HAL
open science

# Druides et druidesses, le pouvoir impérial et l'intégration des Gaules dans l'Empire romain

Renée Carré, Laurent Lamoine

▶ **To cite this version:**

Renée Carré, Laurent Lamoine. Druides et druidesses, le pouvoir impérial et l'intégration des Gaules dans l'Empire romain. Homo religiosus. Mediadores con lo divino en el mundo mediterraneo antiguo, Maria Luisa Sánchez León, Oct 2005, Palma de Majorque, France. pp.533-574. hal-04107617

**HAL Id: hal-04107617**

**https://hal.science/hal-04107617v1**

Submitted on 26 May 2023

**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.

# DRUIDES ET DRUIDESSES, LE POUVOIR IMPÉRIAL ET L'INTÉGRATION DES GAULES DANS L'EMPIRE ROMAIN

Renée Carré
Laurent Lamoine
*Université Blaise-Pascal, Clermont-Ferrand*

N'est-ce pas une gageure de vouloir traiter des druides et des druidesses dans le cadre de l'intégration des Gaules dans l'Empire romain? Les sources sont peu importantes et elles ont été utilisées avec une orientation historiographique quasi constante, montrant le pouvoir romain pourchassant les prêtres gaulois. Pourtant nous avons des exemples de prêtrises gauloises occupées par des membres des élites sociales ou par des individus plus modestes. Comment pouvons-nous interpréter ce qui a première vue semble contradictoire, un pouvoir puissant hostile à la religion des druides et un affichage public de certaines des charges religieuses en théorie interdites? Il ne nous a pas semblé inutile de reprendre la documentation en étant soucieux du contexte et en suivant l'évolution chronologique. L'époque julio-claudienne, celle de la mise en place des institutions impériales, nous a semblé mériter un examen approfondi avant de nous pencher sur la période des guerres civiles de 68-70 ap. J.-C. et des suites de ces dernières[1].

Dans le chapitre 25 de sa biographie de l'empereur Claude, l'historien Suétone évoque une interdiction, faite aux citoyens romains par l'empereur Auguste, des pratiques druidiques, l'empereur Claude étant censé avoir aboli quant à lui, une fois pour toute, cette religion d'une barbarie insigne. Cette allusion de l'historien de l'époque antonine, associée à celle de Pline l'Ancien, d'époque flavienne (voir *infra*), a nourri depuis longtemps un débat sur la lutte, supposée la plus

1 Nous avons commencé d'écrire ce texte en 2006, l'année où Jean-Louis Brunaux publiait son livre qui abordait également la question des "Survivants et [des] imposteurs", Brunaux 2006, 334-355.

acharnée possible, du pouvoir impérial contre les druides des Gaules[2]. L'empereur Claude aurait fait la démonstration, à cette occasion, de la toute puissance de son pouvoir législatif, car le Prince possède "le droit et pouvoir de faire et d'accomplir, dans les affaires divines et humaines, publiques et privées, tout ce qui paraîtra conforme au bien et à l'honneur de la république" comme le proclame la loi d'investiture impériale de Vespasien[3]. En combinant son *imperium*, sa puissance tribunicienne et son autorité, il peut mobiliser l'ancienne organisation comitiale, inspirer, par ses discours, les sénatus-consultes du Sénat, ou donner des constitutions (ou décisions) impériales[4]: édits, décrets, rescrits et mandats, pour doter l'Etat des armes juridiques nécessaires pour combattre les ennemis de l'Etat. Le parallèle avec la législation anti-chrétienne du IIIe siècle a souvent été avancé[5]. Plutôt que de chercher dans les sources les preuves d'une persécution des druides par l'Etat romain et celles de l'existence d'un arsenal législatif nécessaire à ce combat, nous nous proposons de replacer les informations transmises par les auteurs anciens dans leur contexte historique, et d'en accepter la banalisation éventuelle. Avec cet éclairage, l'idée d'une persécution d'Etat des druides apparaît être plus une reconstruction du passé, tardive, due à des courants historiographiques aux postulats aujourd'hui caducs qu'une réalité objective.

Pour être bien comprise, la citation de Suétone doit être ainsi replacée dans un double contexte politique augustéen. Elle relève des efforts de l'empereur Auguste pour contrôler la diffusion de la citoyenneté romaine et pour affirmer le pouvoir impérial naissant ou dans ses jeunes années. On sait l'implication d'Auguste dans l'activité censoriale dès 28 av. J.-C. jusqu'en 14 ap. J.-C.[6], et son souci de voir les nouveaux citoyens romains adhérer aux valeurs communes à tous les Romains. C'est ainsi qu'il refusa à un Gaulois tributaire, pourtant recommandé par l'impératrice Livie, la citoyenneté romaine sous le prétexte de ne pas vouloir porter atteinte à la dignité du statut de citoyen de plein droit[7]. On ne connaît pas les dessous de cette affaire mais il est évident que l'empereur a voulu donner un signal fort.

---

2 Par exemple Bachelier 1959, 173-184, qui a repris l'analyse de ces textes pour critiquer la position *mezza voce* de Fustel de Coulanges exprimée à la fin du XIXe siècle. Voir Fustel de Coulanges 1891, 182-215.

3 *Lex de imperio Vespasiani* (*CIL* VI 930), Scheid 1990.

4 *Quod principi placuit, legis habet uigorem*, "Ce qui a plu au Prince a force de loi" (*Dig.* 1,4,1, pr., Ulpien, cité par Coriat 1997, 10).

5 Bachelier 1959, 174: "Rome a[-t-elle] pu combattre les druides et le druidisme, sans prendre les mêmes mesures sanglantes qu'elle employa plus tard à l'encontre des chrétiens".

6 *RGDA*, 6 et 8.

7 Suet. *Aug*. 40.

Dans le même temps, Auguste fut très soucieux de récupérer le soutien des élites gauloises et leurs conceptions du pouvoir absolu. N'est-il pas le fils du divin César, le conquérant des Gaules (58-51 av. J.-C.), le bienfaiteur de bon nombre de Gaulois comme pouvait le déplorer une partie de l'opinion sénatoriale qui stigmatisait l'ouverture de la Curie à ces mêmes Gaulois comme en témoigne Suétone[8]. De son côté, avant Actium, Auguste a demandé et reçu le serment des Gaules[9]. Il séjourna plusieurs fois en Gaule entre 27 et 24, et entre 16 et 13, ou envoya ses plus proches collaborateurs (Agrippa, Drusus I, Tibère, Germanicus). A son retour de Gaule, en 13, le sénat lui offrit l'Autel de la Paix[10], suggérant bien l'importance de la pacification des provinces dont celle des Gaules dans l'élaboration de l'idéologie augustéenne. Il accepta d'être reconnu comme un dieu par les princes gaulois. Lors d'un passage des Alpes, un prince gaulois, qui cherchait à s'en prendre à la vie d'Auguste, est saisi par son regard divin[11]. En outre, après la dédicace de l'Autel du Confluent en 12 av. J.-C., les Gaulois offrirent à l'empereur un torque d'or de cent livres, offrande à un homme dont on reconnaissait la nature divine[12].

L'intérêt qu'Auguste porta aux Gaulois s'explique également par l'importance des provinces gauloises comme base-arrière des campagnes de conquête de la Germanie, comme le rappelle dans son célèbre discours de 48 l'empereur Claude[13]. La définition des limites des Trois Gaules est le fruit de ce projet et de cette organisation militaires[14]. Vers 9 av. J.-C., Auguste créa un embryon de province de Germanie, dont le centre de gravité fut l'Autel des Ubiens dédicacé par Drusus I. Cependant le désastre de Varus en 9 ap. J.-C., dans la forêt de Teutobourg, remit en cause ces premiers résultats. A Rome, on pensa un temps expulser, en plus des Germains, les Gaulois résidents dans la capitale[15]. Passé le moment de désarroi, Auguste confia la contre-offensive à Tibère et Germanicus.

Malgré ces vicissitudes, la Gaule et ses traditions furent mises au service du pouvoir impérial naissant, il n'est donc pas surprenant que les pratiques druidiques les plus liées à l'exercice du pouvoir aient été contrôlées par Rome. Dans

---

8 Suet. *Caes*. 80.

9 *RGDA*, 25. Les Espagnes, l'Afrique, la Sicile et la Sardaigne ont également prêté ce serment.

10 *RGDA*, 12.

11 Suet. *Aug*. 79.

12 Quint. *Inst*. 6,3,79.

13 *CIL* XIII 1668, ll. 75-77 : "Grâce à eux [les Gaulois], mon père Drusus soumettant la Germanie eut derrière lui, garantie par leur calme, la sécurité de la paix". (Fabia 1929).

14 Goudineau 1990, 161-170.

15 D.C. 50,23: les Germains et les Gaulois qui se seraient introduits dans les cohortes prétoriennes sont relégués dans des îles, les simples voyageurs ou résidents sont expulsés.

la tradition celtique, les druides ne sont jamais très loin des personnages qui exercent le pouvoir, des rois dans les sociétés celtiques qui n'avaient pas aboli la royauté. Par leur autorité religieuse et leurs connaissances, les druides apparaissent comme des partenaires des chefs. Certains auteurs ont même pu penser que les druides étaient supérieurs aux rois[16]. Un passage de Pomponius Mela, géographe du début du Ier siècle ap. J.-C., et contemporain de l'empereur Claude[17], est très instructif quant aux raisons du Prince d'interdire certaines activités des druides, liées à leurs connaissances: "[Ils] déclarent connaître la grandeur et la forme de la terre et du monde, les mouvements du ciel ainsi que la volonté des dieux"[18]. L'ensemble des domaines réservés du Prince sont cités: l'appréhension de l'espace (et sa conséquence: la cartographie), l'astrologie et la divination. A Rome, dès l'époque républicaine, la carte ou toute autre forme de représentation du monde, furent des offrandes pour les dieux; avec la fondation de l'Empire, le Prince confisqua ce privilège. Pour nous en convaincre, il suffit de rappeler que Suétone a conservé, dans sa biographie de Domitien, la mésaventure survenue à Mettius Pompusianus, condamné à mort pour "crime de cartographie", parce qu'il possédait une mappemonde, et avait divulgué son thème astral qui lui promettait l'Empire[19]. Les druides, se livrant à ces occupations et à un enseignement secret de ces disciplines, commettaient en fait des crimes de lèse-majesté. Ils étaient alors considérés comme n'importe quel personnage cherchant à maîtriser ces domaines "régaliens", des ennemis du Prince. On comprend mieux ainsi le souci du pouvoir impérial d'interdire aux citoyens romains une tentation de plus, en se livrant à certaines pratiques druidiques, à chercher à contester le souverain en place. Il n'y a pas de motivation religieuse ou culturelle, nourrie par un quelconque "choc des cultures", derrière la mesure d'Auguste mais une disposition de protection du pouvoir établi, contre des individus, Romains ou sujets de l'Empire, qui pourraient être tentés par une remise en cause, à la manière romaine, du Prince en place. On sait par ailleurs qu'Auguste a mis d'autres doctrines religieuses sous surveillance, l'haruspicine par exemple, pour des motifs identiques[20]. Par un édit de 11 ap. J.-C., le vieil empereur, pour couper court aux spéculations sur son état de santé, restreignit toutes les formes de consultation divinatoire[21].

16 Guyonvarc'h – Le Roux 1986, 107-120.
17 Duval 1971, 344-346, n° 112.
18 *De chorographia* 3,2,19 (D. et Y. Roman, 1997).
19 Arnaud 1983, 677-699.
20 Haack 2003, 92.
21 D.C. 56,23.

Tibère suivit totalement la ligne augustéenne. D'après Pline l'Ancien, le successeur d'Auguste aurait supprimé les druides assimilés à des devins et des médecins[22]. Il signalait en 30, 12 que la magie avait concerné aussi les Italiens et les Romains, que l'on pouvait trouver des traces de magie dans la loi des Douze Tables, et que ce fut seulement en 97 av. J.-C. qu'un sénatus-consulte interdit d'immoler un homme à Rome. En 30, 13, il passait aux Gaules, également "possédées" (*possedit*) par la magie qui était en fait pratiquée partout, en Bretagne également, et le monde a une dette envers les Romains pour avoir aboli ces pratiques. Cette indication correspond peut-être aux sénatus-consultes pris contre les astrologues et les magiciens en 16 (et/ou 17) à l'occasion du procès de M. Scribonius Libo Drusus (cousin germain de Julie I), compétiteur supposé de Tibère; on exécuta deux d'entre eux, L. Pituanius et P. Marcius, à la manière ancienne[23]. Les sénatus-consultes "tibériens" vinrent compléter la loi de Sylla sur les assassinats et les empoisonnements de 81 av. J.-C.[24] et l'édit d'Auguste de 11, et marquent un palier important dans la politique de surveillance de la divination, de la magie et de l'astrologie par le pouvoir impérial. L'importance de ces mesures explique que le juriste Ulpien, en particulier, les ait commentées à l'époque sévérienne et que ses commentaires aient été retenus dans le *Digeste*[25].

D'après les sources romaines dont on dispose[26], les druides avaient été absents des événements de 21 ap. J.-C. même si M. Clavel-Lévêque a souligné la connotation religieuse du nom du principal protagoniste, Sacrovir[27]. En fait, le comportement de Iulius Sacrovir ou de Iulius Florus tiendrait autant aux traditions initiées par les *imperatores* romains de la fin de la République, dont Jules César, qu'aux traditions proprement gauloises. La façon dont les chefs se montraient ostensiblement sur les champs de bataille, le choix de se donner la mort au moment où tout était perdu, le goût du secret dans la préparation des opérations, la mise en avant des liens de fidélité, l'ardeur au combat, sont autant de traits gaulois acceptables par un public romain. En outre, dans une étude de 1988, J.-M. Engel a bien mis en lumière la responsabilité du clan réuni autour d'Agrippine I, la veuve de Germanicus, dans le déclenchement et le déroulement de cette révolte gauloise.

---

22 Plin. *NH* 30,13.

23 Tac. *Ann*. 2,32. L. Pituanius est précipité de la roche Tarpéienne, et P. Marcius est exécuté hors de la Porte Esquiline, au signal des trompettes.

24 Crawford 1996, II, 749-753.

25 *Dig*. 15,2,1-6.

26 Surtout Tac. *Ann*. 3,40-47; une allusion chez Velleius Paterculus, *Histoire romaine* 2,129.

27 Clavel-Lévêque 1989, 427.

L'auteur a démontré qu'après 21 toute une série de procès à Rome, affectant des personnages qui avaient exercé des responsabilités dans les provinces d'Occident autour de 21, permet de retrouver les partisans d'Agrippine I qui auraient essayé d'ébranler le pouvoir de Tibère dans ces années-là[28].

Claude inscrivit lui aussi son action dans le sillage d'Auguste. On ne peut pas dire grand chose de l'action de Caligula (37-41), les informations faisant défaut. Il est certain cependant que l'importance des Gaules dans le succès de la répression de la conjuration de Lepidus et de Gaetulicus en 39 n'a pu que conduire l'empereur Caligula a avoir la même attention pour les affaires gauloises que ses prédécesseurs. Le rôle du notable gaulois Iulius Sacerdos, exécuté cette année-là sur l'ordre de l'empereur désireux de s'emparer de ses richesses, est peut-être à reconsidérer. L'historien sévérien Dion Cassius précise que Iulius Sacerdos aurait été condamné à tort (il n'était pas assez riche) à cause de son nom, et d'une confusion homonymique[29]. Avec un tel *cognomen*, Sacerdos, ce Gaulois avait peut-être à voir avec une possible contestation du pouvoir de Caligula, fondée sur un argumentaire religieux.

L'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien a conservé, à propos de Claude, le souvenir d'une anecdote que l'on peut rapprocher de ce qui vient d'être dit plus haut à propos de l'attitude d'Auguste et de Tibère. Un chevalier romain, Voconce d'origine, qui tenait un talisman gaulois, lors d'un procès présidé par Claude, fut mis à mort sur l'ordre de ce dernier[30]. Le texte est obscur quant à l'exacte nature de ce talisman, il s'agirait d'un oursin fossile, donné pour un œuf de serpent, connu des druides présentés alors comme des mages. D'après les druides, ces œufs favorisaient les victoires dans les procès et l'accès auprès des rois. Selon Françoise Le Roux, ce talisman, dont la signification aurait été mal comprise par l'encyclopédiste latin, renverrait à une légende cosmogonique et symboliserait la prééminence de la classe sacerdotale. F. Le Roux interprète donc l'anecdote du chevalier d'origine voconce non pas comme un coup de colère de l'empereur contre un excès de superstition mais comme une affaire plus grave, le Gaulois "se réclam[ant] des druides"[31]. On retrouve en fait la relation entre la magie et le pouvoir impérial, et le souci de l'empereur de contrôler l'usage des pratiques réputées magiques. Dans le même ordre d'idée, Claude fut à l'origine d'un sénatus-consulte d'expulsion

28 Engel 1988, 149-163.
29 D.C. 59,22.
30 Plin. *NH* 29,54.
31 Guyonvarc'h – Le Roux 1986, 329-332.

des astrologues en 52[32]. En agissant de la sorte vis à vis du Voconce, Claude prétendait sans aucun doute défendre également la dignité de la condition de citoyen romain comme ses prédécesseurs. A cette occasion, il montrait aussi l'étendue de son érudition et de sa connaissance des traditions gauloises.

Dans le chapitre 25 de sa biographie de l'empereur, Suétone évoque dans une sorte d'inventaire à la Prévert une vingtaine de mesures prises par l'empereur. L'historien termine son chapitre sur l'idée que toutes ces mesures montreraient que l'empereur était le jouet des affranchis et des femmes. En fait, certaines décisions allaient dans le sens d'un meilleur fonctionnement de l'Etat, d'autres étaient censées garantir la sauvegarde du pouvoir impérial et parmi elles, l'expulsion des judéo-chrétiens de Rome et l'abolition des pratiques druidiques. D'autres encore témoignaient du souci du Prince de contrôler la composition et la représentation de la société romaine et des autres sociétés dans l'empire, et d'éviter la confusion. L'empereur pouvait montré sa bienveillance envers certains peuples dans et en dehors de l'empire. Enfin, Claude n'a pas oublié de se montrer pieux et de favoriser l'aura religieuse autour de la personne impériale comme le montrent le projet de transplanter les mystères d'Eleusis à Rome, la restauration du temple de Vénus Erycine en Sicile et la mobilisation du collège des féciaux pour le rituel diplomatique.

On retrouve des éléments déjà rencontrés plus haut qui intéressent notre propos : une vision partielle des pratiques druidiques, le rapport avec le pouvoir et celui avec la conservation de la dignité du citoyen romain et de celle des membres des ordres supérieurs. Le plus intéressant peut-être est le lien que l'on peut établir entre cette évocation de l'interdiction impériale et l'histoire archaïque de Rome. Plusieurs des décisions de Claude, évoquées dans le chapitre 25, ont un rapport avec un passé très ancien comme la restauration du temple de la Vénus (l'Aphrodite) du mont Eryx, en Sicile. Depuis le IIIe siècle et en particulier la Première guerre punique, les Romains prétendent rassembler derrière eux tous les peuples descendants des Troyens. Pendant le premier conflit contre Carthage, ils ont pris en charge la protection du sanctuaire sicilien, dans le cadre de l'alliance entre leurs "frères" Ségestains, qui sont réputés descendre des rescapés de Trois, et eux-mêmes. En 215, la déesse reçoit un premier temple à Rome à l'intérieur du pomérium et des fêtes (le 23 avril), un second temple est offert à la divinité en 184/181 près de la Porte Colline. L'empereur Claude inscrit son action dans le respect du passé et dans la recherche de la continuité avec celui-ci. Suivre et com-

32 Tac. *Ann.* 12,52 et D.C. 61,32.

pléter l'œuvre d'Auguste, en prétendant interdire certaines pratiques druidiques, renvoyait peut-être au même phénomène. Claude fut formé à l'histoire par Tite-Live[33] et consacra beaucoup de temps, durant les règnes de Tibère et Caligula, à l'étude de l'histoire la plus ancienne de Rome, de l'Italie, de l'Etrurie et de la Gaule d'Italie en particulier. "Etruscologue", Claude ne pouvait pas méconnaître le passé et les traditions des Gaulois. Ce n'est pas un hasard si son discours de 48, connu dans sa version originale par la *Table Claudienne*[34] et, dans une version de seconde main, par l'historien Tacite[35], dans lequel il défendait l'octroi du *ius honorum* aux notables gaulois, fait une place non négligeable à une allusion à l'histoire de l'Etrurie[36]. Son maître, Tite-Live, dont l'*Histoire romaine* peut être considérée comme une ultime mise en forme de l'histoire officielle de Rome, faisait le lien entre les Etrusques (à commencer par ceux de Clusium) et l'arrivée des Gaulois en Italie[37]. Cette histoire, qui permit à chaque protagoniste de se forger une connaissance profonde de l'autre, fut marquée par la violence. On retrouve chez Claude ce goût pour la violence d'autrefois, Suétone s'est ingénié à rassembler des témoignages sur la cruauté de l'empereur dont ce voyage à Tibur pour assister "à un supplice à la mode d'autrefois"[38].

Depuis les expéditions césariennes de 54 av. J.-C.[39], la Bretagne, qui forme avec le nord de la Gaule un espace économique et culturel cohérent, représente un espace à conquérir et un "Finistère", terre de prédilection pour les poètes, "un pays grandiose, où s'affrontent les terres et l'Océan"[40]. Le projet de conquête, initié par Caligula en 40 ap. J.-C.[41], est réalisé par l'empereur Claude à partir de 43. Début 44, à Rome, Claude, proclamé, avec son fils, *Britannicus*, célèbre un triomphe "tout à fait magnifique" sur les Bretons et l'Océan[42]. A cette occasion, les Trois Gaules et l'Espagne citérieure lui offrirent des couronnes d'or de 9000 livres pour la première et de 7000 livres pour la seconde, deux témoignages du respect et de l'émerveillement des provinciaux d'Occident pour les exploits de l'empe-

33 Suet. *Claud*. 41.
34 *CIL* XIII 1668.
35 Tac. *Ann*. 11,23-25.
36 Briquel 1988, 217-232.
37 Liv. 5,33-35.
38 Suet. *Claud*. 34 (Ailloud 1931/1932).
39 Caes. *BG* 5,8-22.
40 Ozanam 1997, XXI.
41 Projet devenu, dans les sources hostiles à l'empereur, le célèbre épisode du ramassage de coquillages sur le rivage de "l'Océan" et le pseudo-triomphe naval avec la présentation à Rome des trirèmes du cabotage de Caligula sur la Manche. Voir Suet. *Calig*. 46-47.
42 Suet. *Claud*. 17 (Ailloud 1931/1932).

reur[43]. Dès lors, la Bretagne fit son entrée dans le système provincial romain et connut des phases de pacification qui ont pu être, pour certaines, terribles, il suffit de penser à la guerre contre les *Iceni* de la reine Boudicca et leurs alliés sous le principat de Néron. L'historien Tacite a laissé un tableau saisissant de la prise de l'île de Mona (Anglesey) par C. Suétonius Paulinus en 58 avec les Romains face aux Bretons galvanisés par leurs druides[44]. Il est certain que de tels événements ont contribué à faire considérer les druides comme des personnages dangereux et à réactiver les calomnies connues depuis Cicéron[45]. Le fait que les druides participent aux combats et utilisent la religion pour mobiliser leurs troupes a joué un rôle également dans la constitution de cette image noire du prêtre gaulois. Dans son récit, Tacite, suivant en cela la tradition, associe les druides et la pratique du sacrifice humain. Avec ces faits de propagande, on est loin d'un dossier à charge instruit par l'Etat romain ouvrant la voie à une législation anti-druidique pour des raisons religieuses. Deux décennies plus tard, Cn. Julius Agricola, gouverneur de la Bretagne, pouvait exercer avec modération son autorité et enregistrer les premiers acquis de la romanisation, comme l'adoption par les nobles bretons de l'éducation à la romaine pour leurs enfants[46].

A l'époque de Constantin, un orateur latin, sans doute originaire d'Autun, n'hésite pas à évoquer le druide Diviciacus, reçu en 63 av. J.-C. comme ambassadeur au Sénat de Rome, plaidant la cause des Eduens, "appuyé sur son bouclier", dans un discours de remerciement au Prince[47]. L'orateur du IVe siècle considère que ce rappel est digne de figurer dans le panégyrique qu'il prononce devant l'empereur et dans la liste des mérites qu'il attribue aux Eduens. Remarquons qu'il ne qualifie pas Diviciacus de druide mais de *princeps Aeduus*, prince éduen. C'est en fait par Cicéron que nous connaissons l'appartenance de Diviciacus au corps des druides[48]. Cependant, si l'on suit le commentaire convaincant de Stéphane Verger, le rhéteur de 311 évoquerait, à travers Diviciacus, tout à la fois l'ancêtre de la tradition rhétorique d'Autun, le chef guerrier et celui, qui avec son bouclier qui était peut-être décoré, aurait cherché à montrer une partie des doctrines druidiques, plus particulièrement une représentation du mythe de la migration vers

43 Plin. *NH* 33,54.

44 Tac. *Ann.* 14,29-30.

45 De la Ville de Mirmont 1904, 161-180, a rassemblé les références, dont le *Pro Fonteio*, dans lesquelles Cicéron s'en prend à la barbarie des Gaulois. Nous ne sous-estimons pas bien entendu la part de la rhétorique dans ce plaidoyer.

46 Tac. *Agr.* 21.

47 *Panegyrici latini*, *Gratiarum actio Constantino Augusto*, VIII 3.

48 Cic. *Div.* 1,90.

les limites du monde[49]. Au niveau local ou provincial, on comprend mieux ainsi que la famille de professeurs de Bordeaux, originaire de chez les Bajocasses en Normandie, et chantée par Ausone, au IVe siècle, ait pu prétendre descendre d'une lignée de druides[50]. L'onomastique de cette famille comporte une connotation religieuse marquée que l'on voulait présenter, encore au IVe siècle, comme un héritage druidique[51].

Dès la fondation du Principat, les druides ont été "englobés dans la grande réprobation de l'Empire contre les *mathematici*"[52], il ne faut pas chercher dans les mesures impériales contre les druides un autre but. Auguste et ses successeurs Julio-Claudiens ne s'intéressaient aux druides que dans la mesure où ces derniers pouvaient permettre à des compétiteurs d'utiliser comme instruments politiques, la divination, l'astrologie et la magie. Le contrôle des provinces gauloises étant important pour garantir la solidité de l'Empire, du pouvoir des héritiers de César, les druides devins n'ont pas été oubliés par les autorités impériales. En revanche, il n'y a, de la part des empereurs, ni recherche de la confrontation avec ces prêtres, ni persécution systématique de ceux-ci. Les druides, quand ils n'exerçaient que des fonctions sacerdotales qui semblaient banales aux Romains, ou bien quand ils étaient des poètes, n'intéressaient pas la Rome impériale.

Il faut d'emblée signaler que l'on ne trouve mention de druidesses ni dans les *Commentaires* de César sur la Guerre des Gaules, ni dans les documents ultérieurs faisant référence à l'histoire, et ce, jusqu'à une date très tardive; ces prêtresses gauloises sont en outre totalement absentes de la législation impériale. La première explication concernant ce vide pourrait être la non existence de sacerdoce féminin en Gaule. Pourtant, Posidonius, qui est une des sources de César, mentionnait un culte spécifique accompli par des femmes possédées de Dionysos dans une île en face de l'embouchure de la Loire[53]. Pomponius Mela, au milieu du premier siècle de notre ère reprenait, lui, une information donnée par Artémidore[54]. Dans l'île de Sein neuf prêtresses, les "gallizena", célébraient des cérémonies religieuses semblables à celles de Samothrace pour Déméter. Certes, C.-J. Gyonvarc'h et F. Le Roux rejettent l'aspect historique de ces indications[55]. Selon eux, ces descriptions concerneraient le mythe de l'Autre monde chez les Celtes

49 Verger 2003, 333-369.
50 Aus. *Commemoratio Professorum Burdigalensium* 4,4, 10 et 18.
51 Guyonvarc'h – Le Roux 1986, 22-23 et Clavel-Lévêque 1989, 396-397.
52 Guyonvarc'h – Le Roux-Guyonvarc'h 1986, 441.
53 Str. 4,4,5-6 = Posidon. *Hist*. frag. 56.
54 *De chorographie* 3,2,18-19.
55 Guyonvarc'h – Le Roux 1986, 275 et 427.

et n'auraient aucune existence historique, ce qui expliquerait le silence dès César, bien au courant de la situation. Les druides Arnaud –au sens large– étaient exclusivement des hommes. Dans ce cas notre dossier, vide, n'aurait pas lieu d'être. Sans doute ne pourrons nous jamais savoir ce qu'il en était au juste des rituels décrits par les auteurs anciens mentionnés plus haut, mais nous ne pouvons faire fi des renseignements qu'ils transmettent et que d'autres auteurs contemporains, comme J.-L. Brunaux par exemple, prennent tout à fait au sérieux[56]. Cette prudence avant de rejeter des informations nous semble d'autant plus nécessaire que Tacite, Suétone et Dion Cassius témoignent du rôle religieux de premier plan joué par certaines femmes à partir de la fin des Julio Claudiens, même s'ils ne mentionnent pas explicitement leur appartenance à un sacerdoce quelconque. D'autre part, des "druidesses" apparaissent, elles, nommément dans Ausone et dans l'*Histoire Auguste*. Sans doute, ce dernier texte est-il difficile à utiliser, mais un consensus semble s'être dégagé entre les spécialistes. L'*Histoire Auguste* serait l'œuvre d'un seul individu vivant dans l'entourage des sénateurs romains païens de la fin du IVe siècle ou du début du Ve siècle[57]. Pourquoi sous l'Empire certains mentionnent-ils un rôle religieux spécifique des femmes et pas les autres? Pourquoi le terme de druidesse apparaît-il si tardivement? Un choix personnel des auteurs? Les aléas de l'histoire?

Pour comprendre plus particulièrement l'attitude de César il faut rappeler certaines particularités de la religion romaine. Certes, la Rome républicaine connaissait des prêtresses: les vestales en premier, mais aussi la flaminique et la *Regina* pour ne retenir que les plus importantes. Les deux dernières représentaient la partie féminine d'un sacerdoce; leur conjoint étant la partie masculine, le flamine de Jupiter et le *rex*; les premières étaient "les garantes de l'identité et de la permanence de Rome"· L'aspect sacré de ces trois sacerdoces n'est pas à démontrer, et là résidait leur spécificité[58]. Ces femmes étaient l'incarnation de la fonction divine. Les Romaines n'étaient donc pas exclues des sacerdoces mais leur rôle était parfaitement délimité et de nature archaïque; celles qui jouaient un rôle religieux de premier plan pour la cité étaient comme des statues vivantes et leur

56 Brunaux 2000, 38 ne partage pas l'analyse de Gyuonvarc'h – Le Roux.

57 Voir Chastagnol 1994, XXX-XXXIV. Sans oublier, à propos de cette apparition tardive du mot, les remarques de Guyonvarc'h – Le Roux 1986, 425-432, à propos du nom du druide passant de la troisième (César) à la première déclinaison latine (les sources ultérieures) et où le lien avec les arbres, absent du *BG*, devient prépondérant.

58 Pour ces sacerdoces, voir par ex. Scheid 1985, 39. Certes les femmes pouvaient occuper d'autres sacerdoces mais la plupart concernaient exclusivement les femmes contrairement aux trois sacerdoces que nous avons choisi de retenir qui intéressaient la communauté civique dans sa totalité.

tâche était étroitement codifiée, sans initiative et répétitive. Leur place dans les cultes civiques était tout aussi contrôlée[59]. S. Montero, par exemple, a bien montré que la tradition romaine ne laissait quasiment aucune place à la divination féminine[60]. Si nous relisons Tite-Live, une seule femme fut douée de pouvoirs dans ce domaine: Tanaquil qui mit sa capacité à interpréter les signes, au service de la carrière de son époux Tarquin l'Ancien[61]. Elle concurrença par là les augures et les haruspices. Relativisons encore cette remarque en notant que cette reine n'était par romaine mais étrusque. Avec une telle culture César arrivant en Gaule ne devait guère être préparé à remarquer le rôle religieux des femmes, si elles en avaient un[62]. Nous avons vu que ce qui inquiétait les élites romaines dans la religion des druides c'est ce qui se rapportait directement au pouvoir et concernait l'astrologie, la divination et l'appréhension de l'espace. Les femmes leur semblaient exclues de ces domaines; il fallut une conjoncture militaire particulière pour que César fût informé de la réputation de certaines compagnes des Germains. Étonné du refus de combattre d'Arioviste, il s'enquit des raisons auprès de prisonniers de guerre qui lui apprirent que les femmes des Germains affirmaient alors que les destins ne permettaient pas la victoire des leurs s'ils engageaient le combat avant la nouvelle lune[63]. Notons aussi que cet oracle laissait supposer que les dieux des Germains n'étaient pas fondamentalement hostiles aux Romains et qu'il légitimait d'une certaine façon l'action du proconsul, raison supplémentaire pour que César y attache de l'importance et pour que les *Commentaires* en gardent trace.

Ce passage du *Bellum Gallicum* laisse entendre que le côté sacré et prophétique des femmes de Germanie, bien présenté ultérieurement par Tacite, était déjà connu depuis l'époque de la conquête des Gaules[64]. Auguste ne l'oubliera pas qui préférait exiger de certains peuples barbares des femmes comme otages plutôt que des hommes[65] et l'image publique de Livie en profitera en quelque sorte, elle qui

59 Beard – North – Price 2006, 296-297, analysent bien cet aspect de la question et ses limites.

60 Montero 1994; Montero 1999, 283-298.

61 Liv. 1,34 et 1,39. Voir Momigliano 1969, 455-485; Martin 1985, 5-15; Briquel 1998, 113-141 et Martin 1986, 16-46.

62 Cf. à ce propos les réflexions des anthropologues; voir par exemple Jonkers – Carré – Dupré 1999, en particulier l'introduction de Jonkers, 1-9.

63 Caes. *BG* 1,50,4. À comparer avec Plu. *Caes.* 19,8. On voit que la tradition a hésité entre un pouvoir prophétique revenant à toutes les femmes et ce pouvoir limité à des prophétesses. On peut se demander si la lecture des documents anciens par Plutarque n'a pas été influencée par les événements de 68-70, cf. *infra*.

64 Tac. *Germ.* 8,1-3.

65 Suet. *Aug.* 21,4. Attitude des Romains que l'on retrouve par la suite. Cf. Tac. *Hist.* 4,79. L'épouse et la sœur de Civilis ainsi que la fille de Classicus avaient été laissées comme gage d'al-

sera présentée par Suétone comme recevant directement des signes divins désignant son époux comme l'homme prédestiné au pouvoir. La référence devait renvoyer implicitement à Tanaquil, puisque le texte de Suétone spécifie que c'est dans la villa de Véies que l'aigle laissa tomber la poule et la branche de laurier, et que l'on est en territoire étrusque. Mais il ne nous semble pas impossible que le modèle des femmes barbares ait pu contribuer à esquisser un portrait de Livie en médiatrice entre les hommes et les dieux au profit de son époux[66].

Les raisons du silence des Julio-Claudiens à propos d'un éventuel pouvoir religieux des femmes sont les mêmes que celles qui ont été présentées pour les druides, a ceci près qu'il s'agit de femmes. Les Julio-Claudiens se sentent légitimes et la religion des peuples soumis ne les intéresse pas en soi en dehors de ses implications directes avec la vie politique. Sans aucun doute les femmes gauloises ou germaines pouvaient bien faire ce qu'elles voulaient, le grand pontife romain n'était pas concerné tant qu'il s'agissait de pérégrines et l'*imperator* pas d'avantage, tant que les lois romaines étaient respectées. Ces femmes ne semblaient pas assez dangereuses pour porter ombrage au conquérant ni pour fédérer les mécontents[67]. Au contraire même, ces pouvoirs reconnus par leurs proches les rendaient plus précieuses et faisaient d'elles des otages intéressants pour le pouvoir romain. La fonction de médiatrices des femmes barbares entre les dieux et les hommes, si

---

liance aux habitants de Cologne par leur père, frère ou mari. Les Agrippiniens sont prêts à les livrer à Petilius Cérialis comme otages de choix.

66 Voir Montero 1999, 287 qui insiste sur le modèle Tanaquil pour Livie. Il nous semble que la construction était plus complexe encore et que l'image de ces femmes barbares, intermédiaires entre les hommes et les dieux, avait réactualisé le portrait de la reine étrusque. Notons aussi qu'un précédent étrusque aux pouvoirs de Livie était peut-être plus directement présentable aux Romains –même implicitement– qu'un modèle barbare. Le choix fait par Tite-Live d'insister sur l'épouse de Tarquin ne devait sans doute rien au hasard. Il serait aussi intéressant d'insister sur les liens éventuels entre les représentations des Étrusques et celles des Gaulois et des Germains. Voir Suet. *Galb.* 1, à propos de la poule de l'aigle et du laurier de la villa de Véies. Plin. *NH* 15,136, dit que Livie ne comprenait pas le sens du prodige et que ce sont les haruspices qui ont donné l'ordre de planter le rameau et d'élever les poules. Dion Cassius 48,52,3 affirme, lui, que Livie connaissait le sens de ces signes. Nous sommes enclins à suivre cette dernière hypothèse. La mise en scène de la prédestination d'Auguste pour le pouvoir n'était possible qu'en connaissance de cause. Voir encore Montero 1994, 255-267.

67 Quand Tacite, *Ann.* 14,29-30, décrit l'attaque de l'île de Mona en 58 par Suetonius Paulinus, les femmes brandissent des torches au côté des guerriers armés, mais ce sont les druides qui lancent les malédictions effrayantes. La présence des femmes, d'après l'historien, sert d'argument à Suetonius Paulinus pour relancer le courage de ses troupes, paralysées par le spectacle. D'après le général, ces militaires aguerris ne devaient pas trembler devant des femmes fanatisées. Il a semble-t-il convaincu la troupe qui a retrouvé son énergie et a vaincu ses adversaires. Ce n'est pas la présence des femmes barbares qui affolait les Romains, en revanche c'est elle qui a permis à Suetonius Paulinus de mobiliser l'énergie de ses soldats, mis au défit dans une situation inhabituelle pour eux.

éloignée des traditions romaines, n'a intéressé les premiers empereurs que dans la mesure ou ils pouvaient l'utiliser à leur profit. Elle permettait d'affiner une image d'eux-mêmes légitimant le passage de la République à l'Empire et la confiscation du pouvoir. Notons qu'ils ont agi dans la discrétion et qu'aucun commentaire ancien n'a insisté sur cet aspect de la question. Ils se sont inspiré de ce qui se faisait ailleurs, l'ont bricolé et adapté à la situation romaine en occultant les sources. Il s'agissait de la représentation d'eux-mêmes auprès des habitants de l'Empire.

Dans le contexte des luttes acharnées pour le contrôle de l'Empire au moment de la fin de la dynastie julio-claudienne, entre 67 et 70, chaque candidat au pouvoir chercha des appuis dans les provinces qu'il contrôlait. Par exemple, la tradition officielle affirme que Galba décida de passer aux côtés de Vindex après avoir pris connaissance des vaticinations d'une jeune fille de noble lignage, réactualisant un oracle ancien de Clunie, prédisant qu'un jour sortirait d'Espagne le prince et le maître souverain[68]. Cette fois ci, la discrétion sur les dons de prophétie reconnus à certaines femmes n'était plus de mise puisque les oracles locaux confirmaient les espoirs du gouverneur de Tarraconaise. Le candidat à l'empire en oublia son ancienne sévérité envers les habitants de sa province pour s'assurer de leur collaboration en exaltant leurs traditions les plus affirmées[69]. Galba ne se comporta pas différemment en Espagne que Vespasien en Égypte, il tint compte des traditions et des particularismes locaux… Pour notre propos c'est ce qui se passa en Gaule qui est le plus intéressant. Julius Vindex, le gouverneur de la Lyonnaise, d'origine gauloise, lança dès l'automne 67 les hostilités contre le successeur de Claude. Fin 68, quand Vitellius, nouveau légat de l'empereur Galba, arriva en Germanie pour prendre ses fonctions, la situation dans l'Empire et dans les Gaules était toujours instable. Les projets élaborés quelques mois plus tôt semblaient pourtant avoir abouti; Néron, l'empereur honni par une partie des élites avait été chassé du pouvoir et contraint au suicide et, comme le souhaitait Vindex, Galba, le gouverneur de Tarraconaise, lui avait succédé à la tête de l'empire[70]. Mais, les légions du Rhin, inquiètes et mécontentes de la politique de Galba qui ne leur par-

68 Voir Sancery 1983; Syme 1958 (1979), 462-463. Pour les sources, cf. D.C. 64,1,1; Suet. *Galb.* 9,4-5. La présence romaine dans la région de Clunia était ancienne. Ti. Sempronius Gracchus, le père des Gracques, après avoir achevé les guerres celtibériques de 181-179, avait largement diffusé la citoyenneté romaine comme l'atteste la multiplicité des *Sempronii*. Voir Étienne 1974, 96.

69 Cf. Suet. *Galb.* 9,2 pour des exemples montrant la sévérité du gouverneur envers les provinciaux, citoyens romains ou non; 10,1-4 pour les mesures prises par Galba après sa décision d'entrer en action.

70 Mais Vindex s'est suicidé après le désastre militaire de ses troupes à Besançon face aux armées du Rhin placées sous le commandement de Verginius Rufus.

donnait pas la bataille de Besançon, proclamèrent, début 69, Vitellius empereur. Ce dernier prit la direction des opérations contre Galba, puis affronta Othon, porté au pouvoir à Rome en janvier 69 par les prétoriens. Les Flaviens s'organisèrent depuis l'Orient avant de s'imposer dans tout l'Empire et ils réglèrent le problème des Gaulois encore soulevés dans le N.-E. ainsi que celui des Bataves[71].

Pendant deux ans, les Gaules ont vu les légions parcourir leur sol, rançonner certaines cités, s'allier avec d'autres. Elles n'ont pas été les victimes innocentes de la course à l'Empire, assistant impuissantes au passage des armées; elles ont été partie prenante de ces événements de 68-70. Toutes les tensions existant entre les cités, toutes les difficultés à l'intérieur de ces cités ont été exacerbées. Quels étaient les enjeux de ces luttes, aussi bien au niveau local qu'au niveau de l'Empire? C'est impossible à dire précisément car nous n'avons que des bribes d'information difficiles à exploiter, nous ne pouvons qu'esquisser quelques propositions. Les sources littéraires présentent Vindex comme un sénateur romain rejetant le modèle néronien de gouvernement et organisant avec courage le mouvement contre l'empereur en place. Ses objectifs étaient de restaurer l'ordre sur le modèle augustéen ou claudien[72]. Pour obtenir le ralliement d'un certain nombre de partisans, il a dû, peut-on conjecturer, faire des promesses en son nom et en celui de son candidat à l'Empire, Galba[73]. Ce dernier et ses successeurs ne feront pas autrement. Les cadeaux accordés par les empereurs de 69 à leurs partisans respectifs mettent au premier plan l'accès à la citoyenneté. Nombre de cités gauloises disposaient déjà du droit latin puisque on leur accorda le droit romain, mais pas toutes, puisque Vitellius, à la fin de son principat, se contenta de diffuser le droit latin[74]. Les légendes monétaires avec leurs promesses en des lendemains qui chantent, les cadeaux des empereurs à leurs partisans, montrent que, entre 68 et 70, les Gaulois ne remettaient pas en cause leur intégration dans l'Empire,

---

71 Voir Wellesley 1975 et 2000; Nicols 1978.

72 J. *BJ* IV 440; Plin. *NH*. 106. Plu. *Galb*. 4, ne dit même pas dans sa présentation de Vindex qu'il est Gaulois mais signale qu'il est "propréteur des Gaules" et qu'il peut disposer de forces nombreuses en faveur de Galba. Tacite, *Ann*. 15,74, mentionne Vindex sans ajouter de commentaire moral à la description de son action. Dion Cassius 63,22,11, donne quelques précisions. Il signale l'origine gauloise et aquitanienne de Vindex; il mentionne aussi qu'il n'est pas un homme nouveau, qu'il a une grande ambition et un amour passionné pour la liberté. Philostrate, *VA,* fait prendre fait prendre à son héros fait et cause pour Vindex contre Néron. Voir aussi Mazzarino 1973, 37-51.

73 Chilver 1957, 29-35 signale que nous ne savons pas ce qu'avait exactement promis Vindex aux Gaulois pour les rallier à sa cause et pense qu'il a pu jouer un rôle ambigu en insistant sur les aspects nationaux devant un public particulièrement sensible. Pour le choix de Galba par Vindex, cf. Sancery 1983, 35-45.

74 On est ici au cœur de la problématique posée par Chastagnol 1995, 181-190.

mais qu'ils attendaient une meilleure reconnaissance d'un changement éventuel. L'échec de l'Empire des Gaules en est la preuve éclatante même si certains avaient choisi la rupture, plus par dépit de ne pas voir leurs aspirations prises en compte, que par rejet de la romanisation. Ce qui a pu les entraîner à des prises de positions extrêmes, bien éloignées des espoirs de 67[75].

Les guerres civiles de 68-70 ont été une redoutable épreuve pour les Romains mais elles le furent également pour les Gaulois. Elles ont été l'occasion de confrontations, de réflexions. La victoire éphémère de Vitellius a inquiété certains Romains mais aussi nombre de Gaulois. L'épisode ce Mariccus est à cet égard éclairant. Dans son cas, il ne s'agit pas d'élites sociales pouvant espérer intégrer la curie, ni de Gaulois prisés à Rome pour leurs compétences militaires, mais d'un plébéien qui inquiéta le pouvoir impérial et les élites sociales éduennes qui se rapprochèrent pour l'occasion de Vitellius qu'elles avaient combattu jusqu'alors. Cet épisode témoigne du foisonnement des interrogations en 68-70 sur le devenir des Gaules jusque dans les couches moyennes de la population.

Voyons les faits:

> *[...] pudendum dictu, Mariccus quidam, e plebe Boiorum, inserere sese fortunae et prouocare arma Romana simulatione numinum ausus est. Iamque adsertor Galliarum et deus (nam id sibi indiderat) concitis octo milibus hominum proximos Aeduorum pagos trahebat, cum grauissima ciuitas electa iuuentute, adiectis a Vitellio cohortibus, fanaticam multitudinem disiecit. Captus in eo prolio Mariccus ; ac mox feris obiectus quia non laniabatur, stolidum uolgus inuiolabilem credebat, donec spectante Vitellio interfectus est*[76].

Un certain Mariccus, j'ai honte de le dire, sorti de la plèbe des Boïens, osa se mêler au jeu de la fortune et provoquer les armes romaines en feignant d'être inspiré par les dieux. Et déjà ce libérateur des Gaules, ce dieu (car c'était les noms qu'il s'était donnés) avait soulevé huit mille hommes et entraînait les cantons voisins de celui des Eduens, quand cette cité pleine de bon sens leva l'élite de sa jeunesse et, avec l'aide de cohortes prêtées par Vitellius, dispersa cette multitude fanatisée. Fait prisonnier dans le combat, Mariccus fut livré aux bêtes, mais comme elles ne le mettaient pas en pièces, la foule imbécile le croyait inviolable; enfin sous les yeux de Vitellius il fut mis à mort (H. Gœlzer).

---

75 On peut se demander si les Gaules ne connurent pas à ce moment une situation présentant quelques similitudes avec celle de l'Italie au moment de la Guerre sociale, quand les alliés déçus de ne pas être reçus dans la citoyenneté envisagèrent la création d'une *Italia* concurrente de *Roma*.

76 Tac. *Hist*. 2,61.

Cet épisode appartient à l'après bataille de Bédriac (14 avril 69), l'empereur Othon s'est suicidé, les lieutenants de Vitellius sont vainqueurs tandis que ce dernier se rend à Lyon avant de rejoindre l'Italie. Mariccus, étranger à l'aristocratie éduenne, puisque "sorti de la plèbe des Boïens", et installé dans un *pagus* aux limites de la cité des Eduens, investit alors à la fois la religion et la mémoire des Gaulois pour donner de la force à son insurrection contre Vitellius. Ses huit mille partisans sont écrasés par la cité des Eduens qui mobilisa sa jeunesse, soutenue par des cohortes de l'armée de Vitellius. Mariccus est condamné à la *damnatio ad bestias* sans aucun doute dans l'amphithéâtre des Trois Gaules.

La guerre civile de 68-70 a sans aucun doute révélé aux autorités, impériales comme locales, combien il pouvait être dangereux d'abandonner le champ des traditions gauloises et plus particulièrement celles touchant à la religion. Il ne suffit pas d'assimiler certaines pratiques druidiques à la divination, à la magie ou à l'astrologie classiques, et de chercher à les contrôler, pour garder Rome du péril d'une utilisation dévoyée de la religion gauloise. L'intérêt que Tacite porte, dans ses *Histoires,* aux druides, qui commentent l'incendie du Capitole, prouve la gravité du problème[77]. On semble sortir alors des chemins battus et retrouver des pratiques anciennes que les élites pouvaient penser disparues. L'inspiration divine en plus, le Mariccus de Tacite ressemble au Vercingétorix de César après que celui-ci a été chassé de Gergovie par son oncle Gobannitio. Le jeune Arverne, parcourant la campagne, leva une armée de marginaux qui le proclama roi. Ayant entraîné de nombreux peuples dans la rébellion, Vercingétorix faisait régner la discipline dans son camp en exerçant une terreur qui pouvait apparaître surnaturelle[78]. Mariccus, quant à lui, se fait appelé dieu. Le thème de la liberté des Gaules et de la fin sacralisée du héros –on est contraint de tuer Mariccus que les bêtes de l'amphithéâtre respectaient, quant à Vercingétorix, sa reddition ressemble à une *deuotio*–, rapprochent encore le récit de Tacite de celui de César. Les protagonistes des événements de 69 en Gaule renouent avec un monde religieux qui avait été en grande partie oublié.

Que Mariccus soit un Boïen n'est pas anodin. En 58, les Eduens avaient obtenu de César les Boïens comme *adtributi* après l'échec de la migration des Helvètes à laquelle les Boïens avaient participé[79]. Après sa victoire sur la coalition de 52, Jules César donna aux Boïens l'égalité juridique avec les Eduens pour les récompenser sans doute de leur fidélité à sa personne et mieux les intégrer à la

77 Tac. *Hist*. 4,54,61,65; 5,24.
78 Caes. *BG* 7,4.
79 Caes. *BG* 1,28.

cité éduenne[80]. Compte tenu de ce traitement, le qualificatif de Boïen ne peut pas être considéré comme le contraire ni d'Eduen ni de proche des Romains. Il faut ici se méfier de Tacite dont l'écriture indignée doit déguiser la réalité de cet épisode de la guerre civile en Gaule. Le nom de Boïen pouvait raviver dans l'esprit des sénateurs romains, lecteurs de Tacite, le souvenir des antiques Boïens d'Italie ou du Danube et travestir les motivations réelles de Mariccus.

On ne peut pas cependant réduire la référence césarienne au seul rôle de grille d'analyse. Le rapprochement opéré entre les épisodes gaulois de la guerre civile et le *Bellum Gallicum* est sans doute aussi motivé par l'importance réelle de l'héritage de César, plus ou moins récupéré par Auguste, dans les esprits des notables gaulois. Mariccus ne serait-il pas le représentant d'un milieu politique, attaché certes aux traditions gauloises, mais aussi à l'héritage césarien et augustéen. L'adversaire de Vitellius, Othon, a lui-même revendiqué cette succession pour légitimer sa prise de pouvoir[81]. Le sens des événements étant obscurci et les attitudes des différents protagonistes, ambiguës, on a pu même remarquer une parenté entre l'utilisation des traditions gauloises par le Boïen et celle de l'empereur Vitellius[82]. Comme pour la révolte de 21, il faut prendre garde aux déformations des sources littéraires qui jouent toujours sur le registre de l'opposition des Barbares à Rome. De même, on peut discuter sur le sens de plèbe des Boïens. Ne peut-on pas voir dans l'emploi de cette expression, péjorative en apparence, la volonté de l'historien de suggérer que Mariccus appartiendrait à un groupe intermédiaire pour lequel Pline l'Ancien aurait volontiers utilisé l'expression de *plebs media*, distinguée de la *plebs humilis*[83]. Mariccus serait membre d'un de ces milieux économiquement et socialement montants, liés aux élites locales dirigeantes et traités avec bienveillance par le pouvoir romain depuis Auguste[84]. Des milieux qui craindraient une militarisation de l'Empire avec Vitellius et seraient

80 Caes. *BG* 7,9.

81 Carré 1999, 152-181, en particulier 152-156.

82 Carré 1999², 43-79.

83 Voir l'article suggestif de Veyne 2000, 1169-1199. Nous lui devons la référence à Pline, *Nat*. 26,1-3. L'auteur étudie aussi une inscription de Rome d'époque flavienne, *CIL* VI 10097. Il s'agit de l'épitaphe en vers (*B*, 1111) du jeune affranchi T. Claudius Tiberinus, acteur, mort à 27 ans. De ses parents, il est dit *media de plebe parentes*. Porte 1993, 51, donne une traduction du texte certes utile mais discutable pour le vers en question puisqu'elle laisse de côté *media*, "plébéiens mes parents" alors qu'il faudrait sans doute proposer "de la plèbe moyenne mes parents". Sur le concept de "catégories intermédiaires" voir Sartori – Valvo 2002.

84 La lecture de l'article de Drinkwater 1978, 817-850, est encore très utile bien que ses conclusions soient dépassées. Sur l'histoire sociale de la Gaule romaine voir la mise au point de D. et Y. Roman 1997, 599-620.

capables de mobiliser à leur profit les traditions et les particularités de la société gauloise bien changée depuis Auguste. Les 8000 hommes entraînés par Mariccus sont à n'en pas douter les clients des notables de ce parti. Si on accepte l'idée que Mariccus a pu être un Gallo-Romain, porteur d'un projet pour une Gaule romaine dans l'Empire, fondé sur une certaine combinaison entre les traditions celtiques et la culture romaine, on comprend mieux la nécessaire théâtralisation de sa mise à mort. Cette dernière cherche à faire apparaître Mariccus comme un intrus au monde, en opposition totale avec celui-ci. Il n'est pas étonnant que le scénario de son exécution, transmis par Tacite, ressemble à ceux de la fin du IIe siècle racontant la mort des martyrs chrétiens, les auteurs chrétiens comme païens estimant alors devoir décrire les faits sur le mode de la rupture avec le monde[85].

Au moment de la lutte Vitellius –Vespasien, Tacite mentionne les commentaires des Druides à propos de l'incendie du Capitole qui incita les Gaulois à croire que la fin de l'empire était proche[86]. Cela ne signale-t-il pas qu'après être restés dans l'ombre sous Auguste, Tibère et Claude, ces prêtres avaient obtenu une nouvelle légitimité et qu'ils comptaient bien l'utiliser? Des documents plus tardifs tendraient à le prouver. Le calendrier de Coligny[87], celui du lac d'Antre, les diverses inscriptions gauloises ou mixtes trouvées témoignent qu'à partir de ce moment une partie au moins de la science religieuse des druides est vivante et que ceux qui la détiennent le font savoir. Soulignons qu'il s'agit là de textes écrits alors que la tradition unanime insiste sur l'aspect exclusivement oral de l'enseignement druidique. Notons l'aspect paradoxal de la situation. Nous n'avons des documents sur la religion gauloise qu'à partir du moment ou elle utilise l'écriture, signe de son évolution, et en l'occurrence de sa romanisation. Quant aux tablettes magiques sur plomb trouvées dans les tombes, comme par exemple le plomb du Larzac qui date de la fin du Ier siècle[88], même si elles sont écrites en gaulois, elles ressortissent aux procédures magiques du bassin méditerranéen et n'appartiennent pas à la tradition gauloise[89]. Elles permettent de rendre compte de la complexité des échanges culturels entre Rome et ses provinces gauloises. Certes, les Gaulois

85 Bowersock 2002.

86 Tac. *Hist*. 4,54,2-3. On peut se demander qui étaient les chefs gaulois (*primores galliarum)* envoyés par Othon contre Vitellius et que l'historien présente comme s'étant engagés avant le départ à ne pas abandonner la cause de la liberté si les guerres civiles continuaient.

87 Voir Duval et Pinault 1986. Cette référence se trouve dans les sources épigraphiques.

88 Trouvé en 1983 sur la nécropole gallo-romaine de l'Hospitalet-du-Larzac (lieu dit La Vayssière).

89 Voir Lambert 1995, 149-150 et 160; Graf 1994, 141-142 qui reprend les types de défixion selon Audollent 1904. Il s'agissait de l'éditeur du livre d'Audollent.

du temps de l'indépendance étaient censés envoyer des lettres aux morts, mais dans le cas des tablettes trouvées dans les tombes en Gaule, il ne s'agit pas de simples missives mais de pratiques de défixion. P.-Y. Lambert a bien montré que si l'acte de *defixio* et son vocabulaire sont copiés sur un modèle latin, il y a sur ces feuillets de plomb certaines notions religieuses propres au monde celtique témoignant de l'adaptation consciente de ces pratiques à la société gauloise[90]. Rappelons aussi que le lexique gaulois utilisé sur ces documents révèle de nombreux emprunts au latin[91]. En outre, l'étude paléographique de la tablette du Larzac montre deux scripteurs différents, un premier scripteur très habile qui était d'habitudes phonétiques latines et qui connaissait mal le gaulois, et un second scripteur, plus tardif et moins habile dans l'écriture mais qui connaissait peut-être mieux la langue[92]. La société que ces documents donnent à voir, à entrevoir plutôt, est bien imprégnée de culture romaine même si elle affirme ses spécificités en utilisant le gaulois. Les femmes sont très présentes sur ces documents. À la Vayssière, sur le Larzac, le texte, autant qu'il puisse être compris, renvoie à un charme de sorcières, comme si les traditions méditerranéennes avaient renforcé localement, non pas les pouvoirs religieux des femmes, mais un pouvoir magique plus facile à comprendre, car plus universel dans le monde romain. Pourtant, le pouvoir religieux des femmes ne fut pas oublié pendant les événements de 67-70 du côté de ceux qui contestaient l'ordre romain établi.

Les hommes politiques qui s'opposaient à Rome s'entouraient de conseillères intermédiaires privilégiées entre eux et les dieux. Veléda fut la prophétesse attitrée de Civilis[93]. Elle était tellement respectée qu'elle pût même être réclamée comme arbitre entre les habitants de Cologne et les Tenctères au même titre que le Batave[94]. Cerialis, le chef militaire romain, n'hésita pas à lui envoyer des courriers secrets et, dans un certain sens, à lui demander son aide, recon-

90 Voir Lambert 1985, 95-177, 155-177, en particulier 176.

91 *Ibid.*

92 Lejeune 1985, 95-177, 118-138, en particulier 121-123.

93 Tac. *Hist.* 4,61 écrit: *Ea virgo nationis Bructerae late imperitabat, vetere apud Germanos more, quo plerasque feminarum fatidicas et augescente superstitione arbitrentur deas. Tuncque Veledae auctoritas adoleuit: nam prosperas Germanis res et excidium legionum prædixerat.* ("Cette vierge, de la nation des Bructères, exerçait un pouvoir étendu, en raison d'une antique coutume des Germains, qui attribue à beaucoup de femmes des pouvoirs prophétiques et qui, avec le progrès de la superstition, en fait des déesses. À cette époque l'autorité de Veléda grandit, car elle avait prédit le succès des Germains et l'extermination des légions", Le Bonniec). Voir Guyonvarc'h – F. Le Roux 1986, 423 et 438 qui analysent le nom de la prophétesse des Bructères comme un nom commun devenu nom propre signifiant "voyante".

94 Tac. *Hist.* 4,65.

naissant, implicitement au moins, son rôle social et politique sinon religieux[95]. Déjà dans *La Germanie* Tacite mentionnait Veléda et rappelait qu'elle avait été considérée longtemps par beaucoup comme un être surnaturel[96]. La tournure de sa phrase ne permet pas de savoir qui avait cette certitude. Les Germains étaient-ils les seuls? Cette impression n'était-elle pas partagée par d'autres, y compris des Romains? Veléda, après la victoire romaine, semble bien avoir été affectée au service d'un sanctuaire, à Ardée peut-être, d'après M. Guarducci[97]. Manifestement elle ne fut pas considérée comme une simple prisonnière parmi d'autres et son côté sacré fut pris en compte. En outre, Vitellius lui-même aurait bénéficié des services d'une femme de la nation des Chattes, écoutée par lui telle un oracle prophétisant son avenir[98]. Domitien plus tard recevra et honorera Masyus, le roi des Semnons, et sa prophétesse Ganna que Dion Cassius présente comme ayant pris la succession de Veléda[99].·

L'importance de ces femmes, admise alors par certains Romains au moins, permet de s'interroger sur les relations de Petilius Cerialis et de Claudia Sacrata. Cette Ubienne avec qui Petilius Cerialis avait passé la nuit peut-elle être une simple passade du général romain[100]? N'était-elle pas, elle aussi, une de ces femmes prophétesses chargées du sacré, ce dont rendrait compte son surnom.

On peut aussi s'interroger sur le statut de la dame de Chamalières, trouvée au milieu des ex-voto de la source guérisseuse des Roches, près de Clermont-Ferrand. Ce buste en bois d'une femme à l'air grave, voilée, portant un torque représente-t-elle une divinité? Une prêtresse? Une prophétesse? Si le torque était l'attribut d'une divinité n'oublions pas que Veléda était considérée par certains à l'instar d'une déesse et que d'autres femmes, ailleurs, pouvaient bénéficier de la même considération[101]. Des prêtresses sacrées se trouvaient-elles normalement dans les/des sanctuaires gaulois et n'avons-nous mention de leur existence que

---

95 Tac. *Hist*. 5,24, *op. cit*.: *Nam Cerialis per occultos nuntios Batavis pacem, Civili veniam ostentans, Veledam propinquosque monebat fortunam belli tot cladibus adversam opportuno erga populum Romanum merito mutare…* (Le Bonniec : "En effet, Cerialis, par des courriers secrets, faisait miroiter la paix aux yeux des Bataves, le pardon à ceux de Civilis, et il invitait Veléda et ses proches à changer la fortune de cette guerre qui leur avait apporté tant de désastres, en rendant un service opportun au peuple romain").

96 Tac. *Germ*. 8.

97 Guarducci 1945-46, 163-176; 1949-50, 1950-51, 75-87.

98 Suet. *Vit*. 14,6.

99 D.C. *H.R*., épitomé du livre 67,5,3.

100 Tac. *Hist*. 5,22,7. L'historien romain se contente de dire que Cérialis avait passé la nuit dehors et que beaucoup crurent que c'était pour débaucher une femme ubienne.

101 Voir Romeuf – Dumontet 2000, 117, fig. 422.

lorsqu'elles intervenaient directement dans la vie politique et militaire romaine et de façon flagrante?

Ces références, avec leurs ambiguïtés, attestent de la vitalité des pratiques oraculaires féminines, au moins dans le nord de la Gaule au moment de la guerre civile. Elles montrent aussi l'attrait exercé par ce savoir faire des barbares auprès de certains, y compris de Romains appartenant aux élites. Petilius Cerialis, peut-être, Vitellius et Domitien, plus sûrement, sont les témoins les plus célèbres de cette fascination Il semble donc que des particularités religieuses des Germains et des Gaulois vivant à proximité de ces derniers ont marqué des Romains qui n'ont pas été des spectateurs passifs de rites étrangers ni de simples manipulateurs des provinciaux. Au départ, il fallait s'assurer de l'appui des provinciaux, mais si notre interprétation de la colère de Tacite envers Petilius Cerialis est juste, on est passé de cet aspect utilitaire, tout à fait acceptable pour l'historien, à une pratique à son avis dévoyée, intégrant les rites barbares aux pratiques romaines… Un aspect de la "romanisation" qui mériterait d'être développé. D'une façon concomitante, ou peut-être un peu plus tard, les Gaulois ont assimilées les techniques de défixion et se les ont appropriées, prenant le gaulois comme langue magique, mais s'imprégnant des savoir-faire gréco-romains. La sacralité des femmes barbares, leurs pouvoirs prophétiques reconnus traditionnellement ont pu être gauchis vers une magie plus compréhensible dans le bassin méditerranéen[102]. Pour autant les prêtresses ont-elles totalement disparu? Avant de pouvoir répondre à cette question, il est intéressant de voir ce qui s'est passé du côté des sacerdoces masculins en Gaule.

Les événements de la guerre civile ont montré que les autorités en place ont agi vis à vis des traditions religieuses gauloises dans deux directions: discréditer leurs adversaires qui ont tenté de s'emparer de ces traditions, tel Mariccus, et récupérer celles-ci pour leur propre compte. Les IIe et IIIe siècles ont retenu les leçons de la crise du milieu du Ier siècle, et il est remarquable que cela soit à l'échelle locale, grâce à la documentation épigraphique, que l'on puisse se rendre compte le mieux du phénomène. Plus spécialement, on dispose d'un dossier consacré au *gutuater*, le druide qui invoque la divinité[103]. Cette prêtrise serait connue par les sources depuis l'époque césarienne[104]. César est alors chez les

102 Voir Annequin 1973, 83-90; Graf 1994, 211-216.

103 Guyonvard'h – Le Roux 1986, 444.

104 Caes. *BG* 8,38,3 et 5 (Constans, Paris 1926). Traditionnellement, on associe à ce passage la mention d'un Cotuatus/ter (7,3,1), qui serait une déformation de *gutuater*, qui aurait

Carnutes, après la défaite de Vercingétorix, il réclame qu'on lui livre un certain Gutuater, principal responsable de la guerre, pour le châtier. Après une recherche rapide car l'homme s'était caché, il est livré à César qui, sous la pression des soldats, le fait exécuter. Que *gutuater* soit un nom commun, le nom d'un sacerdoce, n'est plus à démontrer. En fait, il n'est pas embarrassant que César ou Hirtius en aient fait un personnage historique. Son destin peut aider à comprendre le sacerdoce. Les conditions de son arrestation, la crainte des légionnaires qui rendent responsable l'homme de tous les maux de la guerre et le quasi-respect de César pour le personnage en lui réservant une mise à mort à la romaine: Gutuater est frappé de verges avant d'être décapité à la hache, à défaut de se montrer clément envers lui, sont autant de preuves de l'importance du *gutuater* dans la conduite des affaires politiques et singulièrement de la guerre à l'époque de l'indépendance[105].

Chez les Eduens, on retrouve mention d'un *gutuater* sur une pierre gravée découverte en deux morceaux, en 1810, dans les fondations de l'église Saint-Vincent de Mâcon. Elle a été perdue au cours du XIXe siècle, avant même l'édition du volume XIII du *Corpus Inscriptionum Latinarum*, en 1899:

> [*In honorem* ?] / *C*(*aii*) *Sulp*(*icii*) (*hedera*) *M*(*arci*) (*hedera*) *fil*(*ii*) (*hedera*) *Galli omn*[*ib*]*us* / *honoribus apud suos f*[*u*]*nc*[*ti*] / (*duum*)*uir*(*i*) (*hedera*) *q*(?) (*hedera*) *flaminis Aug*(*usti*) *p ogen* / *dei Moltini gutuatri Mart*(*is*) / *VI* (*hedera*) *cui ordo quod ess*[e]*t ciu*[*is*] / *optimus et innocentissimus* / *statuas publ*(*icas*) (*hedera*) *ponendas decr*[*euit*][106].
>
> (En l'honneur ?) de Caius Sulpicius Gallus, fils de Marcus, qui a géré tous les honneurs chez les siens, duumvir q(?), flamine d'Auguste, *p.ogen* du dieu Moltinus, *gutuater* de Mars six fois (?), l'ordre a décrété que soient érigées des statues, aux frais de la cité, à celui qui est des citoyens le meilleur et le plus vertueux (L. Lamoine).

Il faut laisser cela comme cela.
Le texte pose plusieurs problèmes de restitutions:

---

déclanché l'insurrection de 52 en poussant au massacre de Cénabum accompli par les Carnutes.

105 En dernier lieu voir Le Bohec 2001, 363-367 et 2005, 871-881; Goudineau 2003, 383-387.

106 *CIL* XIII 2585; Jeanton, *BACTHS*, 1927, 107; de Vries 1963, 222, n° 4; *CAG 71/4*, 1994, 306, n° 45; Van Andringa 2002, 217-218 et 229 n. 67.

– Le génitif, qui est le cas dominant dans le texte, suggère la restitution *in honorem*.

– Les lacunes entre les deux fragments correspondraient à une ou deux lettres (ligne 1: *omn*[*ib*]*us,* ligne 2: *f*[*u*]*nc*.). Les lacunes du côté droit du petit fragment représenteraient de deux (*f*[*u*]*nc*[*ti*]) à quatre lettres si *decr*[*euit*] (ligne 7) était bien écrit en entier.

– La lettre "q" peut être développée de deux manières différentes. Soit l'on considère l'abréviation de façon autonome, car bien séparée des fonctions qui l'entourent par deux *hederae*, et l'on propose *q*(*uaestor*) comme développement; soit l'on estime que cette abréviation complète la mention du duumvirat pour signifier que celui-ci était *q*(*uinquennalis*)*,* quinquennal, c'est-à-dire chargé du cens.

– On est incapable de comprendre *P.OGEN*; J. de Vries a proposé *p*[*rim*] *ogen*[*ii*][107], "premier", au sens de dévôt, du dieu Moltinus mais la première restitution semble trop longue.

– *Gutuater* de Mars, six fois au lieu *d'Vl*(*tor*)*,* hypothèse avancée par O. Hirschfeld dans le *CIL*.

– A la dernière ligne, *ponendas* ne semble pas comporter de lacune.

C. Sulpicius Gallus, fils de Marcus, est citoyen romain de naissance, les *tria nomina* et la filiation en témoignent. Le *cognomen* Gallus est banal[108] mais le gentilice, Sulpicius, abrégé, est intéressant, il s'agit du *nomen* de l'empereur Galba. Le *praenomen* de ce dernier, Servius ou Lucius, est absent de la nomenclature de Gallus mais ce détail n'est pas déterminant pour repousser cette hypothèse. En fait, C. Sulpicius Gallus n'est peut-être pas celui qui, dans sa famille, a bénéficié le premier de la générosité de Galba. Comme son père possédait le prénom de Marcus, il faut remonter au moins deux générations avant Gallus qui serait alors, quant à lui, un contemporain des Flaviens voire des premiers Antonins. Pour expliquer la largesse de Galba, il faut se souvenir du lien entre l'empereur et la cité des Eduens souligné par Tacite au début des *Histoires*. Le statut ambigu de Galba après sa disparition, ballotté entre une certaine reconnaissance et le rejet de ces

107 de Vries, *loc. cit.*
108 Kajanto 1965, 195.

actes[109], permit sans doute aux *Sulpicii* des Gaules de conserver leur rang dans leur cité sous ses successeurs[110].

D'après la dédicace, Gallus a géré l'ensemble des honneurs dans la cité des Eduens: *omnibus honoribus apud suos functus*. En règle générale, ce formulaire dispense de détailler la carrière du notable dont on préfère souligner les actions ayant dépassé le cadre de la cité. Dans le cas de Gallus, cette expression est suivie du détail du *cursus honorum*: duumvirat, peut-être quinquennal[111], questure si le duumvirat n'est pas quinquennal, flaminat d'Auguste, état ou fonction liée au culte du dieu Moltinus, sacerdoce de *gutuater*. On doit se poser la question du pourquoi de cette redondance. Il est impossible que celle-ci n'ait pas eu de sens, car, sans aucun doute, on a voulu manifester l'importance du personnage et peut-être celle de sa recherche d'autorité. S'il a bien géré le duumvirat quinquennal, il a peut-être supervisé une remise à plat du cens après des événements particulièrement troublants. La guerre civile de 68-70 et l'après 70 ont été des périodes troublées qui ont amené sous les Flaviens à une refonte de la propriété publique et privée dans les cités des Gaules. Pensons à la révision générale du cadastre dit d'Orange en Narbonnaise[112]. Pour mener à bien ce type de mission, le responsable politique a besoin de jouir d'une forte autorité[113]. Cette autorité peut être renforcée par une aura religieuse, elle-même augmentée par l'accumulation de sacerdoces, à la manière de l'empereur Auguste en son temps[114]. Voilà pourquoi C. Sulpicius Gallus aurait été flamine impérial, peut-être dévôt du dieu Moltinus et *gutuater* de Mars six fois. L'importance du fla-

---

109 Tac. *Hist*. 3,7 et 4,40 rappelle la restauration officielle de Galba, voulue un temps par Vespasien, et mise en oeuvre par Primus Antonius et le jeune Domitien à Rome, cependant, la *lex de imperio Vespasiani* (*CIL* VI 930) ignore Galba et ne retient qu'Auguste, Tibère et Claude. Voir Gagé 1952, 290-315. Signalons que dans la présentation de la Gaule Narbonnaise par Pline l'Ancien (*Nat*. 3,4,31-37), les décisions de Galba concernant la province ont été conservées. Il s'agissait d'une intégration de deux peuples alpins, les Avantiques et les Bodiontiques, à la Narbonnaise, Christol 1994, 45-63.

110 Remarquons que chez les Helvètes les *Camilli* ont su durer entre Claude et les Flaviens, et que C. Julius Camillus, prêtre d'Auguste et magistrat de la cité des Helvètes, tribun militaire rappelé par l'empereur Claude en 43 pour l'accompagner en Bretagne, était peut-être un protégé de Ser. Sulpicius Galba (*CIL* XIII 5093-94).

111 Hatt se trompe quand il associe le duumvirat et le chiffre VI, V pour lui, 1986, 418.

112 Piganiol 1962; Salviat 1986, 101-116.

113 La colonie de Valence en Narbonnaise, qui, profitant d'une refonte des cadastres à l'époque de Claude, cherchait à accroître son domaine public en engageant la bonification et la mise en valeur des *Insulae Furianae*, choisit l'historien Quinte Curce, originaire de la cité mais surtout consulaire, comme duumvir et *inuentor* de l'opération (*AE* 1986, 475). Son autorité lui vient de sa brillante carrière sénatoriale et de sa proximité avec les empereurs. Voir Salviat, *Ibid*.

114 *RGDA* 7.

minat d'Auguste n'est plus à démontrer. Sa présence prouve que la sollicitation des traditions gauloises que suggère le fait de revêtir des charges religieuses celtiques, est intégrée à une démarche qui se veut romaine. Gallus est en rapport avec le culte du dieu Moltinus, simple dévôt ou prêtre. On possède un autre témoignage sur Moltinus; associé à Mercure, le dieu apparaît sur une tablette de plomb, de conjuration, inscrite en latin, trouvée dans le Tyrol[115]. Associé à Mercure ou à Mars, le dieu Moltinus a peut-être à faire avec la jeunesse de la cité. Enfin, en étant *gutuater*, c'est-à-dire prêtre, de Mars six fois, Gallus semble vouloir monopoliser l'ancien sacerdoce gaulois. Il a préféré le titre de *gutuater* à celui romain de flamine, attesté pourtant chez les Allobroges pour qualifier le prêtre du Mars gaulois de ce peuple depuis le début de l'Empire[116]. Son cursus religieux chercherait à contrecarrer un emploi différent de la tradition celtique. Cette démarche peut être mise en rapport avec l'épisode de Mariccus rapporté par Tacite, Gallus apparaissant comme un anti-Mariccus. Le magistrat éduen serait ainsi l'héritier d'une politique initiée dans les années de la guerre civile. Gallus appartient à l'élite dirigeante des Eduens tandis que Mariccus était "sorti de la plèbe des Boïens". L'un se faisait appelé dieu, l'autre exerce plusieurs charges religieuses gauloises. Mariccus avait levé 8000 hommes écrasés par la jeunesse éduenne et les soldats de l'empereur, Gallus sert des divinités qui ont un rapport avec la jeunesse et la guerre, Moltinus et Mars. Après son échec, Mariccus fut livré aux bêtes en présence de Vitellius; Gallus est honoré par une dédicace et des statues. Enfin, Mariccus exerçait une influence sur "la foule imbécile [qui] le croyait inviolable" tandis que C. Sulpicius Gallus est appelé le meilleur et le plus vertueux des citoyens. En tenant compte de la distance chronologique, les deux personnages semblent bien se répondre. C'est un danger comme celui que Mariccus a représenté qui a poussé les notables éduens à réinvestir la totalité du monde religieux gaulois.

On connaît depuis le XVIe siècle (redécouverte en 1856) l'épitaphe d'un magistrat vellave gravée sur son tombeau dont on avait conservé seulement trois blocs réemployés dans la construction du clocher de la cathédrale. Ce notable, Nonnius, a été *gutuater*.

---

115 Chronique gallo-romaine, *REA*, 1961, 423, n° 90.

116 *CIL* XII 2600: L. Aemilius Tutor, fils de Marcus, de la tribu Voltinia, quattuorvir *i. d.*, préfet des ouvriers, flamine de Mars, flamine de Rome et d'Auguste. *CIL* XII 2430: Sex. Decius (?), fils de Publius, tribun militaire de la légion (?), (honoré ?) par Tibère César..., quattuorvir, flamine de Mars.

[---*adlector* ?] *ferrariar*(*um*) *gutuater praefectus colon*(*iae*) [---] / [---] *qui antequam hic quiesco liberos meos* [---] / [---] *utrosq*(*ue*) *uidi Nonn*(*ium*) *Ferocem flam*(*inem*) (*duum*) *u'ir'um bis* [---][117].

... receveur (?) des mines de fer, *gutuater*, préfet de la colonie..., avant de reposer ici, j'ai vu... mes deux enfants... l'un des deux, Nonnius Férox, flamine et deux fois duumvir... (B. Rémy).

B. Rémy propose de dater ce texte de "la seconde moitié du IIe siècle, voire des premières années du IIIe"[118]. Cette inscription est intéressante car elle témoigne peut-être d'une époque de changement entre le temps du père, qui associa à deux charges civiles qui ne sont pas négligeables (l'administration des mines et la préfecture coloniale) la prêtrise gauloise du *gutuater*, et celui du fils, Férox, qui a exercé le flaminat impérial et deux fois le duumvirat. Le père a peut-être même connu la période de transition. De quel changement s'agissait-il? W. Van Andringa met en relation ce texte avec la municipalisation des Vellaves[119]; cette hypothèse n'est pas compatible avec la datation tardive proposée par B. Rémy, la municipalisation étant généralement placée chronologiquement entre les Julio-Claudiens et les Flaviens. On peut rester aux IIe et IIIe siècles en considérant que les changements ne sont peut-être liés qu'à l'obtention du titre colonial, ce que W. Van Andringa n'écarte pas d'ailleurs. Remarquons simplement que l'exercice du sacerdoce gaulois et le temps de réorganisation de la cité, que signifiait peut-être l'exercice de la préfecture coloniale, sont contemporains, comme si le sacré venait conforter l'autorité des fonctions profanes.

On connaît un autre préfet de colonie: l'anonyme honoré à l'Autel de Rome et d'Auguste au Confluent, qui pourrait s'appeler C. Julius et être originaire de la cité des Sénons[120]. Il est honoré comme patron peut-être du *pagus* de Condate qui abrite l'Autel des Trois Gaules; chez les Sénons, il a été préfet de la colonie, *actor* public, duumvir du trésor, duumvir *iure dicundo*, flamine augustal du divin Aurélius Antonin (Marc-Aurèle ou Commode ?), étant chevalier il devient procurateur centenaire de la province d'Hadrumète en Afrique et peut-être prêtre du culte impérial au Confluent. Les incertitudes qui pèsent sur l'origine et le cursus de ce

117 *ILA Vellaves*, 25, *CIL* XIII 1577.

118 Rémy, *ILA Vellaves*, 78.

119 Van Andringa 2002, 215.

120 *CIL* XIII 1684. Pour une lecture prudente du dossier voir Dondin-Payre 1999, 162, 173, 180, 184-186.

magistrat ne permettent que d'avancer des hypothèses fragiles sur le personnage et son parcours. Cependant, il semble vraisemblable que ses fonctions de préfet et d'*actor* public aient un rapport avec un changement affectant la cité.

Depuis les Flaviens, les élites gallo-romaines, suivant en cela l'exemple de l'empereur, ont réinvesti le monde religieux traditionnel. Le flaminat du Mars des Allobroges a des titulaires attestés jusque dans la première moitié du IIe siècle, qui peuvent appartenir à l'ordre équestre[121]. Le chevalier viennois D. Iulius Capito, connu par trois dédicaces, entre 90 et 116, a accumulé, à côté du flaminat de Mars, de nombreuses fonctions municipales et équestres, il est le fils et le petit-fils de chevaliers qui faisaient partie des élites politiques de Vienne et de Nyon et servaient déjà l'Empire[122]. A Ville-la-Grand (Haute-Savoie), on a découvert une dédicace à un Mars local par son prêtre (*sacerdos*), Valérius Amabilis[123]. La facture du monument et la mise en page de l'inscription suggèrent une opération d'un certain relief, les autorités publiques étant peut-être derrière cette attention pour un sanctuaire local. Dans la cité des Trévires, un préfet de cohorte et tribun de légion est flamine de Lenus Mars, avant le règne de l'empereur Hadrien[124]. En 135, dans la cité des Riédons, T. Flavius Postuminus cumule le sacerdoce de Rome et d'Auguste et le flaminat perpétuel de Mars Mullo et offre aux *Numina pagorum* des statues[125]. Il est contemporain de la construction du temple de Mars Mullo et d'une organisation politique et territoriale de la cité des Riédons fondée sur la tradition[126].

---

121 *CIL* XII 1899: Sammonis, de la tribu Voltinia, flamine de Mars (difficile à dater), 2236: A. Caprilius Antullus, flamine de Mars, patron de l'affranchi Primulus (peut-être 2e moitié du Ier s., Rémy *et al*. 2002, 132-133, n° 24), 2458: un flamine de Mars, sans doute également flamine impérial et préfet des ouvriers, évergète (peut-être à rapprocher de 2600 ?), 2536: Sex. Iulius Optatus, flamine de Mars de Vienne (difficile à dater, *id*. pour Rémy *et al*. 1995, 74, n°50, rapproché de *CIL* XII 2546; *ILHS* 49), 2613 (voir note suivante) et *AE* 1934, 168: M. Arrius Gemellus, fils de C., de la tribu Voltinia, questeur des monnaies publiques, duumvir du trésor, flamine de Mars (fin Ier-début IIe siècles, Pelletier 1982, 85 n. 4).

122 *CIL* XII 2613 (+ 1855, 1869-70 et 2580): flamine de la Jeunesse, augure, duumvir du trésor, flamine de Mars, triumvir pour la conservation du patrimoine public, préfet des ouvriers, tribun militaire de la IIe légion *Adiutrix*, "censeur" de la cité fédérée des Rèmes, procurateur de l'empereur Trajan en Espagne. Il est le fils de D. Iulius Ripanus Capito Bassianus (XIII 5007), préfet des ouvriers, tribun militaire de la 1re cohorte *Gallica* en Espagne, et le petit-fils de L. Iulius Brocchus Valerius Bassus (XII 2606-2607), triumvir à Vienne, préfet des ouvriers deux fois, tribun militaire de 8e légion Auguste, augure, pontife, duumvir et flamine (impérial) à Nyon.

123 *ILHS* 113 (*ILGN* 351).

124 *CIL* XIII 4030.

125 *AE* 1969-1970, 405a-b et *CIL* XIII 3151.

126 Chastagnol 1995, 29-35.

A l'occasion des travaux de construction du chemin de fer d'Autun à Château-Chinon en 1900, ont été trouvées deux dédicaces au dieu Anvalus, associé au divin Auguste, par deux gutuatri éduens différents.

> – *Aug*(*usto*) *sacr*(*um*) / *deo Anuallo* / *Norbaneius Thallus gutuater* / *u*(*otum*) *s*(*oluit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*)
> Consacré à Auguste et au dieu Anvalus, Norbaneius Thallus, *gutuater*, s'est acquité de son voeu de bon gré et à juste titre (L Lamoine).

> – *Aug*(*usto*) *sacr*(*um*) / *deo Anualo* / *C*(*aius*) *Secund*(*us*) *Vitalis appa?* / *gutuater d*(*e*) / *s*(*uo*) *p*(*osuit*) *ex voto*[127]
> Consacré à Auguste et au dieu Anvallus, C. Secundus Vitalis Appa(?), *gutuater*, a posé (ce monument) à ses frais en accomplissement d'un vœu (L. Lamoine).

A la suite d'O. Hirschfeld, il était habituel de dater ces deux textes du Ier siècle mais, depuis les travaux de M.-Th. Raepsaet-Charlier, on propose plutôt la seconde moitié du IIe siècle ap. J.-C[128]. Les deux monuments ont été trouvés dans les ruines du temple du dieu Anvalus qui était sans doute l'un des sanctuaires principaux d'Autun[129], l'association avec le divin Auguste en est une preuve. La découverte, en 1900 également, d'un casque de parade en bronze doré, dans ce même lieu, est un indice supplémentaire de l'importance du sanctuaire. Cependant, les dédicants ne semblent pas présenter de caractères de distinction particuliers. A part la prêtrise indigène, il est difficile de trouver des éléments qui les mettent en relief. L'étude onomastique n'est pas d'un grand secours[130]. De plus, les dédicaces ont été faites à titre privé, sans impliquer la cité des Eduens. La fonction de *gutuater* a pu échoir entre les mains de personnages qui n'appartenaient pas à l'élite politique de la cité, tels Norbaneius Thallus et C. Secundius Vitalis. Dans la seconde moitié du IIe siècle, le regain des sacerdoces gaulois atteindrait des strates modestes de la société locale et ne serait plus limité aux élites politiques. Le phénomène de

127 *RIG* I, L9 (= *CIL* XIII 11225 et 11226).

128 Raepsaet-Charlier 1993, 14.

129 Rebourg 1993, 78-79.

130 Norbaneius Thallus: gentilice soit d'origine italienne (Schulze 1904, 532: Norbanus) soit d'origine celtique (Holder 1896, II, 760: Norbus/a; Dondin-Payre et Raepsaet-Charlier 2001, 253 et 257), *cognomen* religieux d'origine grecque (Hatt 1951, 43-62 et app. I; *NICR*). C. Secund(ius) Vitalis Appa ?: gentilice qui correspond au *cognomen* Secundus (Kajanto 1965, 292; *NICR*, 537-), *cognomina* banaux (Vitalis, Kajanto 1965, 23, 24, 30, 72 et 274) ou difficile à déterminer (Appa ?, *NICR* 255).

récupération est alors entré dans une phase de banalisation ce qui signifie dans le même temps sa réussite sur le long terme.

C'est dans Ausone puis dans l'*Histoire Auguste* que des "druidesses" font leur apparition. Dans les poèmes de l'auteur Bordelais il ne s'agit pas directement de prêtresses. "Dryada" est le surnom de femmes décédées de sa famille, sa tante, sa sœur et sa nièce, auxquelles il consacre de courts poèmes sous forme d'épitaphes[131]. Nous ne savons rien des activités religieuses de ces "Dryada", qui appartenaient à une famille officiellement christianisée; grâce à ces petits textes on peut néanmoins s'interroger sur la représentation des druidesses dans cette société gauloise du IVème siècle. La lecture des *Parentalia* semble montrer que dans l'entourage du poète on ne donnait pas un nom à quelqu'un sans rapport avec la personne qui le portait. On peut rappeler, à titre d'exemples, qu'une des grand-mères d'Ausone était appelée "La Maure" parce qu'elle avait la peau brune et que sa tante maternelle "Hilaria" était enjouée mais qu'on préférait l'appeler "Hilarius" parce que c'était un garçon manqué[132]. On peut conjecturer qu'il en allait de même pour l'appellation de ces femmes qui, d'une certaine façon, devaient être associées à la religion traditionnelle. Ce n'est qu'une hypothèse. Certes, C.-J. Guyonvarc'h et F. Le Roux la rejettent d'emblée, au nom de l'étymologie, car le sort de ces femmes, d'après eux, est lié à l'arbre, elles ne seraient que des dryades qui n'auraient rien à voir avec de véritables druidesses. L'unique forme du nom du druide se trouverait dans Le *Bellum Gallicum*, serait de la troisième déclinaison et n'aurait aucun rapport avec le nom de l'arbre[133]. Cependant, le rapprochement entre le nom du druide et celui du chêne qui remonte à Pline l'Ancien "n'est […] pas à rejeter comme interprétation secondaire possible" écrivent ces mêmes auteurs[134]. Pourquoi pas avec les druidesses aussi ? Les mots, y compris gaulois, ont une histoire. Ne peut-on conjecturer que le lien, secondaire au départ, avec l'arbre ait fini par l'emporter parce que le gaulois a évolué au contact du latin (et éventuellement du grec) et que les interprétations des élites impériales n'ont pas été sans influencer les Gaulois eux-mêmes, surtout s'ils appartenaient à ces mêmes élites. Le grand-père maternel d'Ausone, "Arborius", était féru de sciences. Il connaissait les nombres célestes et les astres, savait établir les horoscopes (en se-

131 *Parentalia* 25; 12; 23. Peut-être d'autres femmes encore portaient-elles ce nom car dans les *Parentalia*, petits poèmes en l'honneur des membres décédés de sa famille, nous n'avons pas le nom des parents d'Ausone qui lui ont survécu

132 *Parentalia* 5 et 6. Rappelons qu'elle exerçait la médecine.

133 Guyonvarc'h – Le Roux 1986, 425-427.

134 Guyonvarc'h – Le Roux 1986, 430.

cret) et avait prévu le brillant avenir de son petit fils[135]. C'est un autre "Arborius", rhéteur et précepteur d'un prince impérial à Constantinople, qui fut chargé de la surveillance de l'éducation du jeune Ausone, son neveu. Le rappel des qualités pédagogiques et de la culture de ces "Arborius" est-il fortuit? Ne renvoie-t-il pas implicitement à leurs fonctions, ce dont rendrait compte leur nom? D'une certaine façon tout pousse à voir en eux des héritiers des druides[136]. Nous disons bien des héritiers qui n'avaient peut-être plus grand chose à voir avec les prêtres de l'époque julio-claudienne, bien que se réclamant des traditions gauloises. N'est-ce pas leur réputation d'enseignant liée à la tradition druidique qui fit choisir Ausone et son oncle Arborius comme précepteurs de jeunes princes? Du côté des femmes, il paraît évident que le surnom de Dryada renvoie, fut-ce d'une façon secondaire, aux druidesses et que l'image de ces prêtresses était alors plutôt positif dans l'entourage d'Ausone, personnage comblé d'honneurs par l'empereur dans les années 370-380[137]. Qu'y avait-il dans la tradition druidique du côté féminin pour que la tradition soit là encore sollicitée dans le choix du nom de femmes de la famille?

Pour tenter d'apporter une réponse à cette interrogation, nous n'avons que l'*Histoire Auguste*. Nous avons noté plus haut le statut ambigu et discuté du texte de l'*Histoire Auguste* et les points importants d'entente entre les spécialistes. L'auteur de ces biographies des empereurs romains des IIe et IIIe siècles, qui écrivit vers la fin du IVe siècle ou le début du Ve, était un païen militant vivant dans l'entourage des élites sénatoriales alors que la législation impériale prenait de plus en plus à partie ceux qui n'étaient pas chrétiens. Trois vies font référence à des druidesses: celles d'*Alexandre Sévère*[138], celle du *divin Aurélien*[139] et celle de *Carus, Carin et Numérien*[140]. Elles rappellent les rencontres d'Alexandre Sévère, d'Aurélien et de Dioclétien avec des prophétesses gauloises.

Alexandre Sévère avant de partir pour sa dernière expédition n'interrogea pas de druidesse (*Mulier Dryas*), il s'en trouva cependant une pour lui crier en gaulois l'avertissement suivant: "Vas-y, mais n'espère pas la victoire et méfie-toi de tes soldats". Soldats qui l'assassineront peu après en Germanie supérieure près

---

135 C'est au moins ce qu'écrit Ausone dans *Parentalia* 4.

136 Comme pour Patera, issu d'une famille druidique de Bayeux. Voir *Commemoratio professorum Burdigalensium* 10,22-30, mais Ausone est moins direct en ce qui concerne sa famille.

137 Après avoir été précepteur du jeune prince pendant 10 ans, Ausone est fait comte en 370, questeur du palais en 375; il reçoit la préfecture des Gaules et celle d'Italie en 378 et est nommé consul en 379. Voir Duval 1971, 601-604.

138 60,6.

139 14,1-3.

140 15,1-5.

de Mayence. Aurélien aurait consulté volontairement des druidesses gauloises (*Gallicanas… Dryadas*) sur l'avenir de sa famille, mais l'auteur ne dit rien de plus de la rencontre et dévie ensuite sur les descendants de Claude. C'est Dioclétien qui donne lieu au plus long développement dans la vie de Carin sous forme d'historiette que le pseudo Flavius Vopiscus prétend tenir de son grand-père qui l'avait apprise de l'empereur en personne.

Une aubergiste tongre, druidesse (*dryade*) en sus de son métier, se serait plainte de la ladrerie de Dioclétien qui aurait rétorqué qu'il deviendrait prodigue quand il serait empereur. L'aubergiste lui aurait alors annoncé qu'il deviendrait bien empereur après avoir tué un sanglier. Cette prophétie encouragea Dioclétien à réaliser la prédiction de la druidesse.

Le corpus peut faire sourire, l'auteur s'est sans doute bien amusé. Mais au delà de l'aspect farce peut-on en tirer quelque chose pour notre propos? L'auteur, Romain de Rome semble-t-il et proche des élites en place, n'a pas en grande estime les druidesses. Il les présente comme des femmes du peuple, l'une parlant encore gaulois, l'autre tenancière d'auberge… Femmes et provinciales sans culture. Pourquoi les mentionne-t-il? Elles ont à voir avec les cultes traditionnels de l'empire romain et elles ont des choses importantes à dire pour la conservation du pouvoir. Leurs prédictions, ridicules peut-être, sont exactes. Alexandre Sévère aurait du se méfier de ses soldats, Dioclétien est bien devenu empereur après avoir tué Aper. C'est la prophétie de cette femme du peuple tongre qui lui a donné la constance de se battre. Les empereurs présentés comme étant entré en contact avec elles ont tous eu à voir avec la Gaule. Ce sont de très grands empereurs, de bons empereurs pour notre auteur ; ils ont la caractéristique commune d'avoir reconstitué l'unité de l'empire. Même eux n'ont pas toujours tenu compte des paroles de ces femmes; mal leur en a pris. Alexandre Sévère aurait pu être sauvé s'il les avait écoutées. Mais peut-être n'a-t-il pas compris la prédiction en gaulois. Certes, les hommes ne peuvent finalement échapper à leur destin, mais ils peuvent trouver des soutiens, des appuis, dans les traditions religieuses. Pour diriger l'empire avec efficacité il faut être à l'écoute du plus infime des prêtres traditionnel des provinces. Derrière la plaisanterie, la leçon politique.

Pour que ces paragraphes puissent porter leur fruit encore fallait-il que la notion de druidesse ne soit pas entièrement une vue de l'esprit mais qu'elle renvoie à une réalité connue et qui ne soit pas toute négative. Ces femmes qualifiées de druidesses n'ont sans doute pas grand chose à voir avec les druides décrits par Cicéron, mais elles ont sans doute encore bien des points communs avec ces femmes décrites par César dans l'entourage d'Arioviste (*matres familiae)* et par

Tacite dans la *Germanie*. Tous les deux insistent sur leur côté sacré et prophétique. Une caractéristique commune des femmes barbares. N'importe laquelle pouvait naturellement lire les sorts, rendre des oracles, vaticiner. L'auteur de *HA* semble adhérer à cette vision. Plutarque mais aussi tous les documents présentés sur 68-69 disent autre chose. Il y avait des prêtresses parmi ces femmes. Nos sources nous renseignent en fonction de l'objectif de l'auteur et de la conjoncture politique. La "romanisation" a entraîné des échanges dans l'Empire. Les Julio-Claudiens ont utilisé, nous semble-t-il, une image de femme servant d'intermédiaire inconsciente entre les dieux et les hommes au profit du mari et de son pouvoir politique. Tanaquil a peut être été le modèle de Livie, mais il nous semble que cette dernière est tout aussi redevable de l'image de la femme germaine à Rome. Au changement de dynastie, la recherche de légitimité a été l'élément moteur et les élites romaines candidates au pouvoir se devaient de se procurer des appuis sérieux, tangibles, identifiables; c'est auprès de femmes prêtresses qu'ils les ont trouvés. C'est cet aspect qu'exalte encore l'*Histoire Auguste*. Chaque fois qu'une origine géographique est mentionnée c'est la Germanie au sens large qui est citée. Sans doute parce que ces régions posaient davantage de soucis stratégiques mais les textes Artémidore de Pomponius Mela et de Posidonius semblent dire que les prêtresses n'étaient pas inconnues ailleurs en Gaule –au moins avant la conquête–. Les femmes en Gaule, parallèlement ont du se trouver confortées comme magiciennes, et les doc écrits en latin ou en gaulois se sont multipliés. Les tablettes de défixion n'appartenaient pas à la tradition gauloise elles sont pourtant nombreuses. Difficiles à étudier mais montrant l'interprénétration des traditions romaines et gauloises.

À la fin de cette étude, il nous semble que la position impériale face aux druides n'a rien eu d'exceptionnel. Au moment de la mise en place des institutions, sous les Julio-Claudiens, les empereurs et leur entourage ne se sont intéressés à la religion des Gaulois que dans deux cas de figures. Ils ont tout d'abord cherché à comprendre et à intégrer ce qui pouvait les servir. Dans la tradition des *quindecemviri sacris faciundis*, ce qui permettait d'accroître la sacralité d'Auguste a été récupéré au profit de ce dernier. Livie elle même, accueillant dans sa maison de Véies les signes en faveur de son époux, semble avoir bénéficié de l'image des femmes barbares, médiatrices entre les hommes et les dieux. En revanche, tout ce qui pouvait nuire au prince à été pourchassé comme l'astrologie, la divination, la connaissance de l'univers. La législation impériale a traité les prêtres Gaulois exactement comme tous les *mathematici* qui sévissaient dans le monde romain.

Dans cette société on croyait aux signes divins, et le pouvoir en place cherchait à s'en réserver l'exclusivité. Accessoirement les sacrifices humains ont été montrés du doigt comme signe de barbarie que Rome avait abandonné depuis longtemps et qu'elle se devait de faire disparaître dans les provinces, à l'image de se qui s'était passé en Italie. Autant qu'on puisse en juger, les élites gauloises se sont pliées sans difficulté aux exigences romaines, et les sacerdoces ont perdu de leur attrait face à ce que Rome pouvait laisser espérer.

La politique impériale sous les Julio-Claudiens a réussi à laminer en partie la classe sacerdotale, et en 67-70 les contrecoups se sont fait sentir pour le pouvoir. La place laissée par les élites était occupée par des individus moins contrôlables, parce que de milieu social plus humble, comme Mariccus, et par des femmes, jugées jusqu'alors peu dangereuses par la législation impériale. Sans doute tous les druides n'avaient pas disparu au moment de la guerre civile. La science druidique paraît bien vivante encore au moment de l'incendie du Capitole, et l'élaboration de calendriers compliqués témoigne des connaissances mathématiques et astrologiques d'un certain nombre d'individus en Gaule fin Ier et au IIe siècle. Néanmoins, la désaffection des sacerdoces par les Gaulois les plus enclins à accepter la romanisation parut lourde de conséquences, et les élites impériales, relayées par les élites locales, s'intéressèrent de nouveau aux anciennes prêtrises, ce qui permet de rendre compte, par exemple, de la présence de *gutuatri* sur certaines inscriptions. Ces documents ne témoignent nullement d'une résistance à la romanisation. Le renouveau de certains sacerdoces reflète plutôt la prise de conscience du danger de laisser localement la religion hors de la surveillance des classes supérieures. Alors que dans la première période de l'Empire, les élites locales, soucieuses de leur image auprès des gouverneurs se devaient de négliger officiellement les charges sacerdotales druidiques, après 70 la situation était bien changée. La politique volontariste de reprise en mains du contrôle religieux par les élites semble avoir porté ses fruits; le risque de contestation politique à partir des sanctuaires s'est tellement éloigné que l'on retrouve des prêtres au statut social peu élevé fin IIe et au IIIe siècle.

Quant aux femmes, la romanisation de la société, réelle, même si elle n'était que partielle, leur a ouvert le champ de la magie méditerranéenne et des tablettes de défixion ont été découvertes en de nombreux endroits des Gaules. Au delà de la magie, à partir des documents parvenus jusqu'à nous, il est difficile d'évaluer le rôle religieux qui leur était réellement imparti en temps normal. La position d'Ausone au IVe siècle et celle de l'auteur de l'*Histoire Auguste*, fin IVe et Ve siècle, sembleraient prouver que le champ du religieux ne leur était pas

interdit. Dans la famille d'Ausone, proche des empereurs, il était de bon ton de donner aux filles le nom de *Dryada*, druidesse. La connotation était forcément positive et renvoyait à une aura religieuse sinon à un véritable sacerdoce pour ces filles d'aristocrates gaulois. L'Histoire Auguste, quelques décennies plus tard, donne une autre image des druidesses, mais valide l'hypothèse accréditant leur existence. Pour son auteur, ce sont de simples femmes du peuple qui voient l'avenir et connaissent les destins. Que signifie ce passage des "dryada" d'un groupe social à l'autre entre les poèmes du Bordelais et les facéties de l'auteur de l'histoire des empereurs aux IIe et IIIe siècles? Est-il la conséquence du simple choix des individus? Ausone, d'origine gauloise, et l'anonyme, romain de souche, n'auraient pas la même représentation de ce sacerdoce typiquement gaulois? On peut aussi s'interroger sur une éventuelle évolution de ce sacerdoce féminin lié à la christianisation de l'empire et se réfugiant au sein du bas peuple. La leçon politique du mystérieux auteur tardif n'en serait que plus intéressante. Selon lui, pour la conservation de l'empire, l'avis religieux du plus infime des habitants des provinces n'était pas plus a dédaigner que les oracles sibyllins. Devant les menaces barbares les Romains ne devaient pas oublier que dans le passé ils avaient vaincu leurs ennemis grâce à leur piété. Fin IVe siècle, les provinces étaient totalement intégrées et la piété consistait alors à tenir compte, parmi d'autres signes divins, aux paroles d'une femme Tongre, comme Dioclétien l'avait fait.

Nous connaissons toujours aussi peu les druides et les druidesses, la documentation n'a pas changé, elle est toujours aussi limitée et fragmentaire. Néanmoins, nous avons essayé de montrer comment la représentation de ces sacerdoces est liée à la romanisation et a évolué au cours de l'histoire. Si, sous les Julio-Claudiens, les élites gauloises en voie de romanisation ont majoritairement accepté de prendre de la distance par rapport à la religion traditionnelle, les guerres civiles de 67-70 ont constitué un tournant. Après cette période il a semblé plus intéressant de contrôler les sacerdoces en Gaule que de les abandonner aux mains d'individus peu encadrés socialement. Dans les premiers temps de l'Empire chrétien se dire druide ou druidesse n'était pas encore assimilé à une provocation, Ausone en est le témoin le plus autorisé. L'*Histoire Auguste* témoigne de la phase ultime de cette évolution. Alors que la religion traditionnelle est mise à mal, l'auteur de cette histoire, véritable pamphlet, rappelle le passé et la piété des ancêtres. Les empereurs qui ont fait face aux invasions barbares ont tous été des défenseurs de la religion traditionnelle. La religion des Tongres en fait partie! Ils appartiennent sans aucun doute à la romanité.

# Bibliographie

## Les sources littéraires

Ausone, *Parentalia*.

Ausone, *Commemoratio professorum Burdigalensium*.

César (Hirtius), *La Guerre des Gaules* (L.-A. Constans, Paris 1926).

Cicéron, *De la divination*.

Cicéron, *Pro Fonteio*.

*Digeste*, *Corpus Juris Civilis, Digesta* (éd. Th. Mommsen – P. Krüger – W. Kunkel, Hildesheim 2000, réédition).

Dion Cassius, *Histoire romaine* (E. Gros – V. Boissée, Paris 1866), (M.-L. Freyburger-Galland *et al*., Paris 1991-).

Flavius Josèphe, *La Guerre des Juifs*.

*Histoire Auguste* (A. Chastagnol, Paris 1994), (J.-P. Callu *et al*., Paris 1992-).

*Panégyriques latins* (E. Galletier, Paris 1949-1955).

Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* (A. Ernout *et al*., Paris 1947-).

Plutarque, *Vies* (R. Flacelière – E. Chambry, Paris 1971-).

Pomponius Mela, *Chorographie*.

Quintilien, *Institution oratoire*, VI (J. Cousin, Paris 1977).

Strabon, *Géographie,* IV (F. Lasserre, Paris 1966).

Suétone, *Vies des Douze Césars* (H. Ailloud, Paris 1931-1932).

Tacite, *Agricola* (E. De Saint-Denis, Paris 1942).

Tacite, *Annales* (P. Wuilleumier, Paris 1974-78).

Tacite, *La Germanie* (J. Perret, Paris 1950).

Tacite, *Histoires* (H. Goelzer – P. Wuilleumier – H. Le Bonniec, Paris 1921-92).

Tite-Live, *Histoire romaine* (J. Bayet *et al.,* Paris 1940-).

## Les sources épigraphiques

*AE* = *L'Année épigraphique*, Paris 1888-.

*CIL* = *Corpus Inscriptionum Latinarum, consilio et actoritate Academiae litterarum regiae Borussicae editum,* Berlin 1863-.

*CIL* XII = O. Hirschfeld, *Corpus Inscriptionum Latinarum*, XII, *Inscriptiones Galliae Narbonensis Latinae*, Berlin 1888.

*CIL* XIII = O. Hirschfeld *et al., Corpus Inscriptionum Latinarum,* XIII, *Inscriptiones trium Galliarum et Germaniarum Latinae*, Berlin 1899-1943.

*ILAlpes* = B. Rémy – F. Bertrandy, *Inscriptions Latines des Alpes*, I, *Alpes Graies*, Chambéry-Grenoble 1998.

*ILA* = L. Maurin *et al., Inscriptions latines d'Aquitaine*, Agen puis Bordeaux 1991-

3. B. Rémy, *ILA*, III, Vellaves 1995.

4. B. Rémy, *ILA*, IV, Arvernes 1996.

*ILGN* = É. Espérandieu*, Inscriptions latines de Gaule (Narbonnaise),* Paris 1929.

*ILHaute-Savoie* = B. Rémy *et al.*, *Inscriptions Latines de Haute-Savoie*, Annecy 1995.

B. Rémy *et al.*, *Grenoble à l'époque gallo-romaine d'après les inscriptions, Inscriptions latines de Grenoble et son agglomération*, Grenoble 2002.

*RGDA* = *Res Gestae Diui Augusti*, éd. J. Gagé, Paris, 1977[3].

*RIG* = P.-M. Duval (dir.), *Recueil des Inscriptions Gauloises*, Paris 1985-.

1. M. Lejeune, *RIG*, I, Textes gallo-grecs, 1985.

3. P.-M. Duval – G. Pinault, *RIG,* III, Les calendriers, 1986.

## Les références bibliographiques

Arnaud 1983: P. Arnaud, "L'affaire Mettius Pompusianus ou le crime de cartographie", *MEFRA* 95, 1983, 677-699.

Annequin 1973: J. Annequin, *Recherches sur l'action magique et ses représentations (Ier et IIe siècles après J.-C.)*, Paris 1973.

Audollent 1904: A. Audollent, *Defixionum Tabellae*, Paris 1904.

Bachelier 1959: É. Bachelier, "Les Druides en Gaule romaine", *Ogam* XI, 1959, 173-184.

Beard – North – Price 2006: M. Beard – J. North – S. Price, *Religions de Rome*, Paris 2006.

Briquel 1988: D. Briquel, "Claude, érudit et empereur", *CRAI*, 1988, 217-232.

Briquel 1998: D. Briquel, "Les figures féminines dans la tradition sur les trois derniers rois de Rome", *Gerión* 16, 1998, 113-141.

Bowersock 2002: G. W. Bowersock, *Rome et le martyre*, Paris 2002.

Brunaux 2000: J.-L. Brunaux, *Les religions gauloises. Nouvelles approches sur les rituels celtiques de la Gaule indépendante*, Paris 2000.

Brunaux 2006: J.-L. Brunaux, *Les Druides. Des philosophes chez les barbares*, Paris 2006.

Carré 1999: R. Carré, "Othon et Vitellius, deux nouveaux «Néron»? ", in J.-M. Croisille – R. Martin – Y. Perrin (edd.), *Neronia V, Néron: histoire et légende*, Bruxelles 1999, 152-181.

Carré 1999[2]: R. Carré, "Vitellius et les dieux", in É. Smadja – É. Gény (edd.), *Pouvoir, divination, prédestination dans le monde antique*, Besançon 1999[2], 43-79.

Chastagnol 1980: A. Chastagnol, "L'organisation du culte impérial dans la cité à la lumière des inscriptions de Rennes", in *La civilisation des* Riedones, 9e Suppl. à *Archéologie en Bretagne*, Brest 1980, 187-199 (= *La Gaule romaine et le Droit latin,* Lyon 1995, 29-35).

Chastagnol 1995: A. Chastagnol, "Le problème de la diffusion du droit latin dans les trois Gaules", in *La Gaule romaine et le droit latin*, Lyon 1995, 181-190.

Chilver 1957: G. E. F. Chilver, "The Army in Politics, AD 68-70", *JRS* 47, 1957, 29-35.

Christol 1994: M. Christol, "Pline l'Ancien et la *Formula* de la province de Narbonnaise", in *La mémoire perdue*, Paris 1994, 45-63.

Clavel-Lévêque 1989: M. Clavel-Lévêque, "Religion, culture, identité. Mais où sont les druides d'antan..? ", in *Puzzle gaulois*, Paris 1989, 389-456.

Coriat 1997: J.-P. Coriat, *Le Prince législateur*, Rome 1997.

Crawford 1996: M.H. Crawford, *Roman Statutes*, II, Londres 1996.

De la Ville de Mirmont 1904: H. De la Ville de Mirmont, "Cicéron et les Gaulois", *Revue celtique* 25, 1904, 161-180.

De Vries 1963: J. De Vries, *La religion des Celtes*, Paris 1963.

Dondin-Payre 1999: M. Dondin-Payre, "Magistratures et administration dans les Trois Gaules", in M. Dondin-Payre et M.-Th. Raepsaet-Charlier (edd.), *Cités, Municipes, Colonies*, Paris 1999, 127-230.

Dondin-Payre et Raepsaet-Charlier 2001: M. Dondin-Payre et M.-Th. Raepsaet-Charlier (éd.), *Noms, identités culturelles et Romanisation sous le Haut-Empire* (*NICR*), Bruxelles 2001.

Drinkwater 1978: J. F. Drinkwater, "The Rise and Fall of the Gallic *Iulii* : Aspects of the Development of the Aristocracy of the Three Gauls under the Early Empire", *Latomus* 37, 1978, 817-850.

Duval 1971: P.-M. Duval, *La Gaule jusqu'au milieu du Ve siècle*, I, Paris 1971.

Engel 1988: J.-M. Engel, "La révolte de Sacrovir", in N. Fick (éd.), *Le regard des Anciens sur l'Étranger*, Dijon 1988, 149-163.

Étienne 1974: R. Étienne, *Le culte impérial dans la péninsule ibérique d'Auguste à Dioclétien*, Paris 1974.

Fabia 1929: Ph. Fabia, *La Table Claudienne de Lyon*, Lyon 1929.

Fleuriot 1980: L. Fleuriot, "La tablette de Chamalières: nouveaux commentaires", *EC* 17, 1980, 145-159.

Fustel de Coulanges 1891: D.-F. Fustel de Coulanges, "Comment le druidisme a disparu", in *Nouvelles recherches sur quelques problèmes d'histoire*, Paris 1891, 182-215.

Gagé 1952: J. Gagé, "Vespasien et la mémoire de Galba", *REA* 54, 1952, 290-315.

Goudineau 1990: C. Goudineau, "Les provinces de Gaule: problèmes d'histoire et de géographie", *Mélanges Pierre Lévêque* 5, 1990, 161-170 (= *Regard sur la Gaule*, Paris 1998, 311-324).

Goudineau 2003: C. Goudineau, "Le *gutuater* gaulois. Idéologie et histoire", *Gallia* 60, 2003, 383-387.

Graf 1994: F. Graf, *La magie dans l'antiquité gréco-romaine,* Paris 1994.

Guarducci 1945-46: M. Guarducci, "Veleda", *RPAA* 21, 1945-46, 163-176.

Guarducci 1949-50 et 1950-51: M. Guarducci, "Nuove osservazioni sull'epigrafe ardeatina di Veleda", *RPAA* 25-26, 1949-50; 1950-51, 75-87.

Guyonvarc'h- Le Roux 1986: C.-J. Guyonvarc'h et F. Le Roux, *Les Druides*, Rennes 1986.

Guyonvarc'h- Le Roux-Guyonvarc'h 1986: C.-J. Guyonvarc'h – F. Le Roux-Guyonvarc'h, "Religion gallo-romaine: rupture et continuité", *ANRW* II.8.1, Berlin-New York, 1986.

Haack 2003: M.-L. Haack, *Les haruspices dans le monde romain*, Bordeaux 2003.

Hatt 1951: J.-J. Hatt, *La tombe gallo-romaine*, Paris 1951.

Hatt 1986: J.-J. Hatt, "Les deux sources de la religion gauloise et la politique religieuse des empereurs romains en Gaule", *ANRW* II.18.1, Berlin-NewYork, 1986, ----pp.

Henry 1984: P.L. Henry, "Interpreting the Gaulish Inscription of Chamalieres", *EC* 21, 1984, 141-150.

Holder 1896: A. Holder, *Alt-celtischer Sprachschatz*, Leipzig 1896.

Jonkers-Carré-Dupré 1999: D. Jonkers – R. Carré – M.-C. Dupré (édd.), *Femmes plurielles. Les représentations des femmes. Discours, normes et conduites,* Paris 1999.

Kajanto 1965: I. Kajanto, *The Latin Cognomina*, Helsinki 1965.

Lambert 1985: P.-Y. Lambert, "Essai d'interprétation suivie", in M. Lejeune (éd.), *Textes gaulois et gallo-romains en cursive latine: 3. Le plomb du Larzac*, *Études Celtiques* 22, 1985, 95-177.

Lambert 1995: P.-Y. Lambert, *La langue gauloise*, Paris 1995.

Le Bohec 2001: Y. Le Bohec, "*Gutuater*: nom propre ou nom commun? ", *Gallia* 58, 2001, 363-367.

Le Bohec 2005: Y. Le Bohec, "Le clergé celtique et la guerre des Gaules. Historiographie et politique", *Latomus* 64, 2005, 871-881.

Martin 1985: P.-M. Martin, "Tanaquil, la faiseuse de rois", *Latomus* 44, 1985, 5-15.

Martin 1986: P.-M. Martin, "Les signes de souveraineté échus aux rois de la Rome étrusque. Traditions et résurgences", in *La divination dans le monde étrusco-italique (II), Caesarodunum* 54, 1986, 16-46.

Mattingly-Sydenham 1926: G. Mattingly – E.A. Sydenham, *Roman Imperial Coinage*, London 1926.

Mazzarino 1973: S. Mazzarino, "La rivolta di Vindice e il problema del separatismo gallico", in *La Gallia Romana,* Rome 1973, 37-51.

Momigliano 1969: A. Momigliano, "Tre figure mitiche: Tanaquilla, Gaia Cecilia e Acca Larenzia", in *IV Contributo Storia Studi Classici*, Roma 1969, 455-485.

Montero 1994: S. Montero, *Diosas y adivinas. Mujer y adivinación en la Roma antigua*, Madrid 1994.

Montero 1994: S. Montero, "Livia y la adivinación inductiva", *Polis* 6, 1994, 255-267.

Montero 1999: S. Montero, "Divinazione femminile e predestinazione al potere nella Roma Imperiale", in É. Smadja – É. Geny (éd.), *Pouvoir, divination, prédestination dans le monde antique*, Besançon 1999, 283-298.

Murison 1995: Ch. L. Murison, *Galba, Otho and Vitellius, Careers and Controversies,* Olms 1995.

Nicolas 1979: E.-P. Nicolas, *De Néron à Vespasien, études et perspectives historiques suivies de l'analyse du catalogue et de la reproduction des "monnaies oppositionnelles" connues des années 67 à 70,* Paris 1979.

Nicols 1978: Nicols J., *Vespasian and the Partes Flavianae*, Wiesbaden 1978.

Ozanam 1997: A.-M. Ozanam, Introduction, *Vie d'Agricola* de Tacite, Paris 1997, VII-XLVIII.

Pelletier 1982: A. Pelletier, *Vienne antique*, Roanne 1982.

Piganiol 1962: A. Piganiol, *Les documents cadastraux de la colonie romaine d'Orange*, Paris 1962.

Porte 1993: D. Porte, *Tombeaux romains. Anthologie d'épitaphes latines*, Paris 1993.

Raepsaet-Charlier 1993: M.-Th. Raepsaet-Charlier, *Diis deabusque sacrum*, Paris 1993.

Rebourg 1993: A. Rebourg, *CAG 71/1 Autun*, Paris 1993.

Roman 1997: D. et Y. Roman, *Histoire de la Gaule*, Paris 1997.

Romeuf – Dumontet 2000: A.-M. Romeuf – M. Dumontet, *Les ex-voto gallo-romains de Chamalières (Puy-de-Dôme*), Paris 2000.

Salviat 1986: F. Salviat, "Quinte Curce, les *Insulae Furianae*, la *Fossa Augusta* et la localisation du cadastre C d'Orange", *RAN* 19, 1986, 101-116.

Sancery 1983: J. Sancery, *Galba ou l'armée face au pouvoir,* Paris 1983.

Sartori – Valvo 2002: A. Sartori – A. Valvo (édd.), *Ceti medi in Cisalpina*, Milan 2002.

Scheid 1985: J. Scheid, *Religion et piété à Rome,* Paris 1985.

Schulze 1904: W. Schulze, *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen*, Berlin 1904.

Syme 1979: R. Syme, *Tacitus*, Oxford 1958, réimpr. 1979.

Van Andringa 2002: W. Van Andringa, *La religion en Gaule romaine*, Paris 2002.

Verger 2003: S. Verger, "Le bouclier de Diviciac. À propos de Liv. V, 34", in D. Vitali (éd.), *L'Immagine tra mondo celtico e mondo etrusco-italico. Aspetti della culture figurativa nell'Antichità*, Bologne 2003, 333-369.

Veyne 2000: P. Veyne, "La "plèbe moyenne" sous le Haut-Empire", *AHSS* 6, 2000, 1169-1199.

Wellesley 1975: K. Wellesley, *The Long Year A.D.69*, London 1975.

Wellesley 2000: K. Wellesley, *The Year of the Four Emperors*, London-New York 2000.

Zehnacker 1986: H. Zehnacker, "Tensions et contradictions dans l'Empire au Ier siècle, les témoignages numismatiques", *Entretiens de la Fondation Hardt,* XXXIII, Genève 1986, 321-361.