

INTRODUCTION

Le cadre juridique est la première voie pour accéder à la définition de l'esclave. Individu privé de tout droit, qui n'est qu'un objet de propriété¹, l'esclave se définit donc généralement par ce qu'il n'est pas : un être dépourvu de droits politiques, familiaux et patrimoniaux², que l'on exploite pour sa rentabilité. De la perspective juridique à l'analyse économique, il n'y a qu'un pas que les études sur l'esclavage ont volon-

¹ Dumont 1987, p. 38. Annequin 2010, p. 160-161 souligne qu'on se réfère moins aujourd'hui à la notion de propriété pour définir la condition particulière de l'esclave parce qu'elle est trop marquée par une vision « juridique » héritée de l'Antiquité et sans doute trop « occidentale », mais qu'il n'en reste pas moins que « ce qui distingue l'esclavage des autres formes de sujétion c'est d'abord l'inscription de l'esclave parmi les biens possédés dont le maître garde la libre disposition ».

² On connaît les présentations issues de certains textes littéraires, comme celle que fait Varron de l'esclave affecté aux travaux agricoles (*R.R.*, 1, 17) : « J'en viens maintenant aux moyens de pratiquer l'agriculture. On divise tantôt cette étude en deux parties, les hommes et les éléments sur lesquels ils s'appuient, et faute desquels la culture est impossible; tantôt en trois, selon que le matériel est vocal (doué de la voix), semivocal (à moitié doué de la voix), et muet : vocal, où sont les esclaves; semivocal, où sont les bœufs; muet, où sont les chariots ». Si de telles représentations rendent sans conteste compte de l'infériorité juridique de l'esclave et du mépris dans lequel on peut affecter de le tenir, elles masquent néanmoins le regard plus bienveillant dont il peut faire l'objet, notamment en raison de la reconnaissance de sa personne. Une distinction existe entre le droit civil et le droit naturel, au point de vue duquel tous les hommes, d'après Ulpien, sont égaux (*Digeste* 50, 17, 32). Voir par exemple Arist, *Pol.*, 1 : malgré l'affirmation selon laquelle « l'esclave est un objet de propriété animé et tout serviteur est comme un instrument précédant les autres instruments », le philosophe n'en reconnaît pas moins la qualité humaine de l'esclave : « c'est seulement en vertu de la loi (*nomoi*) que l'un est esclave et l'autre libre; par nature (*phusei*) il n'y a aucune différence ». L'affirmation par la philosophie stoïcienne du principe de la liberté naturelle de tout homme contribue à adoucir sous l'Empire la condition servile par une série de mesures protectrices de la personne de l'esclave. Si l'on ajoute à cet état de fait l'extrême diversité des conditions sociales masquées par un statut juridique uniforme, on peut concevoir qu'en dépit d'un statut juridique extrêmement défavorable, l'esclave pouvait fort bien échapper à l'état de biens auquel le droit le réduisait strictement pour se voir reconnaître dans les faits des capacités d'action et d'initiative parfois étendues. Sur les regards et les attitudes à l'égard de l'esclavage dans le monde antique, on pourra lire Garnsey 2004.

tiers franchi à partir du XIX^e siècle et des théories marxistes³ : en tant que force de production, l'esclave appartenait à une classe désormais moins juridique que sociale, dont la compréhension ne pouvait reposer que sur l'analyse des rapports de travail et, partant, d'exploitation, dans une logique de subordination et de soumission. Une fois popularisée la notion de « mode de production esclavagiste », de nombreuses études ont vu le jour, souvent utiles à notre connaissance de l'esclavage antique et du fonctionnement de la société romaine dans leur ensemble⁴. Mais précisément parce qu'elles se fondaient sur une vision globale de la société et de l'esclavage, elles ont aussi eu pour effet de mettre à distance notre perception de l'esclave et, indirectement, d'empêcher toute approche de lui autre que collective. Dans la logique qui s'établissait ainsi, quelque regard d'ailleurs que l'on portât sur l'explication marxiste, l'esclave devenait le membre d'une classe à laquelle son statut servile le vouait irrémédiablement. D'un certain point de vue, cette approche est sans doute plus invalidante encore que la logique juridique. Dans le droit romain, l'esclave est certes un individu dépourvu de tout, mais il peut encore considérer qu'il existe lui-même en tant que tel ; dans la logique initiée par les théories marxistes, il se retrouve défini par des caractéristiques qui ne s'appliquent en réalité pas à lui, mais au groupe auquel son statut le rattache, et qui annulent de surcroît la possibilité d'envisager d'autres critères de définition. Le regard porté sur l'esclave ne peut dès lors qu'être uniformisant, globalisant et, par conséquent, approximatif. Sans doute l'approche marxiste a-t-elle été très vite contrebalancée par d'autres courants et nombre d'historiens se sont attachés à réfuter ce système, notamment en récusant la notion de « classes » et en rappelant, en particulier par le biais de l'analyse sociologique, que les esclaves n'étaient pas seulement une main d'œuvre ou un instrument de production⁵.

Quelles que soient cependant les orientations idéologiques et politiques de ceux qui ont écrit sur l'esclavage, quels que soient, aussi, les prolongements qui en résultent, tous s'en tiennent *mutatis mutandis* à la définition initiale qu'en avait proposée Henri Wallon en 1847 puis en 1879 au moment d'ouvrir le chapitre consacré à la condition des esclaves grecs dans la famille et dans l'État : « La loi suprême des esclaves, la loi commune à tous, c'est de n'être rien : rien qu'une chose sous la main du maître⁶. » Les historiens marxistes aussi bien que les

³ Engels 1964, p. 410-412.

⁴ L'analyse des travaux soviétiques en histoire ancienne a été réalisée par Raskolnikoff 1975.

⁵ Par exemple Finley 1981, Garland 1982, ou encore Garnsey 2004.

⁶ Wallon 1988, p. 252.

travaux de Joseph Vogt⁷ dans le cadre de l'école de Mayence, ou encore de Moses I. Finley⁸ ne dirent pas autrement et cette adhésion n'est pas sans influence sur la manière dont on s'est attaché à étudier l'esclave, quand bien même s'ouvraient de nouvelles perspectives de recherche : la volonté de certains historiens d'échapper à une écriture de l'histoire focalisée sur les élites pour tenter de cerner une autre réalité historique en s'attachant à des groupes jusque là considérés comme marginaux, à quoi s'ajoutait la possibilité de prendre en compte d'autres sources que la documentation juridique ou littéraire pour les confronter aux vestiges épigraphiques, archéologiques ou même encore iconographiques. Comme l'écrit Jean-Christian Dumont, dans sa Préface à la réédition de l'œuvre de Wallon :

[...] la conception de l'esclave défendue par Wallon fait figure d'un acquis définitif. [...] Après plus d'un siècle, *l'Histoire de l'esclavage* de Wallon demeure, donc, en raison de son ampleur comme de la richesse et de l'exactitude de son information, une synthèse qui n'a pas vraiment été dépassée, en dépit des retouches de détails, des additions qu'imposent, naturellement, les progrès de la science. Mieux, la conception fondamentale de l'esclavage que Wallon a transmise à ses successeurs n'a guère été sérieusement mise en cause par eux⁹.

De nombreux éléments plaident pourtant en faveur d'une réévaluation du statut de l'esclave à Rome. Il est devenu banal de souligner à quel point les définitions juridiques de l'esclave et de l'asservissement, quelle que puisse être par ailleurs leur utilité, ne nous permettent pas d'atteindre la réalité des situations d'esclavage ni de percevoir non pas l'identité, mais les identités¹⁰ des esclaves dans le monde antique et plus particulièrement romain. On a longtemps disposé du diagramme de Géza Alföldy comme d'un outil commode pour penser la stratification sociale¹¹, même si, comme avec toute grille de lecture, la tentation était grande d'inscrire les esclaves dans une catégorie dont il semble impossible de les extraire. Or, la réalité des pratiques nécessite qu'on accorde plus de souplesse à ce modèle, et partant à la stratification sociale romaine, en considérant la catégorie-esclave comme suscep-

⁷ Vogt 1975.

⁸ Finley 1981, p. 95-99.

⁹ Dumont 1988, p. XXXII et XXXIV.

¹⁰ Clarke 2003, p. 5 insiste sur leur identité plurielle en soulignant l'importance du contact avec les représentants du pouvoir, du niveau d'éducation de l'esclave et de la nature de l'activité exercée. Il semble en outre opportun de rappeler que le contexte d'asservissement joue aussi un rôle dans l'affirmation de l'identité sociale de l'esclave : on fera par exemple la différence entre un *uerna*, un libre asservi après une défaite militaire ou un esclave acheté par le commerce.

¹¹ Alföldy 1991.

tible d'entrer en interaction avec *l'espace social*¹². Plusieurs éléments viennent jouer en faveur de cette conception, parmi lesquels le fait que les textes juridiques ne règlent et n'épuisent nullement la question de la situation de l'esclave dans la société, notamment si l'on tient compte des phénomènes coutumiers, qui laissaient par exemple à l'esclave la possibilité de posséder des biens, y compris des esclaves, d'avoir une famille, une femme et des enfants, et de fréquenter des collègues, pourvu que le maître y consentît. Si l'on veut forcer quelque peu le trait, de telles dispositions plaçaient l'esclave dans la même situation qu'un fils de famille, esclave provisoire de son père, qui devait attendre sa mort pour pouvoir disposer librement de lui-même. En d'autres termes, l'esclave était en mesure, dans la société romaine, de bénéficier d'une situation nettement plus avantageuse que ne le laisse entendre la lecture des textes juridiques. Non que son sort en devienne subitement plus enviable. Mais les approches de l'esclave dans le monde romain doivent de ce fait échapper à une définition strictement négative, qui risquerait bien de devenir restrictive, surtout si l'on considère que le statut de l'esclave à Rome était conçu comme transitoire. L'affranchissement constituait l'horizon de l'esclave, un horizon qui lui octroyait, ainsi qu'à ses descendants, une citoyenneté, synonyme à terme d'intégration. Même si tous les esclaves n'avaient pas vocation à être affranchis, la condition servile ne représentait pas un obstacle infranchissable vers une possible assimilation. Cet état de fait supposait que soient laissées aux esclaves, y compris durant le temps de leur servitude, les conditions d'une éventuelle émancipation.

Au-delà de ces considérations sur le fonctionnement même de la société romaine et la situation de fait des esclaves au sein de cette société, une part non négligeable d'historiens de l'Antiquité est tentée de renverser les perspectives et d'aborder la situation de l'esclave non plus selon le point de vue de l'élite dominante – qui entérine la plupart du temps l'infériorité, la subordination et la passivité de l'esclave au regard de toutes les composantes de la vie humaine – mais en tentant de retrouver dans les témoignages les traces de leur activité, de leur implication et de leur investissement dans la société ainsi que dans la construction d'une identité qui ne soit pas uniquement définie par la négative, comme en témoigne en 2009 l'introduction par Dick Geary et Kostas Vlassopoulos du colloque *Slavery, Citizenship and the State in Classical Antiquity and the Modern Americas* :

slaves cannot simply be regarded as the objects, as merely the passive victims, of the institution of slavery. Rather, against all the odds, slaves

¹² Voir par exemple le diagramme proposé par Shaw 1982, p. 34-38 et les remarques de Clarke 2003, p. 5.

succeeded in developing a wide repertoire of survival strategies and displayed great ingenuity in preserving, restoring or creating families, social networks and cultures¹³.

Cette réévaluation de la place de l'esclave et de sa capacité à agir dans la société, en dépit de sa condition juridique, a été d'autant plus favorisée qu'elle coïncidait avec l'émergence d'un courant de remise en question du modèle de la cité, jugé trop réducteur par ses détracteurs, qui l'estimaient trop focalisé sur les citoyens au détriment des autres catégories juridiques qui peuplent également la cité.

Sans entrer pour l'heure dans un débat sur la légitimité du modèle de la cité¹⁴, force est de constater que cette approche permet d'éviter de participer, s'agissant du regard que l'on porte sur les esclaves, à la logique d'exclusion, que l'on voit à l'œuvre dans la prise en compte stricte des sources juridiques comme dans la mise en application de grilles de lecture trop figées. La fortune connue, à la suite des travaux de Moses I. Finley, par le concept de « société esclavagiste¹⁵ » a sans conteste contribué à ancrer dans les esprits l'idée d'une relégation des esclaves à l'extérieur de la communauté civique, faisant d'eux non seulement la figure des exclus par excellence, mais également celle de l'altérité. Indéniablement, cette logique d'exclusion a souvent été celle d'un discours politique et officiel pratiqué à l'échelle même de l'empire romain, comme en témoigne par exemple, dans le cadre du conditionnement et du contrôle de l'espace public par le pouvoir romain, l'exploitation idéologique¹⁶ de l'image de l'esclave par la propagande impériale destinée à figurer les relations de Rome avec les territoires conquis. Les travaux de Myles Lavan montrent en effet que, les expressions iconographiques se prêtant particulièrement au discours métaphorique et analogique, l'autorité romaine conquérante se représente volontiers sous les traits du maître ou du patron face à des ennemis ou à des provinciaux vaincus et désormais intégrés à l'Empire, com-

¹³ Geary – Vlassopoulos 2009, p. 295-436.

¹⁴ Cf. *infra*.

¹⁵ Finley 1981, p. 11, qui conduit à la distinction entre « les sociétés à esclaves » (*society with slaves* ou *slaveholding societies*), où des esclaves, en petit nombre, seraient affectés à certains pôles marginaux de la production et les « sociétés esclavagistes » (*slave societies*), dans lesquelles le phénomène servile serait massif et essentiel au fonctionnement de la société dans son ensemble.

¹⁶ Sur l'origine et la justification de cet usage idéologique, voir Sauron 2005, p. 234 : « Aucun exercice d'un art ne pouvait être approuvé s'il ne débouchait sur quelque utilité pour la collectivité (*res publica*) en particulier en matière politique, judiciaire ou religieuse. La beauté ou la majesté, aux yeux des Romains, étaient liées d'abord à l'utilité, au point que l'utilité pratique à leurs yeux pouvait à son tour acquérir une valeur purement morale, celle de la dignité ».

plaisamment asservis¹⁷. L'utilisation par le pouvoir romain de figures habituellement dépourvues de toute reconnaissance officielle, car exclues à des titres divers de la citoyenneté pleine et entière, passe par la mise en scène de femmes, d'enfants¹⁸ et d'hommes étrangers dont l'asservissement forme un contraste saisissant avec la *dignitas*¹⁹ et le triomphe des empereurs ou des généraux romains²⁰. De fait, l'espace public apparaît comme un lieu propre à la communication où s'exerce une logique de hiérarchisation et de spécialisation²¹, qui semble permettre de magnifier l'hégémonie de l'élite romaine au détriment du reste de la population. Quant à l'espace privé, il reproduit à l'échelle de la *domus* la structuration et la hiérarchisation à l'œuvre dans la cité et se retrouve de ce fait tributaire de cette hiérarchisation.

Une telle exploitation de l'image de l'asservissement semble de nature à marquer les esprits en contribuant à enraciner une représen-

¹⁷ Lavan 2013.

¹⁸ Cette propagande recourt aussi à l'image de l'*infans* non-romain pour renforcer la thèse de la servitude dans les scènes de conquêtes et de triomphes militaires en soulignant la différence d'identité entre romain et non-romain, libre et asservi. Voir sur la question Uzzi 2005, p. 84. La coupe Boscoreale ou l'un des sarcophages de la galerie d'Uffizi représentant un groupe de femmes et d'enfants dans une attitude de supplication du général victorieux en fournissent de bons exemples.

¹⁹ Sur cette notion, voir Cizek 1990, p. 43 : « Cette dignité, que la sauvegarde des statuts, l'état propre (particulier à chacun) permet aux Romains de manifester d'une manière convenable, devient une notion fondamentale, assez souvent mentionnée par les témoignages de l'époque en question. Au premier siècle ap. J.C., le stoïcien Musonius axa ses réflexions précisément sur la dignité humaine. Plus tard, Epictète se rapporta lui aussi à l'attitude, digne, élevée (*Diss.*, 1, 25,14). Chez Tacite, *dignitas* signifie aussi bien dignité, notable conduite, même apparence distinguée (*Ann.*, 1, 11, 2), que magistrature, carrières des honneurs, qui assurait autant le service de l'État que la dignité de l'homme (*Hist.*, 1, 1,5). Pour sa part, Suétone confère au mot *dignitas* le sens de rang, de statut social, certainement préservé avec dignité. Se rapportant aux sénateurs et aux chevaliers, la biographie montre que Vespasien entend faire comprendre que « ces deux ordres se distinguaient l'un de l'autre moins par la liberté que par la dignité (*dignitas*) » et pour ce faire décide « dans la querelle entre un sénateur et un chevalier romain qu'il n'était pas permis de dire des injures à un sénateur, mais qu'il était juste et légitime de rendre outrage pour outrage » (*Vesp.*, 9, 3).

²⁰ Lavan 2013, p. 6.

²¹ Sur cette thématique, on pourra consulter Zanker 2000, qui interprète les expressions figurées du pouvoir impérial comme une stratégie de communication entre le prince et les Romains; de même Le Roux 2004 et Hurlet 2006, p. 49-51 notamment sur la communication entre Romains et pèlerins. Concernant les représentations des peuples soumis, on pourra lire Ramsby – Severy-Hoven 2007; Ferris 2000 sur la représentation des barbares; Parisi Presicce 1999; Östenberg 2009, ch. 4; Cody 2003 et Méthy 1992 traitent pour leur part des représentations des provinces dans le monnayage. Sur l'iconographie du triomphe, voir Beard 2007, en particulier le ch. 5.

tation globalement négative et dévalorisante d'une catégorie juridique dont la place était pourtant fondamentale à Rome et dont les activités étaient bien plus variées et importantes que ne le laisserait supposer la simple considération de ces groupes statutaires érigés à la gloire du pouvoir impérial. On le voit donc bien, représentations antiques et lectures modernes ont construit une figure de l'esclave qui tend à l'enfermer dans une catégorie propre et séparée, qu'il est envisageable de remettre en question, en pensant l'esclave non comme partie prenante d'un ensemble homogène et stéréotypé, par ailleurs isolé et solitaire, en marge de la société, mais comme pourvu d'une identité perceptible à travers le regard qu'elle porte sur elle-même, en tenant compte de la manière dont elle se voit et se présente²².

De multiples contextes pouvaient fournir à l'esclave la possibilité de construire et de proposer une image de lui-même radicalement différente de celle que nous livrent les discours officiels : l'exercice d'un métier, la prise en charge de responsabilités, la place acquise dans la *domus* d'un maître, la mise en exergue de relations avec les puissants ou de liens affectifs avec des libres, les stratégies de mariage ou d'affranchissement sont autant de lieux où peuvent se conquérir, pour l'esclave, une identité positive. Plusieurs d'entre eux ont d'ailleurs fait l'objet d'études spécifiques, qui ont fait évoluer notre vision de ces catégories dites inférieures de la population²³. Parmi ces facteurs de différenciation positive, il en est un particulièrement intéressant qui concerne l'expérience religieuse des esclaves²⁴. La religion dans le monde antique, à Rome pour ce qui nous concerne, irrigue en effet tous les canaux de la société, de la même façon d'ailleurs que les esclaves sont partout présents dans la vie romaine. Aborder le monde romain, c'est donc souvent penser religion, dans la mesure où nulle action, nulle situation de la vie quotidienne aussi bien qu'officielle n'était dépourvue d'une dimension religieuse. Il s'agit de ce fait d'un vecteur particulièrement intéressant à explorer

²² Akoun – Ansart 1999 : « L'identité peut être définie de façon très simple comme 'ce dans quoi je me reconnais et dans quoi les autres me reconnaissent'. L'identité est toujours attachée à des signes par lesquels elle s'affiche, de sorte qu'elle est à la fois affirmation d'une ressemblance entre les membres du groupe identitaire et d'une différence avec les autres »

²³ Sur l'importance du métier, Joshel 1992 à propos des inscriptions de la Rome impériale; Tran 2007, p. 119-141; Tran 2013; Monteix – Tran 2011.

²⁴ Binsfeld 2016, p. 77-80 souligne par exemple qu'en confrontant sa recherche sur les inscriptions de la cité des Trévires aux conclusions de Sandra Joshel au sujet de l'importance du travail en tant que base de la communauté, elle a pu constater que « dans cet espace les esclaves et affranchis se définissaient plus par leurs activités dédicatoires que par leur métier ».

pour qui s'interroge sur les conditions d'une possible intégration des individus dans la société romaine.

Pour autant, traiter des esclaves et de la religion à Rome n'est, semble-t-il, pas une approche qui va de soi, si l'on considère le petit nombre de publications consacrées au sujet. Le phénomène conduit Stephen Hodkinson à parler à propos des esclaves et de la religion d'une « [m]issing Historiography²⁵. » Certes, dès 1967, la question a fait l'objet d'une étude par Franz Bömer dans le cadre du projet de recherches *Forschungen zur antiken Sklaverei* (FAS) hébergé par l'Akademie der Wissenschaften und der Literatur de Mayence, le chercheur allemand produisant un ouvrage en 4 volumes, qui passe en revue la présence et le rôle des esclaves dans les cultes principaux de la Grèce, de Rome et des provinces occidentales²⁶. Un tel travail a incontestablement eu le mérite de reconnaître les esclaves, de les identifier et de rassembler de nombreuses preuves de leur investissement dans le domaine religieux, sans qu'on puisse pour autant aborder avec la précision nécessaire leur place réelle et leurs comportements religieux quotidiens. Les conclusions de Bömer ont en outre eu pour effet indirect de porter un coup d'arrêt aux études sur le sujet en orientant pour l'essentiel le point de vue des chercheurs : il n'existe pas de traces d'une activité séparée ou différente des esclaves en matière religieuse²⁷. Certes, d'autres productions spécifiquement dédiées aux esclaves ont pu voir le jour. On songe notamment au *Corpus der römischen Rechtsquellen zur Sklaverei*, également issu de l'équipe de recherches de Mayence, qui consacre un volume très intéressant à la place des esclaves dans le droit sacré romain²⁸. De son côté, le *Groupe International de Recherche sur l'Esclavage dans l'Antiquité* (GIREA) a également consacré, depuis les années 1990, quelques colloques à l'esclavage antique et à la religion²⁹, mais leur faible nombre est globalement à l'image de l'absence d'intérêt que la question soulève dans la production scientifique s'intéressant à l'esclavage à Rome aussi bien d'ailleurs qu'en Grèce³⁰. Pour prendre

²⁵ Hodkinson 2012 p. 2.

²⁶ Bömer 1957.

²⁷ Voir par exemple pour la Grèce, la conclusion de Burkert 1985 [1977], p. 259 : « Slaves have the same gods as their masters », qui renvoie en note à Bömer, ou celle de Garlan 1982, p. 198-199.

²⁸ Schumacher 2006.

²⁹ Annequin – Garrido-Hory 1994; *Divinas dependencias* 1998; Hernandez Guerra – Alvar 2004.

³⁰ Pour la Grèce, le volume de Simon 1999 propose quelques références aux esclaves, qui permettent de montrer qu'ils participaient régulièrement ou assistaient à des rituels religieux publics ou privés, mais significativement, il s'agit de références isolées, qui ne donnent pas lieu à une présentation en règle de la question du rapport entre esclaves et religion; dix ans plus tard, en 2009, l'ouvrage

quelques exemples, on pourra souligner l'inexistence des esclaves dans les index de différents ouvrages consacrés à la religion romaine, sous quelque angle qu'on l'aborde³¹. Les comportements religieux des esclaves et des affranchis font l'objet de quelques remarques dans les deux volumes de l'ouvrage de Beard, North and Price³², tout comme le *Companion to Roman Religion* rédigé sous la direction de Jorg Rüpke, même si, dans ce dernier, Karl Galinsky évoque une « increased participation for the non-elite³³ », tandis que Marietta Horster s'intéresse aux desservants du culte.

Il faut avouer que l'appréciation portée sur le statut de l'esclave jointe au développement du modèle de la religion civique n'était pas de nature à encourager des recherches dans cette direction. La réduction de l'esclave à une figure fantomatique d'une part et la mise en relief des pratiques religieuses des catégories dominantes de la société d'autre part n'avaient que peu de chances d'aboutir à l'exploration systématique des pratiques religieuses des esclaves. La remise en cause du modèle, notamment par les historiens anglo-saxons des vingt dernières années³⁴, a contribué à ramener les esclaves, et avec eux tous ceux qui n'avaient pas accès à la citoyenneté, à l'avant-scène des recherches sur la religion. Les détracteurs de la religion civique avancent en effet l'incapacité présumée de ce modèle à prendre en considération la pratique et les aspirations religieuses de tous ceux qui n'ont pas accès à la citoyenneté et revendiquent pour eux une forme de « droit à la religion », comme en témoigne par exemple Jorg Rüpke :

From the point of view of the individual *actor*, polis-religion is not the right term, especially if he or she happens to be a slave, a foreigner or a non-citizen. They too 'have' a religion. The title of this book, *Religion of the Romans*, is to be taken as meaning 'religion at Rome',

d'Elisabeth Herrmann-Otto, ne comporte pas d'entrées d'index intitulées « religion ».

³¹ Ferguson 1970; Turcan 1989 ou encore Ando 2003 pour prendre des ouvrages issus des trois dernières décennies.

³² Beard – North – Price 2006, vol. I, p. 294-295; p. 333 fig. 7.3; p. 357; vol. II, texts 7.3(a), 12.3a, 12.5c(i) et (ii), 12.7c(i).

³³ Galinsky 2007, p. 78-79 et Horster 2007, p. 332-334.

³⁴ Le point de départ de ces réfutations est la contribution de Gordon 1990, p. 235-255 à un volume sur les prêtres publié par M. Beard et J. North, deux partisans de la « polis-religion ». La religion civique y est présentée comme un compromis civique reposant essentiellement sur la pratique du sacrifice et la domination exercée par l'élite et incapable de rendre compte des conduites religieuses des individus d'une communauté donnée. Woolf 1997, p. 71-84 prolonge cette perspective en soulignant que la religion civique ne pouvait intégrer les acteurs religieux qui ne disposaient pas de la citoyenneté et qu'elle en venait à marginaliser des faits religieux provenant de ces non-citoyens, alors que ceux-ci disposaient d'une plus grande vitalité.

that is, in a purely local, not an ethnic or exclusively political, sense, which is what the expressions 'Roman religion', or 'the religion of the Romans', usually suggest³⁵.

Si l'on peut ainsi se réjouir de voir l'esclave apparaître, par ce biais, sous le feu des projecteurs, disons d'emblée que ce n'est pas dans la perspective d'une défense de la religion de l'individu³⁶ que la question du rapport des esclaves à la religion romaine nous semble devoir être posée.

De fait, en mettant l'accent sur la religion de la cité comme un tout exclusif, les détracteurs de la religion civique ont eu tendance à faire croire que, les seuls citoyens ayant la possibilité de pratiquer le culte civique, les autres habitants de la cité devaient nécessairement en être réduits au rang de simples spectateurs, faute d'un statut ou d'une origine géographique adéquats. Considérer la cité antique comme l'apanage des seuls citoyens constitue en réalité un contresens si l'on considère la cité comme un système, c'est-à-dire comme une multitude de structures organisées et hiérarchisées par des principes destinés à permettre à l'ensemble de vivre et de se développer. Ce contresens empêche en particulier de percevoir la spécificité du fonctionnement religieux de la cité, qui contribue à investir d'une manière ou d'une autre, sur le plan religieux notamment, *tous* ses habitants. Cette caractéristique intrinsèque de la cité est fondamentale, si l'on veut réellement étudier le rapport des esclaves à la religion, car elle permet de rompre avec le préjugé commun qui voit par principe dans l'esclave un exclu du système

³⁵ Rüpke 2007 [2001 pour l'édition allemande], p. 20. Au-delà de la période antique, il faut également souligner le rôle joué par les sociologues dans le renouvellement de l'approche du phénomène religieux. Ainsi Thomas Luckmann en 1967 propose une perspective théorique qui aboutit à la définition d'un « processus d'individualisation et de subjectivation » des conduites religieuses. L'École de Francfort à travers les travaux de Luhmann 1977 ou ceux de Beck 1986, conçoit pour l'individu « la dissolution » des liens et des relations sociales au profit d'une individualisation de la religion comprise comme un bricolage individuel. Si ces travaux constituent des approches fondamentales pour notre connaissance, on peut cependant regretter que leur exploitation pour l'analyse d'une période comme l'Antiquité conduise à en fausser la réalité.

³⁶ Sur l'ensemble du débat, son histoire et la réponse fournie aux détracteurs du modèle civique de la religion, voir Scheid 2013a, qui dénonce d'une part une lecture imposée par le filtre postérieur du christianisme, lequel repose sur l'expérience individuelle de la relation du dévot à la divinité, relation inopérante s'agissant de la religion du monde romain, et d'autre part une méconnaissance du fonctionnement des cités antiques et du statut de l'individu dans la cité. Voir aussi Scheid 2013b, p. 19-31, qui pose notamment les questions suivantes : « pourquoi une pratique religieuse qui repose uniquement sur l'accomplissement des devoirs religieux ancestraux ne contenterait-elle pas l'individu ? Pourquoi une religion de devoirs rituels ne suffirait-elle pas ? »

religieux romain. Il faut donc revenir au caractère communautaire de la cité antique, non pour mettre l'accent sur la communauté dominante des citoyens, mais pour redire l'existence des différentes communautés qui cohabitent voire interagissent en son sein et contribuent à l'animer. Si la cité est bien elle-même une communauté distincte des autres communautés que sont les cités voisines – elle possède à ce titre ses propres rites et son propre panthéon³⁷ – elle peut aussi être regardée comme la somme des différents groupes qui la composent, comme le rappelle John Scheid, lorsqu'il écrit que

les individus étaient engagés dans de multiples réseaux communautaires, qui obéissent à la même logique qu'une *respublica*. Chacune de ces communautés avait sa propre religion, c'est-à-dire ses propres dieux, ses propres obligations rituelles, et le pouvoir religieux appartenait aux autorités temporelles de ces groupes³⁸.

Ne serait-ce que par sa naissance et son statut, l'esclave est en effet au moins inscrit dans l'une de ces communautés, celle de la *familia* à laquelle il appartient, tandis que son travail le conduit à intégrer une autre forme de communauté³⁹. On souscrira de ce fait à la mise au point lumineuse de Marie-Thérèse Raepsaet-Charlier :

La recherche de l'émancipation et de l'enrichissement se conçoit à l'intérieur du cadre des catégories sociales en vue d'une ascension en leur sein, et les pratiques évergétiques sont avant tout destinées à valoriser le mécène par rapport à ses concitoyens. Certes dans un souci de distanciation, comme l'a montré naguère Paul Veyne, mais dans un jeu de communications et d'échanges qui n'a de sens que dans l'interconnexion et non dans l'isolement désocialisé. L'équation que sous-entendent certains auteurs « religion privée = religion individuelle » n'existe pas. En effet, en situation de religion privée, la personne ne se coupe pas de ses liens sociaux et communautaires ; elle n'agit pas de manière aberrante par rapport à un contexte donné mais inscrit

³⁷ Ce qui fait dire à Cicéron, *Flac.*, 28 : *Sua cuique civitati religio, [...] est nostra nobis*. « À chaque cité son obligation religieuse, [...], la nôtre pour nous ».

³⁸ Scheid 2013a, p. 168.

³⁹ Scheid 2002, p. 388 : « Un Romain – ou un citoyen d'une cité de l'Empire – est membre d'une communauté culturelle par la naissance, par l'acquisition de la citoyenneté, par ses fonctions ou son domicile. Par la naissance, par l'adoption ou bien par l'affranchissement dans le cas des esclaves, on devient membre de la communauté culturelle qu'est la famille – et à un niveau différent, le quartier. Au sein des grandes familles, on entre aussi dans la communauté culturelle de la *gens*. Bien entendu les fils de citoyens ou les affranchis deviennent également membres de la communauté religieuse du peuple romain tout entier ».

sa pratique en fonction des cadres familiaux, collégiaux, civiques, en particulier s'il s'agit de cultes domestiques⁴⁰.

Si l'on s'en tient donc au modèle de la religion de la cité, la question qui se pose alors est bien de savoir non pas *si*, mais *dans quelle mesure et comment* les esclaves interviennent dans les pratiques religieuses de la cité. Que substituer au modèle traditionnellement admis de l'exclusion religieuse des esclaves dans la cité, sans cesse repris, de plus en plus nuancé, sans que, pour autant, on soit parvenu à aborder la question de front ? Un exemple significatif des hésitations à trancher la relation des esclaves à la religion est fourni par les propos d'Orlando Patterson, qui analysait du point de vue sociologique la dynamique de l'esclavage dans 66 sociétés à différentes époques. La conclusion qu'il formule paraît sans appel :

The social death of the slave and his peculiar mode of reincarnation on the margin of his master's society was reinforced by the religious institutions of kin-based societies. As we have seen, the slave was usually forced to reject his own gods and ancestral spirits and to worship those of his master. Even so, he was frequently excluded from community-wide ritual practices: while it was all right for him to worship his master's ancestral spirits, he was not allowed to participate in cults that were associated with political power and office. Among more advanced slaveholding systems religion played an even greater role in the ritual process of incorporating the slave to his marginal status⁴¹.

Elle est cependant aussitôt nuancée par Patterson lui-même s'agissant de la culture romaine, dont il admet qu'elle était plus intégrative que d'autres, et de citer par exemple le culte des Lares dans la religion de la famille et la participation au culte impérial y compris à l'échelle de la cité. Partant du constat que le rapport des esclaves à la religion est un sujet qui a pour l'essentiel été éludé dans les textes antiques⁴² et abandonné souvent à quelques appréciations considérées comme définitives⁴³, ce travail se donne donc pour objectif d'envisager les

⁴⁰ Raepsaet-Charlier 2015, p. 174-175.

⁴¹ Patterson 1982, p. 66.

⁴² Voir par exemple pour le monde grec les remarques de Johnstone 1998, p. 221-235, qui souligne la nécessité d'interroger les silences sur des questions traditionnellement peu représentées dans la production scientifique.

⁴³ Indépendamment de la thématique religieuse, la présentation par Finley 1981, p. 13-212 des travaux sur l'histoire de l'esclavage, si elle en fait apparaître la « férocité polémique » (p. 13) renvoie également le lecteur à l'impression qu'en dépit du nombre d'écrits sur le sujet, cette histoire s'est surtout construite sous la forme d'une *doxa* élaborée par adhésion à quelques idées, dont la réfutation a rarement pu entraîner la remise en cause des opinions communément admises en la matière.

modalités par lesquelles les esclaves sont investis dans l'espace religieux, public aussi bien que privé, et ce qu'implique pour eux la marge d'existence religieuse que le principe communautaire romain accorde à tous les habitants de la cité.

On peut dans cette perspective souligner l'avancée que représentent les pages nuancées que Jean Andreau et Raymond Descat consacrent en 2006 à la question de savoir ce que c'est qu'un esclave et quel peut être son rapport à la religion :

L'esclave fait-il partie de la société antique ? Quelle place y occupe-t-il ? En principe, dans le domaine des idées et de la condition sociale, l'esclave ne fait pas partie de la société. [...] Socialement mort, simple objet... La notion d'esclave a beau se révéler essentiellement négative, la cité grecque ou l'Empire romain n'en ont pas moins élaboré une espèce de statut servile, valable pour tous les esclaves et qui n'était pas seulement négatif [...] Mais ce statut se pose nécessairement comme un écart par rapport à la théorie de l'esclavage, et il ne suffit nullement à rendre compte de l'extrême diversité des conditions serviles, du mineur ou du paysan à l'esclave domestique, intellectuel ou médecin et à l'esclave public. Aussi Claude Meillassoux distingue-t-il le 'principe juridique' de l'esclavage (ce que nous appelons ici le statut) de 'l'infinité apparente des conditions individualisées'. C'est un des succès des sociétés esclavagistes, et notamment de celles de l'Antiquité, que de maintenir à la fois l'unité du principe juridique et l'extrême diversité des conditions⁴⁴.

La problématique sur laquelle se fonde ce travail prend donc comme postulat de départ que, bien que l'expérience religieuse des esclaves soit une pratique encadrée par leur situation juridique et / ou sociale, dont les interventions sont circonscrites dans des sphères communautaires bien spécifiées, on ne peut en déduire qu'ils sont exclus, ni encore moins à la marge des pratiques religieuses. Toutes les définitions de la marginalité soulignent que l'individu désigné comme marginal, quand bien même il n'est pas bien intégré à son système de référence, ce qui lui vaut d'être le plus souvent mal perçu, méprisé ou ignoré, en fait néanmoins encore partie. C'est cet interstice que ce travail prend pour objet en explorant la période qui va du I^{er} siècle avant J.-C. au III^e siècle après J.-C. Cet ensemble chronologique possède une cohérence au regard du thème discuté ici. C'est en effet au cours des deux derniers siècles avant notre ère que l'esclavage s'enracine à Rome et connaît un développement significatif sous l'effet de l'expansion et des conquêtes romaines, dont font état les révoltes serviles de la fin de la période républicaine. L'avènement des esclaves et affranchis

⁴⁴ Andreau – Descat 2006, p. 153 et 156.

impériaux sous le Principat consolide le système. La période d'étude ainsi définie paraît de ce fait la plus appropriée pour des raisons historiques, qui voient l'établissement et le développement des esclaves dans la société romaine en nous donnant en outre l'opportunité d'intégrer le groupe très important des *serui Caesaris*, né à l'avènement d'Auguste et qui disparaît dans la seconde moitié du III^e siècle. Durant cette période, les sources présentent en outre une unité fondamentale capable de nous permettre d'appréhender au mieux les pratiques serviles.

Pour percevoir les réalités de l'esclave, il est en effet primordial de disposer d'un corpus d'étude épigraphique suffisamment riche, qui fasse état des ponts incessants créés entre les différents espaces communautaires à l'occasion de cérémonies ou d'actes culturels afin de réévaluer la portée des gestes accomplis par ceux dont la situation leur refuse *a priori* le premier rôle. Dans cette réévaluation de la présence de l'esclave sur la scène religieuse, l'apport des sources épigraphiques est fondamental, car, malgré la perception éclatée des faits qu'elles nous présentent, elles permettent de donner une épaisseur aux réalités effleurées par les textes juridiques et de combler les silences et les biais qui caractérisent les sources littéraires en la matière. Outre les inscriptions gravées, les monuments eux-mêmes et les fresques revêtent une grande importance et constituent des témoignages précieux quant à leur vie religieuse. Certes, ces documents ne prennent pas pour objet spécifique la question de la place de l'esclave, mais ils nous livrent des informations, qui, une fois mises en relation avec d'autres sources, se révèlent pleines d'enseignement sur la place de l'esclave et la manière dont elle s'exprime dans la société.

Nous proposons donc une alternative de lecture, où l'on ne prend pas pour acquis l'exclusion dont les esclaves sont habituellement l'objet, notamment dès lors que l'on aborde la question de leur expérience et de leur activité religieuses sans pour autant renoncer au cadre de la religion civique, qui nous semble porter en lui les conditions de l'expression religieuse de chacun des habitants de la cité pour peu qu'on sorte des stéréotypes affectés à chaque catégorie d'individus. Si la religion officielle apparaît comme un élément discriminant compte tenu du discours idéologique officiel et du clivage de la société romaine entre citoyenneté et non-citoyenneté, libre et non-libre, il n'est pas exclu qu'elle puisse aussi être un facteur d'intégration. L'enjeu est de saisir la place des esclaves dans l'espace et les pratiques culturels en montrant que, loin d'être monolithiques, les fonctions religieuses des esclaves sont l'objet d'une appropriation et d'une négociation constantes, dont il convient de préciser les modalités. Il existe en ce sens certes des limites à l'affirmation de cette identité religieuse des esclaves dans l'espace public comme privé, mais on peut égale-

ment mettre en lumière les multiples interactions qui se créent avec d'autres groupes sociaux et qui concourent à tracer les contours de l'expérience religieuse des esclaves dans la société romaine.

Sans doute vaudrait-il mieux d'ailleurs parler *des* expériences religieuses de l'esclave, si l'on veut tenir compte de l'extrême diversité des conditions serviles. L'hétérogénéité intrinsèque du groupe servile renvoie en effet à la difficulté, sinon à l'impossibilité, de parler d'une pratique uniforme ou d'une relation identique au fait religieux. Ce facteur est encore aggravé par l'état de notre documentation. On relève souvent, s'agissant des esclaves, à quel point la prépondérance des sources littéraires et juridiques, altère notre perception de la réalité de leur présence; il faudrait tout aussi bien souligner que la prise en compte des sources épigraphiques, censées nous rapprocher d'individus quasi invisibles par ailleurs, ne nous livre d'une part qu'une vision partielle de ce qui les concerne sur le plan des activités et des comportements et interroge d'autre part la représentativité des témoignages qui nous parviennent. Deux questions fondamentales se croisent. De quels esclaves nous parviennent les documents sur lesquels fonder notre discussion? Trop souvent, d'une frange bien intégrée de la population servile, dont le métier, la réussite financière ou le rapport privilégié avec le maître lui ont offert les moyens d'un accès à la pratique épigraphique et d'une visibilité que ne connaîtront jamais d'autres esclaves. Par ailleurs, à partir de combien d'exemples peut-on considérer que nous avons affaire à un échantillon suffisant pour être constitué en objet d'étude historique? Ces réflexions sur la documentation épigraphique sont évidemment transposables dans des termes identiques s'agissant du matériel archéologique par exemple. C'est pourquoi, dès que possible, c'est l'interaction et la mise en série des différentes sources disponibles qui nous semblent en mesure de contrebalancer ces écueils.

Afin de disposer d'un ensemble de documents assez important et varié pour supporter une discussion, c'est Rome, le Latium et la Campanie qui ont servi de cadre à cette étude, dans la mesure où, pourvus d'assez de monuments et d'inscriptions, cet ensemble spatial, qui intègre Ostie, Herculanium et Pompéi, permet de réaliser une étude approfondie sur l'intégration des esclaves dans la pratique religieuse de la cité, des associations ou de la famille en vue de constituer un modèle. Les corpus épigraphiques, iconographiques et archéologiques qu'ils offrent à l'étude rendent possible une confrontation avec la documentation juridique et littéraire. En dehors de Rome, il semblait indispensable d'élargir la perspective sur le Latium et la Campanie, notamment afin de disposer de peintures murales et d'inscriptions monumentales, dont nous connaissons le contexte archéologique, ce qui laisse attendre des perspectives nouvelles pour l'analyse des lieux de culte fréquentés par les esclaves dans la *domus*, les associations ou

les quartiers. Compte tenu parfois des limites de la documentation auxquelles nous sommes confrontés lorsqu'on traite des esclaves, il faut en effet souligner la remarquable conservation du site de Pompéi, qui fournit les éléments les plus déterminants, d'autant plus que l'état avancé des fouilles offre la possibilité d'appréhender peintures, gravures, monuments et inscriptions dans une logique globale, qui fait dialoguer les sources les unes avec les autres. De la même manière, les missions archéologiques qui se sont multipliées sur le site d'Ostie ont livré un matériel mis en contexte qu'il nous semblait indispensable d'exploiter. Nous avons ainsi choisi les sites les mieux documentés parce qu'ils nous permettaient d'étudier les témoignages laissés par les esclaves ou ceux qui mentionnaient les esclaves dans un contexte précis apte à mieux faire percevoir leur vie religieuse. On trouvera à plusieurs reprises quelques incursions en direction d'autres régions de l'Italie et de la partie occidentale de l'Empire. Elles ne marquent pas de rupture avec le cadre spatial de notre sujet, dans la mesure où elles sont conçues pour permettre de mieux apprécier les choix et les situations auxquels les esclaves sont confrontés à Rome, dans le Latium et la Campanie, chaque fois qu'un document se révélait intéressant à mettre en perspective. Dans ce contexte, il est évident que notre travail se conçoit aussi comme une partie du *work in progress* qui s'élabore autour de la réévaluation de la place des esclaves en particulier et des groupes « marginaux » en général dans des communautés locales, dont on peut souvent souligner qu'elles ne diffèrent pas fondamentalement de Rome dans leur conception qu'elles se font des esclaves.

Pour ce faire, il convenait dans un premier temps de discuter le postulat de l'exclusion religieuse des esclaves. C'est ce à quoi s'emploie la première partie, dont l'objectif est de travailler, notamment en s'appuyant sur la place des esclaves dans les temples, les collèges, le déroulement des cérémonies dans la cité ou la *domus*, à caractériser la nature de leur engagement, de leur participation, de leur initiative voire de leur autorité. La présence de l'esclave n'est en général pas regardée comme étant de nature à fausser le déroulement des cérémonies cultuelles ni à empêcher l'établissement d'une relation avec les divinités protectrices de la cité ou de l'espace privé. Sa participation aux cérémonies, lorsqu'elle est avérée, peut certes être considérée comme subalterne, mais elle n'en est pas moins réelle – au sens où l'action de l'esclave est nécessaire à la performance du rite par le prêtre, le magistrat ou le *pater familias*. Dans la *domus*, ce microcosme conçu comme un miroir de la vie civique, la participation des esclaves aux pratiques religieuses se conçoit naturellement sous l'autorité du *pater familias*, qui règle la vie religieuse de la *familia*, et en ce sens la place de l'esclave n'échappe pas à la logique de subordination à l'œuvre dans la cité. On peut alors s'interroger sur la

nature de l'implication des esclaves, spécialement lorsqu'ils sont fondés à garantir le culte à la place du maître comme dans le cas du *uilicus* sur les domaines agricoles. Que signifie l'investissement du *uilicus*, peut-on parler, le concernant, de délégation de l'autorité religieuse traditionnellement réservée au maître ? Si les esclaves considérés dans cette optique sont souvent placés parmi les individus de confiance, force est cependant de constater leur proximité avec le fait religieux et leur familiarité avec les lieux et les faits culturels. Cette familiarité justifie que certains d'entre eux puissent être considérés comme détenteurs d'un véritable savoir religieux, qu'ils se doivent de maîtriser pour mener à bien les cérémonies auxquelles ils participent et qu'ils peuvent avoir été éventuellement chargés de transmettre. Cette *ars religiosa* fait de certains esclaves des individus non pas forcément mieux considérés sur le plan social, mais des êtres qui, par la religion, trouvent un mode de différenciation au sein d'un groupe juridique certes marqué par une tare originelle, mais dont il est possible de s'extraire. La religion apparaît dans cette optique clairement pour l'esclave comme un facteur susceptible de contribuer à sa mobilité sociale et qui le réintègre – à sa place – dans une communauté humaine. Ce sont les modalités de cette intégration religieuse qui font l'objet de la deuxième partie envisagée sous l'angle de la sociabilité, si importante dans les trajectoires religieuses des esclaves. De fait, l'intégration à la vie de la cité pour les esclaves se conçoit en particulier à l'échelle des *uici* d'une part et des collègues d'autre part. Ces deux sphères communautaires constituent à destination des esclaves deux pôles d'intégration, qui leur confèrent une existence religieuse, une reconnaissance en tant que membres d'un groupe donné et, parfois, des responsabilités de nature religieuse à même de signaler une réussite sociale ou de les préparer à l'exercice de la vie civique pour ceux qui seront affranchis. Ce qui se dessine, c'est la possibilité donnée aux esclaves de s'investir religieusement, à une échelle circonscrite sans doute, et de disposer d'un supplément d'existence, d'individualisation au sein du groupe servile, contribuant à la mise en œuvre d'une identité positive. Que l'activité des esclaves soit essentiellement vécue sur un mode mineur ne masque pas leur présence dans la sphère religieuse romaine, et les autorise même à y trouver les conditions d'une émancipation symbolique par la possibilité de travailler à la construction de leur image. À l'intérieur de la *domus*, la proximité entre libres et non-libres, l'existence dans la sphère privée d'une hiérarchie servile, les relations qui se tissent entre maîtres et esclaves posent d'autres questions relatives à la part que les esclaves sont amenés à prendre dans les cérémonies qui rythment la vie quotidienne de la maisonnée, notamment celles qui concernent le culte des Lares. Qu'en est-il des collègues domestiques auxquels le maître confie parfois le soin de

certaines parties du culte ? Autant de questions liées au fonctionnement religieux de la *domus*, qui doivent être complétées par la prise en compte de la promiscuité qui y règne et de l'hétérogénéité de peuplement qui caractérise la maisonnée, entre esclaves nés dans la maison et de ce fait rompus aux habitudes cultuelles, esclaves achetés et provenant de différents horizons ou encore esclaves appartenant non au *pater familias*, mais à son épouse et potentiellement familiers de cultes pratiqués autrement dans d'autres maisons. Quels sont les modes de cohabitation qui régissent cet univers et comment comprendre la réalité des pratiques religieuses des esclaves dans cet espace ? Ces points précisés, il devient loisible d'explorer les dédicaces des esclaves au sein de la *domus* avec pour objectif de présenter les pratiques des esclaves. Celles-ci témoignent incontestablement de leur investissement religieux, sous des formes et dans des termes qui montrent de manière évidente leur intégration à la communauté dans laquelle ils évoluent. Le *uotum* constitue manifestement chez les esclaves une forme d'expression qui les ancre dans un cadre institué et collectif, rarement absent des pratiques serviles. En ce sens, l'adhésion aux modes traditionnels d'adresse aux divinités à l'œuvre dans les dédicaces religieuses concourt à les inscrire et à les faire reconnaître dans une structure communautaire plus ou moins élargie. Le recours fréquent des esclaves à la pratique épigraphique rend tentante la recherche de traits propres au groupe servile. Un des éléments de discours convenu à propos de la religion des esclaves consiste à laisser entendre qu'il existerait des divinités qu'ils solliciteraient plus particulièrement. L'analyse de la documentation replacée dans son contexte laisse surtout entendre que les divinités auxquelles les esclaves s'adressent sont très majoritairement dépendantes de leur environnement. C'est tout l'enjeu de la dernière partie que d'envisager différents contextes dans lesquels se pose de manière accrue la question de l'autonomie de l'esclave dans sa pratique religieuse et ses gestes cultuels. C'est d'abord l'environnement de travail qui est interrogé afin de déterminer à quel point l'appartenance à une communauté professionnelle a un impact sur les pratiques religieuses serviles. C'est ensuite l'autonomie dont dispose l'esclave qui possède lui-même un ou plusieurs dépendants ainsi qu'une famille qui est ensuite explorée. Dans cette situation, l'esclave est en effet en capacité d'imposer ses propres vues en matière religieuse sur des individus qu'il « gouverne », puisqu'il en est le maître ou le responsable, moins en droit que dans les faits. Que nous révèlent ces situations sur les pratiques serviles et sur la volonté ou la capacité des esclaves à s'affranchir du modèle traditionnel ? Telle est aussi la question à laquelle on s'attachera en évoquant les périodes de révoltes serviles, où les esclaves sont en mesure d'instaurer leurs propres règles. Ces questionnements nous conduiront finalement à

envisager un aspect qui traverse l'ensemble de ce travail. Existe-t-il une religion propre à l'esclave ou doit-on plutôt parler de modalités serviles d'accès à la religion? La réponse à cette question trouvera sans doute une confirmation dans le dernier chapitre de ce travail consacré au culte funéraire, dont les esclaves ont été largement partie prenante. Sources juridiques, littéraires, épigraphiques et, parfois archéologiques, permettront d'éclairer le statut de l'esclave face à la mort et la nature des rituels auxquels il peut prétendre. S'il n'y a ainsi pas de religion des esclaves en tant que telle, il existe en revanche une multiplicité des rapports au religieux expérimentés par les esclaves en fonction de leurs contextes d'évolution.

