ne surprend pas trop dans la capitale numide, d'autant qu'on rencontre parfois, dans les textes gravés en punique, des anthroponymes grecs ou latins. Une petite communauté d'étrangers habitait sur place, sans oublier les « indigènes » qui pratiquaient le libyque et qui sont aussi reconnaissables par leur onomastique. Aucune inscription n'évoque la perpétuation du souvenir de l'offrande, comme en Samarie, mais la plupart d'entre elles, rappellent que le dieu « a entendu la voix » de l'offrant, qui déploie sa généalogie sur deux ou parfois trois générations, et qu'il l'a béni, ou est invité à le faire. Un groupe spécifique de stèles précise que le dédicant agit « pour ses enfants », le tophet étant un espace dédié à la protection de la famille. La communauté est donc présente, bien visible, sous le regard des dieux, dans une temporalité qui transcende le *hic et nunc* du sacrifice. Elle adopte des formules similaires, elle vénère toujours les mêmes dieux en ce lieu, elle recourt aussi à un répertoire iconographique qui, même s'il présente des analogies avec Carthage ou Hadrumète, pour citer deux grands tophets de l'aire punique, se distingue par des traits spécifiques, comme le fait que le signe dit de Tanit est très souvent accompagné d'ornements : vêtement, rameau, caducée, arme, etc. Ce langage iconographique, que nous avons bien du mal à déchiffrer, confère à chaque communauté une « identité », une « empreinte » qui

témoigne de l'originalité des divers ateliers actifs dans cette région.

Comment des étrangers, grecs ou romains, s'intégraient-ils dans ces communautés ? Quelle trace de leur présence élaboraient-ils à la croisée de plusieurs traditions ou usages ? On voit que les scribes locaux peinent à graver le grec, mais en punique aussi les erreurs abondent. Tout en adoptant le décor local, avec signe de Tanit et caducée, Sosipolis (EH GR2) adresse son vœu (*eukhè*) à *Balamouni*, c'est-à-dire Baal Hammon, décliné au datif. Par contre, Alkimédès (EH GR 3) choisit de se tourner vers Kronos, l'équivalent grec de Baal Hammon, juxtaposé avec Thenneith Phenè Bal, qu'il ne « traduit pas », mais ne décline pas non plus. Pour dire que, selon la formule punique traditionnelle, le dieu a entendu sa voix, il recourt à *epèkouse tèn*, avec *phônèn* sous-entendu... ou oublié par le lapicide ! Ici aussi, le signe de Tanit orne la stèle, ainsi qu'une main stylisée. Trois autres brèves dédicaces invoquent Kronos. En latin, c'est Saturne qui est mentionné. Mais j'ai laissé pour la fin, le document que j'annonçais (EH GR 1) qui interroge sur les mécanismes d'agrégation à une communauté à travers les pratiques culturelles et leurs traces matérielles. Sur une stèle de calcaire bleu, d'une hauteur de quarante-et-un centimètres, sans décoration, est gravée une inscription grecque de cinq lignes à l'intérieur d'un cartouche :

ΛΑΔΟΥΝ ΛΥ ΒΑΛ ΑΜΟΥΝ ΟΥ  
ΛΥ ΡΥΒΑΟΩΝ ΘΙΝΙΘ ΦΑΝΕ ΒΑΛ  
ΥC ΝΑΔΩΛ CΩCΙΠΑΤΙΟC ΒΥΝ  
ΖΩΠΥΡΟC CΑΜΩ ΚΟΥΛΩ ΒΑ  
ΡΑΧΩ

Le texte transcrit en caractères grecs le texte d'une dédicace punique : « Au Seigneur à Baal Hammon et à notre Dame Tanit Visage de Baal ce qu'a offert Sosipatios (*sic*) fils de Zopyros ; il a entendu sa voix, il l'a béni. ». Dès lors que le dédicant porte un anthroponyme grec, tout comme son père, on est vraiment en droit de se demander pourquoi il a opté pour cette solution authentiquement hybride pour sa dédicace : des caractères grecs, mais la langue punique. Ce n'est pas un cas totalement isolé, mais

ce qui est troublant, c'est que le choix est opéré par un Grec. Nous ignorons tout de son statut, de ses activités, de la durée de son séjour à Cirta, mais nous devons bien constater deux instances qui semblent contradictoires : s'adresser en ce lieu aux divinités traditionnelles, en les dotant de leurs attributs onomastiques les plus consensuels, donc se fondre dans le moule des pratiques locales, tout en optant pour l'alphabet grec qu'une poignée de personnes sans doute étaient en mesure de lire. À qui Sosipatros pense-t-il s'adresser ? Aux Grecs de Cirta ? Mais comprendront-ils le contenu du texte ? À la population punico-berbère ? Mais serait-elle capable de lire le texte ? La solution semble bâtarde, à moins que l'on ait affaire à une élite maniant couramment les deux langues et écritures, et désireuse d'afficher ses compétences culturelles mixtes comme un signe de distinction. On a en tout cas affaire à un choix délibéré. Dans son étrangeté, cette stèle *mixobarbaros* (aurait dit un Grec) est le signe d'une communauté bigarrée et d'une certaine imbrication des usages culturels et culturels en ce coin de Numidie.

Il est temps de conclure. Dans sa monographie *Religion. An Anthropological view*<sup>14</sup>, Anthony Wallace soutenait la thèse que le langage rituel est une communication « without information », dans la mesure où les acteurs savent ce qu'ils ont à faire, si bien qu'ils limitent les informations enregistrées aux données qui structurent, cadrent et définissent la situation et ses acteurs. Ce n'est certes pas faux, mais nous avons quand même croisé, dans ces textes formulaires, voire laconiques, nécessairement répétitifs, toute une série d'informations sur la façon dont les traces matérielles du culte donnent une épaisseur (pour reprendre Ponge), fabriquent une profondeur pour le groupe dont elles émanent. Elles en dessinent les contours sociologiques, elles structurent son espace vital, elles construisent sa mémoire et se projettent dans l'avenir ; elles s'efforcent d'assurer à son égard une protection durable et efficace de la part des dieux. J'espère vous avoir ainsi convaincu que ces objets ne sont ni « secondaires » (même s'ils ne sont pas « obligatoires »), ni superfétatoires, ni anecdotiques, mais que,

---

<sup>14</sup> WALLACE 1966.



« jetés à la vue » de divers récepteurs, selon l'étymologie de *objectus/um*, ils exposent et objectivent le destin à la fois fragile et continu d'une communauté dans sa singularité anthropologique.



### Références bibliographiques

DE HEMMER GUDME 2012

Anne Katrine de Hemmer Gudme, « Out of Sight, Out of Mind ? Dedicatory Inscriptions as Communication with the Divine », dans J. Stökl, A. Zernecké and C. Crouch (eds), *Mediating Between Heaven and Earth. Communication with the Divine in the Ancient Near East*, London.

DE HEMMER GUDME 2013

Anne Katerine de Hemmer Gudme, *Before the God in this Place for Good Remembrance. A Comparative Analysis of the Aramaic Votive Inscriptions from Mount Gerizim*, Berlin.

DE HEMMER GUDME 2017

Anne Katrine de Hemmer Gudme, « A Lingering Memory. Materiality and Divine Remembrance in Aramaic Dedicatory Inscriptions », *Religious Offerings and Sacrifices*, *ARAM Periodical* 29, p. 89-104.

DE HEMMER GUDME 2018

Anne Katrine de Hemmer Gudme, « A Pleasing Odor for Yahweh. The Smell of Sacrifices on Mount Gerizim and in the Hebrew Bible », *Body and Religion* 2, p. 7-24.

DERRIDA 2009

Jacques Derrida, « Jacques Derrida : Épreuves d'écriture », *Cahiers philosophiques* 117/11, p. 84-91.

DONNAT 2014

Sylvie Donnat, « L'écrit comme trace du rituel en Égypte ancienne. L'exemple des lettres aux morts », *Archimède* [En ligne] 1, 2014, p. 88-95.

GELL 2009

Alfred Gell, *L'Art et ses agents. Une théorie anthropologique*, Paris.

INGOLD 2012

Tim Ingold, « Toward an Ecology of Materials », *Annual Review of Anthropology*, vol. 41, p. 427-442.

McLUHAN & FIORE 1967

Marshall McLuhan & Quentin Fiore, *The Medium is the Massage. An Inventory of Effects*, New York (rééd. 2001).

McLUHAN 1964

Marshall McLuhan, *Understanding Media. The Extensions of Man*, London-New York (rééd. Cambridge Mass., 1994), trad. française : *Pour comprendre les media. Les prolongements technologiques de l'homme*, Paris, 1968.

PETROVIC, THOMAS, THOMAS 2018

Ivana Petrovic, Andrej Petrovic and Edmund Thomas (eds), *The Materiality of Text – Placement, Perception, and Presence of Inscribed Texts in Classical Antiquity*, Leiden.

PRESCENDI 2007

Francesca Prescendi, *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antiquaire*, Stuttgart.

SCHEID 2000

John Scheid, « Pour une archéologie du rite », *Annales* 55/3, p. 615-622.

WALLACE 1966

Anthony Wallace, *Religion. An Anthropological View*, New York.

WHEELOCK 1982

Whade T. Wheelock, « The Problem of Ritual Language: From Information to Situation », *Journal of the American Academy of Religion* 50/1, p. 49-72.

## Table des matières

Jean-Marie HUSSER	
Religions et identités collectives, une introduction	1
Guillaume DUCŒUR	
Cent ans d'histoire des religions à l'Université de Strasbourg	21
Corinne BONNET	
Faire communauté sous le regard des dieux. Les inscriptions votives comme traces mémorielles	57
Arnaud BROTONS	
L'usage des morts et des rebelles par la royauté dans le Japon de Heian	73
Guillaume DUCŒUR	
Qui est le vrai brāhmane ? Brahmacharya et légitimation identitaire en Inde ancienne	99
Françoise DUNAND	
Les Grecs en Égypte, un problème d'identité ?	115
Michel HUMM	
L'identité troyenne dans les cultes publics romains pendant la période républicaine	153

Jean-Marie HUSSER Le temple de Jérusalem, révélateur des enjeux de l'identité juive dans la crise maccabéenne	203
Damien KARBOVNIK Le New Age, matrice d'un rapport au monde renégocié en modernité tardive ?	229
Kyong-Kon KIM Le pouvoir royal coréen et l'identité bouddhique. L'exemple du roi bouddhiste Sejo dans la dynastie confucéenne Chosŏn	265
Thierry LEGRAND À propos de l'identité d'une communauté juive ancienne : la <i>Règle de la Communauté</i> (1QS)	311
Francesca PRESCENDI La <i>religio</i> comme élément de cohésion identitaire dans le discours des Romains	337
Anne-Caroline RENDU-LOISEL « Seuls les rites écrits sont nôtres ! » Religion et pouvoir en Mésopotamie	365
Natale SPINETO Fête et identité en Grèce. Les Grandes Dionysies	387
Pierre-Brice STAHL Le hall de Freyja. Mythologie et constitution de l'identité danoise au XIX <sup>e</sup> siècle	407

Philippe SWENNEN Arjuna et Rāma, enfants tardifs d'Aditi	437
Michel TARDIEU Panurge et les Turcs	459
Table des matières	493



Ce volume rassemble une série de contributions présentées lors du colloque célébrant le centenaire de l'Institut d'histoire des religions, créé à l'Université de Strasbourg en 1919, et portant sur les identités collectives qui se définissent et se disent à travers un ensemble de symboles relevant du discours (récits nationaux, mythes de fondation, épopées, historiographie, doctrines), des comportements (rituels, règles morales, pratiques communautaires), de l'esthétique (images, architecture, symboles graphiques) et des institutions.

La religion étant par nature matrice de sens et productrice de symboles, l'intervention du facteur religieux dans les identités collectives s'observe à toutes les périodes historiques et dans tous les types de sociétés. Par sa fonction symbolique donc, par sa puissante capacité d'intégration, mais aussi par sa propension à l'exclusion, la religion se trouve inévitablement impliquée dans la plupart des processus identitaires. La contribution de l'histoire des religions à la réflexion sur ces questions apparaît donc utile, et si elle impose le recul d'un temps parfois très long, nous sommes d'avis que la perspective ainsi ouverte n'en sera que plus éclairante.

Ont contribué à ce volume Corinne BONNET, Arnaud BROTONS, Guillaume DUCŒUR, Françoise DUNAND, Michel HUMM, Jean-Marie HUSSER, Damien KARBOVNIK, Kyong-Kon KIM, Thierry LEGRAND, Francesca PRESCENDI, Anne-Caroline RENDU-LOISEL, Natale SPINETO, Pierre-Brice STAHL, Philippe SWENNEN et Michel TARDIEU.

## Histoire, sociologie, archéologie et anthropologie des religions | HiSAAR

Les Instituts thématiques interdisciplinaires  
de l'Université de Strasbourg & CNRS & Inserm  
dans le cadre de l'Initiative d'excellence