



HAL
open science

Le “ lucus ” de Pisaurum : un lieu de culte sous influences ? Cohabitations et interférences culturelles dans l’ager Gallicus à l’époque républicaine

Jean-Claude Lacam

► To cite this version:

Jean-Claude Lacam. Le “ lucus ” de Pisaurum : un lieu de culte sous influences ? Cohabitations et interférences culturelles dans l’ager Gallicus à l’époque républicaine. Bassir Amiri. Migrations et mobilité religieuse : espaces, contacts, dynamiques et interférences, Actes du colloque de Besançon (2017), Presses universitaires de Franche-Comté, pp.251-270, 2020, Institut des Sciences et Techniques de l’Antiquité, 978-2-84867-834-4. hal-03787556

HAL Id: hal-03787556

<https://hal.science/hal-03787556>

Submitted on 25 Sep 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Lacam Jean-Claude
 Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne
 U.M.R. 8210 ANHIMA
Jean-Claude.Lacam@univ-paris1.fr

Le « *lucus* » de *Pisaurum* : un lieu de culte sous influences ? Cohabitations et interférences culturelles dans l'*ager Gallicus* à l'époque républicaine

Parmi les différents bois sacrés qui nous sont connus sur le sol italien, il en est un qui a suscité bien des controverses : celui que l'on a appelé communément le *lucus Pisauensis*.

À lire Tite-Live, la colonie romaine de *Pisaurum* fut fondée en 184 av. J.-C.¹, in *Gallicum agrum*, dans une zone qui a vu au cours des générations précédentes d'incessants bouleversements ethniques lors desquels se sont tantôt affrontés, tantôt côtoyés Ombriens, Étrusques et Picentins², Gaulois³, Romains, et même Grecs⁴. Cette terre représente donc, en vertu de son histoire, un excellent champ d'investigation pour qui veut analyser les transferts et les interactions religieuses en tous sens. À une échelle inférieure, cette hétérogénéité constituerait également un trait distinctif de la population de *Pisaurum*, dont certains pensent que le recrutement aurait été élargi⁵ - en raison de la saignée démographique consécutive à l'invasion d'Hannibal - à des Latins, voire à d'autres Italiens⁶. Cette colonie pourrait donc avoir été le creuset où se seraient rencontrées de multiples cultures - indigènes, adoptées ou importées, si bien que l'on peut se demander ce que les Romains ont pu garder d'eux-mêmes au sein d'une aussi foisonnante diversité.

Le seul témoignage archéologique remarquable sur les débuts de l'implantation romaine à *Pisaurum* provient du site de Santa Veneranda⁷, à un peu plus d'un kilomètre au sud-ouest de l'actuelle Pesaro. C'est au milieu du XVIII^e s., qu'un érudit local, Annibale Olivieri, a mis au jour un imposant matériel⁸ provenant de ce qu'il nomme un bois sacré⁹ et remontant à deux époques

¹ Tite-Live, XXXIX, 44, 10 ; voir aussi Velleius Paterculus, I, 15, 2. La déduction de *Pisaurum* se place dans la vague de colonisation qui a suivi la deuxième guerre punique dans la région au sud du Pô : en 190 av. J.-C., les Romains ont ainsi réorganisé les colonies de Plaisance et de Crémone fondées en 218 av. J.-C. avec l'envoi de nouveaux colons (voir Tite-Live, XXXVII, 46, 9-10) ; en 189 av. J.-C., ils ont fondé Bononia (voir Tite-Live, XXXVII, 57, 7), et, un an après *Pisaurum* et *Potentia*, ils ont établi Parme et Modène (voir Tite-Live, XXXIX, 44, 10 ; Velleius Paterculus, I, 15, 2).

² Voir Di Fazio 2012, p. 347.

³ Voir Tite-Live, V, 35, 2-3 : « Les Boiens et les Lingons passèrent par les Alpes Pennines. Comme tout le pays entre le Pô et les Alpes était déjà occupé, ils franchirent le Pô sur des radeaux et chassèrent de chez eux les Ombriens et les Étrusques sans aller toutefois au-delà de l'Apennin. Les Sénons, les derniers arrivés, se fixèrent entre l'Utens et l'Ésis ».

⁴ La présence grecque est attestée tant à Pesaro que dans la localité proche de S. Marina di Focara (voir Braccesi 1977, p. 69-77).

⁵ Voir Di Fazio 2012, p. 349.

⁶ Ennius, originaire de Rudies en Calabre, devint précisément *ciuis Romanus* parce que Q. Fulvius Nobilior, fondateur de la colonie, l'avait enrôlé et lui avait donné la citoyenneté romaine (Cicéron, *Brutus*, 20, 79).

⁷ Voir Di Luca 2004, p. 16-19 : M. T. Di Luca a proposé une localisation plausible « sulle pendici nord-orientali del colle che unisce Santa Veneranda a San Pietro in Calibano, nei pressi della chiesetta di S. Gaetano », dans une zone nommée « Sotto le Selve ».

⁸ Voir Annibale Olivieri, *De luco sacro ueterum Pisaurensium* : « tredici iscrizioni in lingua e carattere antico e confinante con l'Etrusco, quantità di donarii e voti di metallo e terra cotta, statue grandi di terre cotta, monete di offerte dai tempi più antichi fino ai secoli Romani ». À cet important matériel, s'est ajouté un quatorzième cippe mis au jour en 1783.

⁹ Une inscription - LVCI COIRIII - sur un ex-voto en terre cuite retrouvé dans la zone a souvent servi de confirmation à cette appellation : à rebours de cette interprétation, S. Sisani (Belfiori, Sisani 2015, p. 23-26) propose de lire non pas *lucus* mais *Lucius*, doutant en outre de l'authenticité du graffiti (la paléographie n'apparaissant pas en accord avec la datation haute qu'il soutient). La présence de la statuette en bronze du personnage tenant un foudre (sans doute une

différentes : des offrandes en métal datées de l'époque pré-romaine qui supposent donc l'existence d'un lieu de culte antérieur à l'arrivée des Romains, et des offrandes en terre cuite ainsi que plusieurs cippes à mettre en relation avec une présence romaine. Les cippes sont porteurs de dédicaces, composées soit d'un seul théonyme, soit d'un nom de dieu accompagné de celui des dédicants :

CIL I² 368 : apolenei

CIL I² 369 : fide

CIL I² 370 : iunone

CIL I² 371 : iuno(ne) loucina

CIL I² 372 : mat(re) matut(a)

CIL I² 373 : salute

CIL I² 374 : dei(ua) marica

CIL I² 375 : deiu(eis) no[u]//e sede(bus) / popaio(s) pop. f.

CIL I² 376 : cesula / atilia / donu(m) / dat diane

CIL I² 377 : feronia / sta. tetio(s) / dede(t)

CIL I² 378 : iunone re(gina) / matrona / pisaurese / dono dedrot

CIL I² 379 : matre / matuta / dono dedro / matrona / m'. curia / pola livia / deda

CIL I² 380 : ----- / nomeci[---] / dede

CIL I² 381 : lebro

La datation de ces inscriptions¹⁰ a fait l'objet de débats contradictoires. Th. Mommsen¹¹ les a fait remonter à la deuxième guerre punique, voire à une époque plus ancienne, en relation avec la législation de Flaminius et la colonisation viritaine qui a suivi : il a proposé l'existence, antérieure à la colonie, d'un *conciliabulum*, c'est-à-dire d'une implantation spontanée et sommaire de citoyens romains, ne jouissant ni d'une juridiction autonome ni d'authentiques structures urbaines. En accord avec cette hypothèse, F. Coarelli¹² a daté ces cippes plus précisément des lendemains de la conquête de l'*ager Gallicus*, au moment de la fondation de la colonie latine d'*Ariminum* en 268 av. J.-C. Mais d'autres commentateurs, comme E. Peruzzi¹³, se sont prononcés en faveur d'une datation plus basse, soit l'époque des débuts de la colonie.

Au même titre que la datation, le panthéon révélé par les inscriptions a suscité les commentaires les plus disparates. Les quatorze dédicaces témoignent d'une profusion divine *a priori* bien hétéroclite. Il semble difficile de trouver des analogies entre ces divinités : désignées par un théonyme simple ou un nom composé, elles sont dotées d'une personnalité transparente ou plus obscure, regardent vers le centre ou vers les marges.

Face à ce panthéon extrêmement hétérogène, s'est posée la question de la provenance de ces dieux. Seraient-ils étrangers à la fondation coloniale, trouvant leur origine dans une culture allogène ou résultant d'un contexte historique antérieur, celui du *conciliabulum* ? Ne seraient-ils pas plutôt révélateurs de cultes bien romains, spécifiques de l'après deuxième guerre punique ? Et dans ce cas, feraient-ils totalement fi du substrat indigène ?

Un panthéon aux origines lointaines ?

Une empreinte italique ?

divinité jovienne qui se plaît dans les bois sacrés), la position (entre centre et marge) de ce lieu de culte, l'existence même de cippes peuvent accréditer néanmoins une telle désignation, voir *infra*.

¹⁰ La bibliographie sur ces inscriptions est vaste : voir Franchi de Bellis 1965 et 1967 ; Cresci Marrone, Menella 1984 ; Di Luca 1984 ; Priuli 1987, p. 131-142 ; Valgiglio 1987 ; Wachter 1987, p. 432-7 ; Peruzzi 1990, p. 28-133 ; Trevisiol 1999 ; Coarelli 2000 ; Di Luca 2004 ; Harvey 2006 ; Bertrand 2015, p. 109-111.

¹¹ *CIL I²* p. 405.

¹² Coarelli 2000.

¹³ Peruzzi 1990, p. 30-31.

Pour certains commentateurs, les dévots romains de ce bois sacré se seraient inscrits dans les pas de prédécesseurs indigènes¹⁴. D'aucuns¹⁵ ont ainsi suggéré que le théonyme *Fides* était la transposition du nom ombrien **Fise Saçi** présent dans les Tables de Gubbio¹⁶. Et nombreux sont ceux à avoir constaté que les particularités selon eux « thérapeutiques » du *lucus* de *Pisaurum*¹⁷ étaient monnaie courante dans l'horizon culturel de l'*ager Gallicus*¹⁸.

Pour d'autres exégètes, le panthéon de *Pisaurum* aurait plutôt des origines coloniales, ce qui n'interdirait pas des influences tout aussi, voire plus diversifiées, en raison de la provenance géographique des colons. Si certains dieux de *Pisaurum* ne sont connus qu'en territoire strictement romain, d'autres ne seraient avérés que dans des contextes pérégrins, telles *Feronia* ou *Dea Marica*.

Ainsi, pour E. Peruzzi¹⁹, les divinités de *Pisaurum* proviendraient largement de la Sabine, comme en témoignerait le nom du fidèle qui dédie à *Feronia - Statios Tetios* – qu'il analyse comme sabin. En s'installant dans l'*ager Gallicus*, les Sabins ne se seraient pas départis de leurs traditions culturelles : l'historien comptabilise jusqu'à six divinités qu'il juge typiquement sabinnes (*Diane, Feronia, les Nouensides, Lucina, Fides et Salus*²⁰).

M. Di Fazio²¹ a récemment ajouté aux colons sabinns présumés des représentants du sud du Latium pour expliquer la présence à *Pisaurum* de *Dea Marica*. Il insiste plus largement sur la nécessité de ne pas « sous-estimer la contribution des cultures indigènes » dans la constitution des panthéons coloniaux : elles viendraient selon lui « alimenter » la « culture dominante »²². F. Coarelli²³ diversifie lui aussi la sphère des influences extérieures, faisant provenir certaines divinités de la région aurunque comme *Dea Marica*.

Un panthéon romain du III^e s. av. J.-C. ?

Pour autant, F. Coarelli n'attribue pas au panthéon de *Pisaurum* une origine entièrement étrangère. À ses yeux, certaines divinités sont clairement romaines tels *Salus*, Junon ou Apollon, qu'il range sous l'appellation de figures « plébéiennes », « serviennes ». Selon lui en effet, le panthéon de la colonie refléterait la situation politique de Rome au début du III^e s. av. J.-C. peu après la résolution du conflit séculaire entre plèbe et patriciat. Il reconnaît que fait défaut à un tel

¹⁴ Voir Agnati 1999, p. 203 : « Le radici della cultualità espressa nel *lucus* collocato nel territorio a ridosso di *Pisaurum* affondano probabilmente nell'*humus* preromano » ; p. 208 : « Acque fecondative e salutari e un fitto e suggestivo bosco : questa è la cornice del culto pagano dei coloni di *Pisaurum*, luogo assai probabilmente scelto ben prima del loro arrivo e già frequentato e venerato da tempo ». Voir aussi Susini 1965, p. 146 ; Cresci Marrone, Menella 1984, p. 48 : « Dovremo considerarla [composita religiosità] frutto di importazione coloniarica o riviviscenza di culti locali ? E, nel secondo caso, a quale matrice culturale avrebbe attinto ? A quella più arcaica, picena o etrusco-umbra, tenacemente radicata in regione oppure a quella più recente, celto-senone, ivi spesso documentata solo discontinuamente ? » ; p. 91 : « nel *lucus* pisaurense riti preromani costituivano forse un fertile sostrato ».

¹⁵ Voir Cresci Marrone, Menella 1984, p. 96 : « *Fides* [...] come trasposizione sincretica del *Fisiu-Sacio* umbro, dal culto tenacemente vitale nel territorio ».

¹⁶ TE Ia 16-19 ; VIb 19-21.

¹⁷ Cresci Marrone, Menella 1984, p. 53 : « Nel corso della conquista romana dell'Italia centro-settentrionale, tale religiosità salutarica tendette a porre radici e a proliferare laddove potenziò e rivitalizzò culti pre-romani ».

¹⁸ On pourrait retrouver de telles spécificités à Bagnacavallo au nord près de Ravenne et dans les nécropoles de Montefortino di Arcevia au sud (voir Brizio 1899 qui a une vision gauloise de ces deux sites, réfutée par Sisani 2007, p. 192). Sur la civilisation celto-senone dans la zone, voir Zuffa 1978 ; Mercado 1978.

¹⁹ Peruzzi 1990, p. 28-133 ; suivi par Harvey 2006.

²⁰ E. Peruzzi dresse cet inventaire d'après la liste établie par Varron (*De la langue latine*, V, 74). L'inclination de Varron à exagérer la contribution sabinne au patrimoine de Rome est néanmoins bien connue (voir Lehmann 1997, p. 38-40).

²¹ Di Fazio 2012, p. 347-350.

²² Di Fazio 2012, p. 354 : « Perhaps there has been an underestimation of the contribution of indigenous cultures, which went on providing food to the growing dominant culture ».

²³ Coarelli 2000.

groupement la divinité « servienne » par excellence – *Fortuna*, absence qu’il attribue à une lacune de la documentation et pour pallier un tel manque, il n’hésite pas à faire provenir de la zone de Pesaro une inscription, pourtant exposée au musée de Fiesole, qui évoque explicitement cette déesse²⁴.

En rester strictement à la documentation mise au jour par Annibale Olivieri paraît cependant plus prudent. Du reste, dater le panthéon de Pisaurum du III^e s. av. J.-C. est probablement périlleux. En effet, l’on peut constater une présence majoritaire de femmes parmi les dédicants, présence féminine qui s’accommode mal de l’aspect précaire d’un *conciliabulum*, qui n’est par ailleurs confirmé par aucune donnée archéologique²⁵. Ces dédicantes se désignent précisément elles-mêmes comme « matrones de *Pisaurum* », autrement dit comme un corps constitué, ce qui suppose une période de stabilité coloniale, comme ailleurs en Italie républicaine, où des femmes sont identifiées par leur appartenance à une colonie, à Cosa²⁶ comme à Minturnes²⁷. Il faudrait donc plutôt pencher pour une datation de l’après deuxième guerre punique. Et d’ailleurs, ne peut-on pas mettre en rapport ces inscriptions avec les grandes procurations matronales des années noires dont le souvenir devait encore être vivace ? De manière plus générale, les divinités bénéficiaires de ces dédicaces pourraient bien témoigner d’une semblable actualité.

Un panthéon romain d’actualité

Des divinités matronales

Au regard du caractère largement féminin des inscriptions, il n’est guère étonnant de rencontrer des divinités ordinairement célébrées à Rome par les matrones, et cela à l’époque même de la fondation de la colonie.

Ainsi, Junon semble bien au cœur de ce *lucus*, puisque c’est elle qui reçoit le nombre le plus important de dédicaces. À Rome, son culte qui remonte à haute époque²⁸ connaît une remarquable popularité auprès des femmes en cette période²⁹ : à la veille de la bataille du Métaure, vingt-sept jeunes filles défilent en procession pour remettre à la déesse deux statues à son image³⁰. Parée dans l’une des inscriptions de Pisaurum de l’épithète *Lucina*, Junon est honorée en tant que protectrice de la naissance. À cette épithète a souvent été attribuée une connotation italique, mais Junon Lucine est, en fait, vénérée depuis longtemps au cœur de la cité par les parturientes³¹, acquérant ainsi une place de premier ordre dans cette période de crise démographique, tant à Rome qu’à *Pisaurum* où de nombreuses offrandes votives sont en accord avec ce profil divin [Lacam_Pisaurum1 : Nouveau-né emmailloté, terre cuite (Pisaurum)].

²⁴ Sur cette *sors* datée de la fin du III^e s. av. J.-C. (*se cedues / perdere / nolo ne ceduas Fortu/na Seruios / perit : ILLRP 1070*) et que M. Guarducci fait venir de *Fanum Fortunae*, voir Guarducci 1972.

²⁵ Voir Peruzzi 1990, p. 30-31 ; Harvey 2006, p. 128.

²⁶ *CIL* I² 1994 ; voir Nielsen 1990, p. 48-49 : *M]atronae dederun[t---] / [C]osano(rum ?) magistra[e---] / M(ania) Muccia C(ai) f(ilia) cu[raverunt] ?---].*

²⁷ *CIL* I² 2685 (*magistrae*) ; voir Lundeen 2006, p. 46.

²⁸ En 396 av. J.-C., la statue de Junon *Regina*, à la suite d’une *euocatio*, fut transférée de Véies à Rome sur l’Aventin, où Camille dédia le temple (voir Tite-Live, V, 22, 5-7 ; V, 23, 7 ; V, 31, 3).

²⁹ D’autant qu’une véritable bataille culturelle entre Romains et Carthaginois semble s’engager pour s’assurer la bienveillance de Junon : associée, selon R. Bloch (Bloch 1976, p. 112-122), à la Tanit carthaginoise, elle est perçue par les Romains comme la protectrice des ennemis. Hannibal en 205 fait élever un autel dans le temple crotoniate de Junon, montrant son respect pour la déesse (voir Tite-Live, XXVIII, 28, 46, 16) qu’il n’hésite cependant pas à offenser en 203 av. J.-C. (voir Tite-Live, XXX, 20, 6).

³⁰ Voir Tite-Live, XXVII, 37, 12.

³¹ Voir Plaute, *Aulularia*, 691-692 : « Je meurs, nourrice ! je t’en supplie. Le ventre me fait mal. Junon Lucine, au secours ! »

Tout comme Junon, Diane est alors une divinité en vue, honorée également avec faste lors du lectisterne de 217 av. J.-C.³². Comme Junon, elle est particulièrement vénérée dans les bois sacrés, à *Tusculum* et à Nemi, et comme elle, ses fonctions relèvent du domaine de la fécondité, ainsi qu'en témoigne un prodige survenu en 209 av. J.-C. dans son *lucus* d'Agnani (qui voit des oiseaux abandonner leur nid³³).

Il n'en va pas autrement de *Mater Matuta* qui jouit de la fortune retrouvée des cultes matronaux à cette époque ainsi qu'en témoignent les nombreux prodiges qui la concernent³⁴. Voir dans sa présence à *Pisaurum* une influence extérieure³⁵ semble une fois de plus excessif. Cette déesse, originaire d'Étrurie sans doute, est connue de très haute antiquité à Rome. Dans l'*Urbs*, au vu des rites qui lui sont associés³⁶ et des dépôts votifs de ses sanctuaires³⁷, *Mater Matuta* apparaît comme une déesse protectrice des mères et de leurs jeunes enfants³⁸, une qualité appropriée à la toute jeune communauté de *Pisaurum*.

La présence de *Dea Marica*³⁹ pourrait s'expliquer par des préoccupations identiques. La mention de cette divinité a nourri aussi l'hypothèse d'une influence étrangère : elle aurait été introduite par des individus issus de Minturnes. Cette déesse, qui se plaît dans les bois sacrés, est en effet connue pour son très ancien lieu de culte près de l'embouchure du Garigliano⁴⁰. Toutefois, là encore, la familiarité des Romains avec cette figure matronale n'est pas neuve. *Dea Marica* est devenue pleinement romaine, si bien qu'il n'est guère étonnant de la retrouver sur le devant de la scène en 207 av. J.-C. lorsque son *lucus* de Minturnes est frappé par la foudre⁴¹ en même temps que le temple de Jupiter situé au cœur de la colonie ; d'ailleurs, des sacrifices expiatoires communs sont organisés pour les deux lieux de culte. Il a paru indispensable, une fois de plus, en ces temps de crise démographique, d'honorer une divinité rattachée à la sphère de la reproduction et de la croissance.

Ainsi, à *Pisaurum*, les matrones ont pu prendre en charge des cultes destinés à favoriser l'essor de la toute jeune colonie. L'on pourrait invoquer de semblables motifs pour légitimer la présence de divinités salutaires.

Des divinités salutaires

C'est ainsi que *Salus*, divinité au nom transparent, fait l'objet de l'une des dédicaces⁴². Sa fonction thérapeutique ne pouvait que séduire la communauté naissante, qui a déposé de nombreux « ex-votos » anatomiques à proximité des cippes. Là encore, il s'agit d'une divinité que les Romains de cette époque sombre n'ont garde de négliger. Honoré avec ferveur dans le cadre privé⁴³, *Salus*

³² Voir Tite-Live, XXII, 10, 9.

³³ Voir Tite-Live, XXVII, 4, 12.

³⁴ Voir Tite-Live, XXIV, 47, 15 ; XXVIII, 11, 2.

³⁵ Voir Cresci Marrone, Menella 1984, p. 107.

³⁶ Voir Plutarque, *Camille*, V, 2 ; *Questions romaines*, 16-17 ; Ovide, *Fastes*, VI, 551-561.

³⁷ Composés de statuette de femmes et de nouveau-nés, de restes sacrificiels d'animaux jeunes et gravides, voir Smith 2000.

³⁸ Voir Boëls-Janssen 1993, p. 350-353.

³⁹ Sur le culte de *Marica*, voir Mingazzini 1938, p. 941-952 ; Trotta 1989, p. 16-21 ; Peruzzi 1990, p. 71-77 ; Cristofani 1996, p. 26-30 ; De Simone 1996 ; Cerchiai 1999 ; Andreani 2003 ; Livi 2006.

⁴⁰ Sur ce bois sacré, voir Strabon, V, 3, 6 ; Tite-Live, XXVII, 37, 2 ; Martial, XIII, 83 ; Plutarque, *Marius*, 39.

⁴¹ Voir Tite-Live, XXVII, 37, 2.

⁴² La popularité de cette divinité était appelée à se répandre dans cette région, ainsi qu'en témoignent des attestations plus tardives à Mevania (*CIL* XI 5025) ou *Pitinum Mergens* (*CIL* XI 5954a). Une association de *Salus* et de *Feronia* semblable à celle qui s'observe dans le *lucus* est visible dans le sanctuaire voisin de Bagnacavallo à l'époque romaine (voir Susini 1960 ; 1965, p.152 ; 1965-1966, p. 89-95).

⁴³ Voir Plaute, *Asinaria*, 713 ; *Bacchides*, 879 ; *Captivi*, 364, 529 ; *Mercator*, 867 ; *Mostellaria*, 351 ; *Pseudolus*, 709 ; *Rudens*, 231.

n'est pas ignoré de la religion officielle puisqu'en 206 av. J.-C. le sénat accepte de considérer comme prodige la chute de la foudre sur son temple⁴⁴.

De telles préoccupations sanitaires pourraient expliquer aussi que les Romains de *Pisaurum*⁴⁵ aient eu recours à Apollon dont la présence ne saurait se justifier, comme certains l'ont suggéré, par l'ancienneté de la colonisation grecque sur le littoral⁴⁶. Apollon s'avère bien plutôt une divinité pleinement d'actualité, en ces « grands jours de l'apollinisme romain »⁴⁷, favorisé par les tendances « pythagoriques » de l'élite⁴⁸. Il n'a rien perdu de sa vocation thérapeutique puisqu'en 179 av. J.-C. il reçoit, aux côtés d'Esculape et de *Salus*, une statue en or afin de conjurer une épidémie⁴⁹.

Mais le panthéon de *Pisaurum* ne reflète pas seulement des exigences que l'on pourrait qualifier de pragmatiques : assurer, en ces années sombres, le développement et la vitalité de la nouvelle colonie en la plaçant sous le patronage de dieux honorés à Rome à même date à des fins semblables. Il s'agit aussi de faire appel à des divinités éminemment civiques, protectrices de l'identité politique et sociale de la colonie.

Des divinités civiques

Ce sont bien des vertus civiques qu'il faut invoquer pour légitimer aussi la présence d'Apollon. Les colons de 184 av. J.-C. ont sans doute encore en mémoire les honneurs fastueux accordés au cours de la deuxième guerre punique au « dieu des mises en ordre »⁵⁰, quand l'Apollon *Medicus* a cédé du terrain à un Apollon pythien et archer, capable de repousser les ennemis de Rome⁵¹.

De la même manière, toutes les potentialités de Junon sont exploitées et c'est bien la patronne de la République⁵² qui est invoquée en tant que *Regina*, conjointement à la protectrice de la vie naissante. Sa centralité dans le bois sacré correspond, sans surprise, à la position éminente de cette déesse souveraine à Rome : c'est en première position, aux côtés de Jupiter, qu'elle figure en 217 av. J.-C. au lectisterne spectaculaire organisé par la cité⁵³. Une telle ferveur explique aisément l'importance à *Pisaurum* de cette déesse, appelée à protéger l'avenir tant civique que démographique de la nouvelle implantation.

⁴⁴ Voir Tite-Live, XXVIII, 11, 4. *Salus* reçoit aussi une offrande de la part du consul en 180 av. J.-C. (Tite-Live, XL, 37, 2).

⁴⁵ C'est le cas aussi des Romains d'*Ariminum* ou d'Aquilée (fondée en 181 av. J.-C.) ; voir Compatangelo-Soussignan 2012.

⁴⁶ Sur les traces du culte apollinien dans la zone centro-adriatique, voir Susini 1965-1966, p. 102-103.

⁴⁷ Gagé 1955, p. 368.

⁴⁸ Sur le pythagorisme à Rome à cette date : voir Boyancé 1955 ; Humm 2005, p. 549 sqq.

⁴⁹ Voir Tite-Live, XXXVII, 2, 3.

⁵⁰ Scheid 1998, p. 129.

⁵¹ Voir Pulci Doria 1983. C'est après la déroute de Cannes que les Romains décident de consulter l'Apollon de Delphes (voir Tite-Live, XXII, 57, 5), vers lequel ils se tournent à nouveau en 204 av. J.-C. lors de la venue de la Grande Mère (voir Tite-Live, XXIX, 11, 5) et auquel ils portent régulièrement des offrandes (voir Tite-Live, XXIII, 11, 3 ; XXVIII, 45, 12 ; XXIX, 10, 6). Dans le domaine privé, Apollon s'est révélé tout autant un dieu prophète, ainsi qu'en témoigne le théâtre de Plaute qui se plaît à parodier l'état d'inspiration apollinienne (*Menaechmi*, 841-842). D'ailleurs, à la suite des prédictions de Marcius, en 212 av. J.-C., les jeux Apollinaires « sont voués et célébrés pour obtenir la victoire et non la santé » (Tite-Live, XXV, 12, 15).

⁵² Ses épiclèses *Regina* (voir Tite-Live, XXI, 62, 8 ; XXII, 1, 17 ; XXVII, 37, 7 ; XXVII, 37, 15 ; Plaute, *Cistellaria*, 512) et *Sospita* (Tite-Live, XXII, 1, 18 ; XXIX, 14, 3 ; XXXI, 12, 6) comme sa place éminente aux côtés de Jupiter au grand lectisterne de 217 av. J.-C., ainsi que son association à Jupiter *Optimus Maximus* et à Minerve (Tite-Live, XXXVIII, 51, 8) la désignent comme une « maîtresse politico-religieuse » (Dumézil 1987, p. 305). Si l'aspect conjugal et maternel de Junon est privilégié dans le cadre privé, son caractère souverain n'est pas non plus négligé : *Iuno regina et Iouis supremi filia* (Plaute, *Cistellaria*, 512). Sur Junon *Regina*, voir Hänninen 1999.

⁵³ Voir Tite-Live, XXII, 1, 17.

À *Liber* pourrait avoir été confiée une mission semblable, même si cette figure divine est plus malaisée à cerner. À Rome à la même époque, *Liber* est surtout présent dans le cadre privé. Il s'agit en tout cas d'une divinité très ancienne dans le panthéon romain⁵⁴, liée aux rites de passage masculins, particulièrement à l'entrée des jeunes dans la vie adulte et civique⁵⁵.

La présence de *Fides* qui incarne une vertu politique fondamentale⁵⁶ relève davantage de l'évidence. Considérer cette abstraction divinisée comme la « revitalisation d'un culte indigène »⁵⁷ paraît bien exagéré, même s'il est légitime de rapprocher cette figure de l'eugubien **Fise Saçi**⁵⁸. Il est plus vraisemblable, là encore, d'imaginer que les colons ont introduit une divinité honorée au cœur de Rome de haute date⁵⁹ et dont le nécessaire respect s'est révélé avec une acuité particulière lors du tout récent scandale des Bacchanales⁶⁰.

L'on s'est encore plus étonné de voir figurer les *dei Nouensides* dans le panthéon de *Pisaurum*. Ces dieux proviennent sans doute d'Étrurie⁶¹ ou d'Italie centrale⁶², mais ils sont insérés depuis la plus haute antiquité dans le panthéon romain : Tite-Live les mentionne pour l'année 340 av. J.-C. à l'occasion de la *deutio* du consul Decius, dans la prière qu'il prononce⁶³, aux côtés de dieux traditionnellement protecteurs de la République⁶⁴. Leur présence dans la colonie pourrait s'expliquer par le contexte périlleux de cet *ager Gallicus* où se sont déroulées pour Rome des batailles décisives.

La mention enfin de *Feronia*, elle aussi surprenante au premier abord, semble bien relever également de préoccupations civiques. Cette divinité paraît davantage associée aux marges qu'aux espaces civilisés⁶⁵. Elle pourrait toutefois avoir été invoquée afin que sa bienveillance s'exerce aux frontières de la nouvelle colonie. Et point n'est besoin, là encore, de voir en sa présence la preuve d'un apport étranger. Certes honorée dans une vaste zone centro-méridionale de l'Italie⁶⁶, *Feronia* est une divinité connue de longue date par les Romains qui ont conquis le territoire de Capène dès le début du IV^e s. avant notre ère⁶⁷. Durant la guerre d'Hannibal, la déesse connaît une popularité inégalée, puisqu'en 217 av. J.-C., un prodige s'étant produit au *lucus Feroniae*, une procuration fastueuse est réalisée en son honneur⁶⁸ ; en 211 av. J.-C., la déesse occupe à nouveau le devant de la scène quand son bois sacré est saccagé par les troupes d'Hannibal⁶⁹ ; en 210 av. J.-C.⁷⁰ et en 196

⁵⁴ Voir Dumézil 1987, p. 393-384.

⁵⁵ Voir Torelli 1990.

⁵⁶ Voir Boyancé 1962, p. 2 : « Les Romains se sont considérés par excellence comme le peuple de la *Fides*, le peuple qui savait la valeur du serment et qui le respectait » ; voir aussi Freyburger 1986.

⁵⁷ Cresci Marrone, Menella 1984, p. 96.

⁵⁸ Voir Briquel 1978 : l'auteur a particulièrement noté que l'un des accessoires requis pour honorer **Fise Saçi**, le *mandraclo*, sorte de « serviette » portée par l'officiant pliée en deux dans la main droite, rappelle le linge qui chez Tite-Live (Tite-Live, I, 21, 4) couvre la main droite des flamines de *Fides*, aux origines du culte institué par Numa.

⁵⁹ Voir Tite-Live, I, 21, 4 ; Plutarque, *Numa*, 16, 1 ; Denys d'Halicarnasse, II, 75, 3.

⁶⁰ Comme le soulignent avec force les personnages de Plaute (*Aulularia*, 584-586 : « Ô Bonne Foi ! nous nous connaissons toi et moi. Ne va pas, s'il te plaît, démentir le nom que tu portes, si je te confie ce dépôt. Je viens à toi, ô Bonne Foi, fort de la confiance que tu m'inspires »).

⁶¹ Voir Scheid 2003.

⁶² Ainsi qu'en témoignent une inscription osque - *esos novesede* (voir Conway 1897, p. 261) et l'origine sabine dont les pare Varron (Varron, *De la langue latine*, V, 74).

⁶³ Voir Tite-Live, VIII, 9.

⁶⁴ Janus, Jupiter, Mars, Quirinus, Bellone, les Lares et les dieux Mânes.

⁶⁵ Selon les mots de G. Dumézil (Dumézil 1987, p. 419), *Feronia* « patronne les forces encore sauvages de la nature ».

⁶⁶ Le culte de *Feronia* est attesté à Capène, sur le Mont Soracte précisément, là où se trouvait le prestigieux *lucus Feroniae* (voir Moretti Sgubini 2006), fréquenté par de nombreux peuples voisins (voir Tite-Live, XXVI, 11, 9) et à Terracine où s'élevait aussi un bois sacré (voir Virgile, *Enéide*, VII, 800), mais aussi à *Trebula Mutuesca* et *Amiaternum*. Sur *Feronia*, voir Iorio 2009 ; Di Fazio 2012 et 2013.

⁶⁷ Voir Mazzi 1997.

⁶⁸ La cérémonie est accomplie par les affranchies qui « vers[ent] chacune autant d'argent qu'elles le pourraient sans être dans la gêne » (Tite-Live, XXII, 1, 18).

⁶⁹ Voir Tite-Live, XXVI, 11, 8-9.

⁷⁰ Voir Tite-Live, XXVII, 4, 14.

av. J.-C.⁷¹, de nouvelles cérémonies expiatoires sont accomplies pour *Feronia* tant à Rome que sur le territoire de Capène.

Ainsi, ces divinités de *Pisaurum*, présumées pour certaines « italiques », que d'aucuns ont présentées comme des apports de colons fraîchement recrutés dans les contingents italiens, apparaissent pleinement intégrées au panthéon romain depuis longtemps, en tout cas bien avant la fondation de *Pisaurum*. Au début du II^e s. av. J.-C., elles sont romaines depuis des décennies ; elles sont à cette époque convoquées de manière insistante pour assurer la cohésion et la survie de la Cité, préoccupations d'une actualité brûlante que les colons partagent de toute évidence avec les Romains restés dans la Cité.

Est-ce à dire qu'il n'y aurait eu, en définitive, aucune interférence entre cultes romains et cultes indigènes ? Il serait probablement excessif de l'affirmer.

Un relais cultuel ?

Une continuité d'occupation

Ces dieux proprement romains que révèlent les dédicaces ont été de toute évidence installés dans un cadre religieux préromain.

Les offrandes en métal trouvées en grande quantité sur le site⁷², malheureusement depuis mélangées à d'autres vestiges de la zone, témoignent sans nul doute d'un lieu de culte antérieur à l'arrivée des Romains⁷³. Il doit s'agir des petits bronzes à figure humaine [Lacam_Pisaurum2 : Statuette en bronze (Pisaurum)]⁷⁴ exposés en nombre au musée Oliveriano de Pesaro, qui peuvent être aisément rattachés aux *ex-votos* typiques du monde italique d'avant la conquête romaine⁷⁵. Ils représentent des fidèles en train de sacrifier, un récipient destiné aux libations dans la main droite, un autre dans la gauche pour un don différent. Ces objets révèlent que les colons venus s'implanter à *Pisaurum* n'ont pas découvert un culte appartenant en propre à ce site, mais ont été confrontés à un univers religieux dont les ramifications s'étendaient jusque dans les régions voisines. Ce type d'offrants est en effet bien répandu en Italie centrale, particulièrement en Ombrie et en Étrurie durant toute la période hellénistique, à Todi comme à Arezzo⁷⁶ ; on peut aussi songer à un passage des Tables Eugubines⁷⁷ où l'officiant à certains moments du rite doit tenir dans la main droite un récipient pour la libation et dans la gauche un bol contenant un gâteau sacré⁷⁸.

Une statuette en bronze d'une physionomie plus inédite a aussi été retrouvée sur le site [Lacam_Pisaurum3 : Statuette en bronze (Pisaurum)]⁷⁹ : elle représente un personnage jeune, un éclair dans la main droite. Il pourrait s'agir d'un dieu jovien aux connotations chthoniennes, comme

⁷¹ Voir Tite-Live, XXVI, 8.

⁷² Voir Annibale Olivieri, *De luco sacro ueterum Pisaurensium* : « quantità di donari e voti di metallo » ; *Marmora : maximam uotorum donariorumque [...] ex metallo copiam*.

⁷³ D'ailleurs, les fouilles menées à Pesaro ont mis au jour les preuves d'une occupation humaine du site, depuis la fin du VI^e s. av. J.-C. jusqu'au début du IV^e s. av. J.-C. : les traces de deux habitations préromaines, ainsi que de nombreux fragments de céramique attique. Sur la question d'une possible fréquentation du *lucus* à l'époque protohistorique, voir Luni 1995, p. 94. Cette aire sacrée continue d'être occupée pendant des siècles à en juger par le matériel archéologique : voir Luni 1984, p. 71-84.

⁷⁴ Voir Falconi Amorelli 1978.

⁷⁵ Selon la classification d'A. Comella (Comella 1981).

⁷⁶ Voir Colonna 1970.

⁷⁷ TE VIb 24-25 : *capirse perso osatu eam mani / nertru tenuit arnipo uestisia uesticos* (« Qu'il confectionne une fosse pour la *capirse*. Qu'il la tienne dans la main gauche jusqu'à ce qu'il ait versé la libation »).

⁷⁸ Voir Lacam 2012, p. 163-164.

⁷⁹ Voir Annibale Olivieri : « In luco sacro an. 1783 ara quadrata di bronzo LIIBRO vicino a quest'ara tra carboni e monete fu scoperto questo idoletto di bronzo con le gambe rotte, la cui figura pero spiega il LIIBRO che è LIBERO ».

il en existe tant dans le monde ombrien⁸⁰ (tel **Hunte Iuvie**) que dans le domaine étrusque (tel *Tinia Calusna*), où de nombreuses représentations le dotent d'une semblable apparence juvénile⁸¹.

Ce lieu sacré a donc bien vu, avant 184 av. J.-C., se dérouler des rites spécifiques au monde étrusco-ombrien, qui sont, de toute évidence, tombés en désuétude à partir de la mainmise de Rome sur le territoire.

Les Romains n'ont, visiblement, pas trouvé incongru d'installer leurs dieux dans un site sacré appartenant aux populations qu'ils venaient de dominer. Ils se sont manifestement approprié un lieu vénérable, qu'ils ont « naturalisé » par l'introduction de cultes foncièrement romains. Une telle pratique n'a rien d'exceptionnel : nombre de lieux religieux en Italie ont connu une telle continuité culturelle avant et après la domination romaine, en Ombrie notamment, comme dans le sanctuaire de Grotta Bella sur le territoire d'Amelia⁸², dans celui du Monte Torremaggiore⁸³ près de Cesi, et, plus proche de *Pisaurum*, dans celui de Montefortino di Arcevia⁸⁴.

Cette captation répondait sans doute aussi à des considérations pratiques : elle permettait aux colons fraîchement arrivés d'honorer les dieux au plus vite, en attendant l'édification de structures architecturales permanentes. Le seul temple de *Pisaurum* qui nous est connu par les sources littéraires est celui de Jupiter construit selon Tite-Live seulement dix ans après la déduction⁸⁵. Une situation analogue se remarque dans d'autres colonies : ainsi à Cosa, les premières édifications religieuses ont revêtu un aspect très sommaire : hormis une très élémentaire structure couverte édifiée au moment de la déduction, au sommet de la colline principale, il a fallu attendre plus de quatre-vingts ans après la fondation de 273 av. J.-C. pour voir s'élever les temples de la colonie⁸⁶ ; en Ombrie même, à *Sena Gallica*, les fouilles récentes ont mis au jour les traces d'un lieu de culte, datable des prémices de la colonie, organisé succinctement autour d'un simple autel⁸⁷.

Une appropriation de pratiques ?

Si les Romains se sont implantés au cœur d'un lieu de culte autochtone, en ont-ils aussi adopté les pratiques ?

Les bois sacrés étaient particulièrement répandus en terre ombrienne, comme en attestent les Tables de Gubbio qui décrivent les rituels complexes accomplis dans le **vuku** – le bois sacré – d'une divinité jovienne⁸⁸. S'il ne paraît guère fructueux d'identifier les personnalités du bois ombrien à celles du *lucus Pisaurensis*, chaque panthéon apparaissant strictement propre à chaque communauté, les « cippes » de *Pisaurum* n'en peuvent pas moins être comparés à deux éléments culturels de Gubbio : l'**ereclu** et la **spina**. Dans la colonie romaine, les inscriptions ont été gravées sur des stèles d'environ un mètre de hauteur [Lacam_Pisaurum4 : Cippes à Apollon et Liber (*Pisaurum*)]. Si la plupart des commentateurs n'y ont vu que de simples dédicaces, il semble plus pertinent d'y reconnaître l'équivalent d'autels sur lesquels les fidèles pouvaient déposer des offrandes⁸⁹. Annibale Olivieri fait d'ailleurs allusion à la présence, auprès du cippe dévolu à *Liber*, de fragments calcinés, restes probables de sacrifices. Ces cippes pourraient même correspondre à une figuration particulière du divin sur le modèle de ce que l'on peut observer dans les Tables Eugubines : il y est question

⁸⁰ Voir Lacam 2010, p. 199-208.

⁸¹ Par exemple *LIMC*, s.u. « *Tinia* », n° 56 (*Tinia* sur un quadrige) ; n° 99 (*Tinia* entre *Turms* et *Laran*) ; n° 109 (*Tinia* debout avec une jambe fléchie).

⁸² Voir Monacchi 1986.

⁸³ Voir Buettner 1987-88 ; Sisani 2007, p. 168-171.

⁸⁴ Voir Sisani 2007, p. 197-198.

⁸⁵ Voir Tite-Live, *XLI*, 27, 11-12.

⁸⁶ Voir Taylor 2002, p. 78.

⁸⁷ Voir Lepore 2012 ; Lepore, de Marinis, Belfiori, Boschi, Silani 2012, p. 4-6.

⁸⁸ Voir Lacam 2018.

⁸⁹ Voir Franchi de Bellis 1965 ; Agnati 1999, p. 204.

donc d'**ereçlu**⁹⁰, une représentation en miniature de la divinité, au pied et au sommet de laquelle sont déposés viandes et gâteaux et sur laquelle est même appliqué un onguent. Cette image divine de petite taille⁹¹ ne devait pas être très éloignée d'une autre figuration rudimentaire de dieu (en l'occurrence **Hunte Iuvie**) - la **spina**⁹², sans doute une pierre en forme d'obélisque et elle aussi enduite d'huile sacrée⁹³. D'autres équivalents peuvent être repérés du côté de l'Étrurie où ont été retrouvés dans les nécropoles des cippes en forme de colonne ou d'obélisque, à proximité desquels étaient réalisées offrandes et libations⁹⁴.

Les Romains de *Pisaurum*, qui ont investi un espace sacré autochtone, ont peut-être, avec ces stèles, poursuivi des pratiques étrusco-ombriennes sans que leur religion en ait été dénaturée. Les rituels romains associés à ces cippes plantés en terre au sein d'un bois sacré pourraient avoir relayé des pratiques locales enracinées depuis la plus haute antiquité.

*
* *

Plus que la reprise d'un substrat polythéiste local, plus qu'un héritage de colons d'origines diverses, les dédicaces du *lucus Pisaurensis* révèlent donc un panthéon romain très proche de celui de l'*Urbs* à la même époque, un panthéon qui témoigne d'une indiscutable capacité d'ouverture mais dont la perméabilité s'est réalisée à des époques bien antérieures à la fondation de 184 av. J.-C. Les dix figures divines de ce bois sacré sont manifestement celles qui ont semblé aux colons les plus appropriées au moment (les lendemains difficiles d'une époque troublée, traversée de prodiges), au lieu (un *lucus* au sein de l'*ager Gallicus*) et à leur identité de communauté naissante (dont l'avenir politique et démographique devait être consolidé).

Pour autant, les colons n'ont, de toute évidence, pas fait table rase du patrimoine religieux local : par commodité, par tradition aussi, ils ont inséré leurs dieux dans un espace culturel préexistant, ont peut-être même adopté et adapté des objets et gestes étrusco-ombriens qui y avaient perduré jusqu'à leur arrivée, sans que le cœur même de leur religion s'en trouvât affecté.

Ceci n'implique évidemment pas que ce panthéon attesté pour l'après deuxième guerre punique soit demeuré immuable. Ont pu surgir ultérieurement d'autres attentes qui ont déterminé l'introduction de divinités nouvelles⁹⁵ comme Jupiter ou *Bona Dea*. Se vérifie une fois encore l'extrême souplesse du système culturel romain, ouvert à toutes les influences pour peu qu'adaptation ne signifie jamais renoncement à soi-même.

Bibliographie

- Agnati U. (1999), *Per la storia romana della provincia di Pesaro e Urbino*, Roma.
 Andreani M. (2003), « Sul santuario di Marica alla foce del Garigliano », in L. Quilici, S. Quilici Gigli (éds.), *Santuari e luoghi di culto nell'Italia antica*, Roma, p. 177-207.
 Belfiori F., Sisani S. (2015), « Bambini in fasce dal *lucus Pisaurensis*. Contributo alla rilettura storica e culturale del materiale votivo », *Picus*, 35, p. 9-29.

⁹⁰ Littéralement une « petite chose divine », voir étymologie : < *aise-kele-, la terminaison -kele- étant généralement interprétée comme un diminutif (voir Poultney 1959, p. 209 ; Ernout 1961, p. 117).

⁹¹ Il est possible, en position agenouillée, de placer des offrandes à son sommet. Voir TE IV 18-20 : **inuntek / vestiçia persuntru turse super ereçle sevakne / skalçeta kunikaz purtuviθu** « alors, qu'il offre à genoux la **vestiçia**, le saindoux à **Turse** au sommet de la stèle ».

⁹² Voir Lacam 2008, p. 46-47 ; Lacam 2010, p. 205.

⁹³ TE IIa 38 (**spina umtu** : « qu'il enduise d'onguent la **spina** »).

⁹⁴ Voir Steingraber 1997, p. 113.

⁹⁵ Le corpus épigraphique atteste la présence d'une dizaine de dieux : Jupiter, paré des épithètes *Optimus Maximus* (CIL 6311), *Serenus* (CIL 6312), *Latius* (CIL 6310) ; *Bona Dea* (CIL XI 6304, 6305) ; *Fortuna* (CIL 6307) ; *Victoria* (CIL 6309) ; *Hercule* (CIL 6308) ; *Liber Pater* (CIL 6313) ; *Priape* (CIL 6314) ; *Silvanus* (CIL 6315, 6316, 6317) et *Minerve Augusta* (CIL 6335).

- Bertrand A. (2015), *La Religion publique des colonies dans l'Italie républicaine et impériale (Italie médio-adriatique, III^e s. av. n. è.-II^e s. de n. è.)*, Roma.
- Bloch R. (1976), *Recherches sur les religions de l'Italie antique*, Paris.
- Boëls-Janssen N. (1993), *La Vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, Roma.
- Boyancé P. (1955), « Fulvius Nobilior et le dieu ineffable », *Revue de Philologie*, 29, p. 172-192.
- Boyancé P. (1962), *Fides et le serment*, Bruxelles.
- Braccesi L. (1977), *Grecità adriatica*, Bologna.
- Briquel D. (1978), « Sur les aspects militaires du dieu ombrien *Fisus Sancius* », *Mélanges de l'École Française de Rome, Antiquité*, 90, p. 133-152.
- Brizio E. (1899), « Il sepolcreto Gallico di Montefortino presso Arcevia », *Monumenti antichi*, 9, p. 617-808.
- Buettner C. (1987-1988), « L'abitato umbro di Cesi e il santuario di S. Erasmo », *Annali della facoltà di lettere e filosofia della Università degli studi di Perugia*, 25, p. 53-65.
- Campagnoli P. (2004), « Pesaro preromana e romana » in P. L. Dall'Aglia, I. Di Cocco (éds.), *Pesaro romana : archeologia e urbanistica*, Bologna, p. 23-36.
- Cerchiai L. (1999), « Appunti sui culti di Marica e Mefite », *Ocnus* 7, p. 235-241.
- Coarelli F. (2000), « Il *lucus Pisauensis* e la romanizzazione dell'*Ager Gallicus* », in Ch. Bruun (éd.), *The Roman Middle Republic. Politics, Religion and Historiography c. 400-133 B.C.*, Roma, p. 195-205.
- Colonna G. (1970), *Bronzi votivi umbro sabellici a figura umana*, tome I, *Periodo « arcaico »*, Firenze.
- Colonna G. (1974), « Ricerche sugli Etruschi e sugli Umbri a nord degli Apennini », *Studi Etruschi*, 42, p. 3-24.
- Comella A. (1981), « Tipologia e diffusione dei complessi votivi in Italia in epoca medio- e tardo-repubblicana, contributo alla storia dell'artigianato antico », *Mélanges de l'École Française de Rome, Antiquité*, 93, 2, p. 717-803.
- Compatangelo-Soussignan R. (2012), « Apollon en Cisalpine : philosophie, religion et idéologie des élites romaines au II^e siècle av. n. è. », *Mélanges de l'École Française de Rome, Antiquité*, 124, 2, p. 123-150.
- Conway R. S. (1897), *The Italic Dialects*, Cambridge.
- Cresci Marrone G., Menella G. (1984), *Pisaurum*, Pisa.
- Cristofani M. (1996), « Due testi dell'Italia preromana : 1. Per regna Maricae ; 2. Aequipondium Etruscum », *Quaderni per l'archeologia etrusco-italica*, 25, p. 9-32.
- De Franchi de Bellis A. (1965), « I cippi pesaresi (CIL I² 2, 368-381) », *Atti dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere 'La Colombaria'*, 30, p. 3-27.
- De Simone C. (1996), « La nuova iscrizione aurunca arcaica e il nome della dea Marica », *Studi Classici e Orientali*, 46, p. 61-92.
- Di Fazio M. (2012), « *Feronia*. The role of an italic goddess in the process of cultural integration in Republican Italy », in S. T. Roselaar (éd.), *Processes of Integration and Identity Formation in the Roman Republic. Mnemosyne supplements. History and archaeology of classical Antiquity*, 342, Leiden-Boston, p. 337-354.
- Di Fazio M. (2013), *Feronia. Spazi e tempi di una dea dell'Italia centrale antica*, Roma.
- Di Luca M. T. (1984), « Il *lucus Pisauensis* », in *Pesaro nell'antichità*, Venezia, p. 71-84.
- Di Luca M. T. (2004), *Il lucus Pisauensis*, Pesaro.
- Dumézil G. (1987 [1974]), *La Religion romaine archaïque*, Paris.
- Ernout A. (1961), *Le Dialecte ombrien. Lexique du vocabulaire des Tables Eugubines*, Paris.
- Falconi Amorelli M. T. (1978), « Su alcuni bronzetti conservati nel Museo Oliveriano di Pesaro », *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata*, 11, p. 501-507.
- Franchi de Bellis A. (1967), « Osservazioni sui cippi pesaresi », *La Parola del Passato*, 22, p. 369-373.
- Freyburger G. (1986), *Fides, étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, Paris.
- Gagé J. (1955), *Apollon romain, essai sur le culte d'Apollon et le développement du « ritus graecus » à Rome des origines à Auguste*, Paris.
- Gagé J. (1963), *Matronalia, essai sur les dévotions et les organisations culturelles des femmes dans l'ancienne Rome*, Bruxelles.
- Guarducci M. (1972), « Ancora sull'antica 'sors' della Fortuna e di Servio Tullio », *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, s. VIII, 27, p. 183-189.
- Hänninen M. L. (1999), « Juno Regina and Roman Matrons », in P. Setälä and L. Savunen (éds.), *Female Networks and the Public Sphere in Roman Society*, Roma, p. 39-52.
- Harvey P. B. (2006), « Religion and memory at Pisaurum », in C. E. Schultz, P. B. Harvey (éds.), *Religion in Republican Italy*, Cambridge, p. 117-136.
- Humm M. (2005), *Appius Claudius Caecus ou la République accomplie*, Roma.
- Iorio V. (2009), « Feronia », dans F. Coarelli (éd.), *Reate et l'Ager Reatinus. Catalogo della Mostra Rieti 2009*, Roma.
- Lacam J.-Cl. (2008), « Le sacrifice du chien dans les communautés grecques, étrusques, italiennes et romaines. Approche comparatiste », *Mélanges de l'École Française de Rome, Antiquité*, 120, 1, p. 29-80.
- Lacam J.-Cl. (2010), « Les Jupiters infernaux. Variations divines en terres italienne et sicilienne (époque pré-romaine et romaine) », *Archiv für Religionsgeschichte*, 12, p. 197-242.
- Lacam J.-Cl. (2012), « Le parti pris des vases. Étude eugubine (III^e-II^e s. av. J.-C.) », *Res Antiquae*, 9, p. 141-194.

- Lacam J.-Cl. (2018), « Aux racines du divin : les bois sacrés de Gubbio (III^e-II^e s. av. J.-C.) », *Archiv für Religionsgeschichte*, 20, 2018.
- Lehmann Y. (1997), *Varron théologien et philosophe romain*, Bruxelles.
- Lepore G. (2012), « Il santuario dei primi coloni di Sena Gallica ? », *Picus*, 32, p. 77-106.
- Lepore G., de Marinis G., Belfiori F., Boschi F., Silani M. (2012), « Progetto “Archeologia Urbana a Senigallia” II : le ricerche di Via Baroccio e di Via Gherardi », *The Journal of Fasti on Line*, 265, p. 1-39.
- LIMC : *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zurich, 1981-1999.
- Livi V. (2006), « Religious locales in the territory of *Minturnae* : aspects of Romanization », in C. E. Schultz et P. B. Harvey (éds.), *Religion in Republican Italy*, Cambridge, p. 90-116.
- Lundeen L. E. (2006), « In search of the Etruscan priestess : a re-examination of the *hatrencu* », dans C. E. Schultz, P. B. Harvey (éd.), *Religion in Republican Italy*, Cambridge, p. 34-61.
- Luni M. (1984), « Topografia storica di *Pisaurum* e del territorio », dans *Pesaro nell'antichità. Storia e monumenti*, Venezia, p. 71-84.
- Luni M. (1995), « Fase protourbana nella regione medioadriatica nel V-IV secolo a. C. e frequentazione commerciale greca », in A. Calbi, G. Susini (éds.), *Pro populo Arimenesi*, Faenza, p. 184-225.
- Nielsen M. (1990), « Sacerdotesse e associazioni culturali femminili in Etruria : testimonianze epigrafiche ed iconografiche », *Analecta Romana Instituti Danici*, 19, p. 45-67.
- Mazzi M. C. (éd.) (1997), *Capena e il suo territorio*, Bari.
- Mercando L. (1978), « Problemi della civiltà gallica nelle Marche », in *I Galli e l'Italia*, Roma, p. 163-167.
- Mingazzini P. (1938), *Il santuario della dea Marica alle foci del Garigliano*, Roma.
- Monacchi D. (1986), « Nota sulla stipe votiva di Grotta Bella », *Studi Etruschi*, 54, p. 75-99.
- Moretti Sgubini A.-M. (2006), « *Lucus Feroniae* : recenti scoperte », *Rendiconti della Pontificia Accademia*, 78, p. 111-138.
- Peruzzi E. (1990), *I Romani di Pesaro e i Sabini di Roma*, Firenze.
- Poultney J. W. (1959), *The Bronze Tables of Iguvium*, Baltimore.
- Priuli S. (1987), « Lingua e documentazione epigrafica », dans *Roma Repubblicana dal 270 a. C. all'età augustea*, Roma, p. 113-146.
- Pulci Doria L. B. (1983), *Oracoli sibillini tra rituale e propaganda*, Napoli.
- Scheid J. (1998), *La Religion des Romains*, Paris.
- Scheid J. (2003), « *Novensides* », dans S. Hornblower et A. Spawforth (éds.), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford, 2003, p. 1051.
- Sisani S. (2007), *Fenomenologia della conquista*, Roma.
- Smith C. (2000), « Worshipping *Mater Matuta* : ritual and context », in E. Bispham (éd.), *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy*, Edinburgh, p. 136-155.
- Steingraber S. (1997), « Le culte des morts et les monuments de pierre des nécropoles étrusques », dans F. Gautier, D. Briquel (éds.), *Les Étrusques, les plus religieux des hommes. État de la recherche sur la religion étrusque. Actes du colloque international, 17-18-19 novembre 1992*, Paris, p. 97-116.
- Susini G. (1960), « Il santuario di Feronia e delle divinità salutifere di Bagnacavallo », *Studi Romagnoli*, 11, p. 197-212.
- Susini G. (1965), « Aspects de la romanisation de la Gaule cispadane : chute et survivance des Celtes », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 109^e année, n. 1, p. 143-163.
- Susini G. (1965-1966), « Coloni romani dal Piceno al Po », *Studia Picena*, 33-34, p. 82-143.
- Taylor R. (2002), « Temples and terracottas at Cosa », *American Journal of Archaeology*, 106, p. 59-83.
- Torelli M. (1990), « Riti di passaggio maschili a Roma arcaica », *Mélanges de l'École Française de Rome, Antiquité*, 102, p. 93-106.
- Trevisiol A. (1999), *Fonti letterarie ed epigrafiche per la storia romana della provincia di Pesaro e Urbino*, Roma.
- Trotta F. (1989), « *Minturnae* preromana e il culto di Marica », in F. Coarelli (éd.), *Minturnae*, Roma, p. 11-25.
- Valgiglio E. (1987), « *Pisaurum* : prodigi, dei, uomini », in G. Paci (éd.), *Miscellanea di Studi Marchigiani in onore di Febo Allevi*, Ancona, p. 697-711.
- Wachter R. (1987), *Altlateinische Inschriften : sprachliche und epigrafische Untersuchungen zu den Dokumenten bis etwa 150 v. Chr.*, Bern-New York.
- Zuffa M. (1978), « I Galli sull'Adriatico », in *I Galli e l'Italia*, Roma, p. 138-162.

Résumé

Le matériel épigraphique et « votif » du *lucus* de Pisaurum, loin de révéler la reprise par les Romains d'un substrat polythéiste local, ou le legs de colons d'origines diverses, atteste d'un panthéon très proche de celui de l'*Urbs* à la même époque, qui fait la part belle aux divinités les plus à même d'assurer la survie et la cohésion de la communauté naissante. Pour autant, les nouveaux habitants n'ont pas fait table rase du patrimoine religieux local : s'ils ont inséré leurs dieux dans un espace cultuel préexistant, ils ont peut-être même adopté et adapté des pratiques étrusco-ombriennes qui y avaient perduré jusqu'à leur arrivée, sans que le cœur même de leur religion s'en trouvât affecté.

Title

The « *lucus* » of Pisaurum : a cult place under influences ?
Cohabitations and cultural interferences in *ager Gallicus* in Republican times

Summary

The epigraphic and « votive » material of the *lucus* of Pisaurum, far from revealing the regeneration by Romans of a local polytheistic *substratum*, or settlers' legacy of various origins, shows a pantheon very close to that of *Urbs* at the same time, which is dominated by childhood, civic and health deities. However, the new inhabitants did not erase the local religious heritage : if they introduced their gods in a previous cult place, they may have adopted and adapted oscan and umbrians local practices, without altering the substance of their religion.

Mots-clés

Pisaurum, bois sacré, colonie, divinités, deuxième guerre punique, cohabitation, interférences, adaptations

Key words

Pisaurum, sacred grove, colony, deities, second punic war, cohabitation, interferences, adaptations