HAL
open science

Mythes ibériques et mythes romains dans la figure de Sertorius

Pierre Moret, Jean-Marie Pailler

To cite this version:

Pierre Moret, Jean-Marie Pailler. Mythes ibériques et mythes romains dans la figure de Sertorius. Pallas. Revue d'études antiques, 2002, 60, p. 117-131. hal-00723946

HAL Id: hal-00723946

https://hal.science/hal-00723946v1

Submitted on 15 Aug 2012

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.

PALLAS, 60, 2002, pp. 117-131.

Mythes ibériques et mythes romains dans la figure de Sertorius

Pierre MORET et Jean-Marie PAILLER
(Unité Toulousaine d'Archéologie et d'Histoire, UMR 5608)

Dans une intervention à deux voix présentée lors de la " Journée Sertorius " qui s'est tenue le 7 avril 2000 à l'Université de Toulouse-Le Mirail, P. Moret et J.-M. Pailler (UTAH) ont tenté de dégager, l'un à propos de " l'aventure de la biche apprivoisée " en Hispanie, l'autre à travers l'ensemble d'une carrière, la manière dont Sertorius et son entourage (puis les biographes du héros, essentiellement Plutarque) ont utilisé des matériaux mythiques préexistants pour mettre en scène et expliquer la fabuleuse influence exercée par Sertorius sur ses partisans, aussi bien Espagnols que Romains. La seconde partie de cette intervention ayant donné lieu entre temps à publication[1], il a paru bon de faire suivre l'analyse et les hypothèses de P. Moret d'une relecture comparative du dossier par J.-M. Pailler.

Habis et Sertorius

P. Moret

L'histoire de la biche apprivoisée, exotique instrument de pouvoir et de manipulation des foules ibériques entre les mains d'un général romain, est l'un des épisodes les plus curieux de la *Vie de Sertorius* de Plutarque. On y trouve réunis de la couleur locale, un récit animé, une exploitation complaisante du thème de la crédulité barbare et un zeste de merveilleux. Parmi ces aspects qui mériteraient tous une analyse approfondie[2], je me propose seulement d'éclairer certains ressorts de la manipulation idéologique opérée à cette occasion par Sertorius. Par un parallèle avec le seul fragment qui nous soit parvenu

1 Pailler, 2000.

2 Voir déjà les pistes de recherche tracées dans Pailler, 2000, p. 52-55.

du corpus mythologique tartessien, je tâcherai de réunir les indices qui portent à penser que la biche apprivoisée n'est que l'un des éléments d'une entreprise mûrement élaborée d'appropriation des attributs d'Habis, le fondateur légendaire de la royauté tartessienne. Je rappellerai d'abord brièvement les principaux éléments du récit de Plutarque[3].

Peu de temps après l'arrivée de Sertorius en Lusitanie, en 80, un faon nouveau-né, d'une extraordinaire couleur blanche, lui est offert par " un Espagnol, homme du peuple "[4] (ch. XI). Sertorius l'apprivoise et " peu à peu il se met à diviniser cette biche, affirmant qu'elle était un présent de Diane et faisant courir le bruit qu'elle lui dévoilait de nombreux secrets ". Grâce à des subterfuges, il fait croire à ses soldats que la biche lui révèle à l'avance les victoires de ses lieutenants. Quelques années plus tard, en 75, la biche disparaît dans la confusion de la bataille du Sucro, non loin de Valence (ch. XX). Elle est retrouvée, mais Sertorius la fait dissimuler jusqu'au lendemain, le temps d'annoncer en public qu'il a reçu en rêve la prémonition d'un grand bonheur. Il s'arrange pour que la biche surgisse au milieu d'une réunion de son tribunal ; " elle court vers lui et pose la tête sur ses genoux " ; émerveillés, " les assistants l'acclament comme un homme divin, chéri des dieux ".

Plutarque donne une première clé pour comprendre cet épisode : " Sertorius connaissait l'empire de la superstition sur les barbares ". Ses grossiers subterfuges auraient suffi pour que les Lusitaniens, et après eux de nombreux autres Espagnols, le prennent tout bonnement pour un dieu. C'est une explication évidemment réductrice et caricaturale dont on ne peut pas se satisfaire ; elle relève du lieu commun sur la naïveté et la crédulité des Barbares. A. García y Bellido, suivi par A. Blanco Freijeiro, a cherché dans la documentation archéologique le moyen d'élucider l'arrière-fond indigène de cette mise en scène[5] ; ses conclusions sont, en substance, les suivantes.

1) La biche apparaît comme attribut d'une déesse que Sertorius appelle Diane. Sans doute s'agit-il de l'interprétation romaine d'un culte indigène, avec ou sans déesse, dans lequel la biche intervenait comme animal sacré, notamment en Lusitanie.

2) La biche a un pouvoir oraculaire, voire, si l'on force un peu l'interprétation du dernier épisode, oniromantique. Par l'intermédiaire de la biche, Sertorius a le pouvoir d'interpréter les signes divins. Or, plusieurs textes anciens attestent l'importance de la divination chez les Lusitaniens[6].

---

3 On trouve des récits moins détaillés chez plusieurs autres auteurs (Aulu-Gelle, Appien, Valère-Maxime et Frontin). L'ensemble de ces textes a été réuni par Schulten, 1937, p. 210-213. Je ne connais pas l'article de García Mora, 1992, qui fait le point sur la question.

4 La phrase grecque commence par *Spanos anêr dêmotês.* Spanos, dans cette phrase, est parfois compris comme un nom propre : " un certain Spanos, homme du peuple ". Le nom *Spanus* existe en Hispanie (par ex. à Bailén, *CIL* II 3262), mais il est rare. En revanche, l'ethnique *Spanos* (variante de *Hispanos*, se substituant à *Ibèr* sous l'influence du latin *Hispanus*) est attesté en grec dès le Ier siècle de notre ère (*cf.* dict. Liddell-Scott-Jones, s. v.).

5 García y Bellido, 1957 et 1958 ; Blanco Freijeiro, 1964, p. 333 sq.

6 Notamment Strabon III 3,6 : lecture de l'avenir dans les viscères de prisonniers sacrifiés aux dieux.

3) La biche est blanche, peut-être albinos, c'est en tout cas une couleur anormale pour cette espèce. De plus, sa naissance coïncide avec l'arrivée de Sertorius en Lusitanie. García y Bellido note le caractère " magique " de ces circonstances, mais on peut aller plus loin : il s'agit manifestement d'un *monstrum*, d'une de ces naissances prodigieuses qui, chez les Romains comme dans d'autres peuples, comptaient parmi les signes divins les plus forts.

En somme, Sertorius aurait tiré parti de plusieurs particularités de la religion lusitanienne : un culte à une divinité maîtresse des biches et des cerfs, et un goût marqué pour tout ce qui a trait à la mantique et aux prodiges.

Mais cette interprétation pose un problème : elle limite à un référent lusitanien la portée symbolique et religieuse de la mise en scène. Or, la fin du récit montre que des Ibères de régions fort éloignées y adhèrent aussi, puisque c'est dans la région de Valence, dans un camp établi à proximité du Júcar (le *Sucro* antique), qu'a lieu l'épisode final de l'histoire de la biche. En outre, si l'on regarde de plus près les documents iconographiques qui rendent compte de l'importance de la biche et du cerf dans les religions hispaniques de l'âge du Fer, la carte que l'on peut dresser à partir du catalogue de García y Bellido, en y ajoutant les découvertes ultérieures (fig. 1), montre que ces documents sont plus nombreux dans la vallée du Guadalquivir (région de Tartessos *sensu lato*) et dans certaines parties de la façade orientale de l'Espagne que dans l'aire lusitanienne. Les attestations épigraphiques du culte de Diane à l'époque impériale[7] sont, quant à elles, absentes en Lusitanie, mais largement distribuées dans le reste de la péninsule (fig. 2).

Un autre repère géographique important doit être signalé : c'est le culte que l'on rendait à Diane/Artémis dans le port de *Dianium* (aujourd'hui Denia, province d'Alicante). En reprenant l'ensemble de la documentation archéologique et littéraire, María José Pena suggère un lien direct entre les activités militaires de Sertorius sur la côte valencienne en 75 et l'établissement du culte de Diane à Denia[8]. Des prospections effectuées il y a quelques années ont confirmé l'existence d'une fortification de la première moitié du Ier siècle av. J.-C. sur le Pic de l'Àguila, près du sommet de la colline du Montgó qui domine Denia[9]. Il est fort possible, comme l'a proposé M.J. Pena, que le nom de la colline dérive de *Mogontia*, nom de la place forte près de laquelle Sertorius livra sa dernière bataille dans la région[10]. Tout porte à croire que c'est à l'occasion de son séjour dans cette place forte que Sertorius consacra le site

---

7 *Cf.* Pena, 1981. Ces attestations ne sont pertinentes pour notre propos que si l'on admet un transfert direct du culte d'une déesse maîtresse des animaux sauvages à celui de la Diane romaine, ce qui est loin d'être assuré dans tous les cas.

8 Pena, 1993. La principale source littéraire est Strabon (III 4, 6) qui parle d'abord du sanctuaire d'Artémis établi sur l'*Hemeroskopeion* (d'après Artémidore), puis de l'utilisation du même site par Sertorius comme camp retranché pour des opérations maritimes ; le site aurait alors été renommé *Dianium*.

9 Travaux de J.A. Gisbert, signalés par Pena, 1993, p. 74.

10 Appien, *Bell. Civ.*, I, 110. Comme l'a signalé M.J. Pena (1993, p. 68 sq), les meilleurs manuscrits d'Appien donnent *Mogontia*, et non *Segontia* qui est une correction des éditeurs modernes.

portuaire voisin à Diane, tirant probablement parti d'un culte local à une divinité qu'Artémidore, en bon Éphésien, assimilait à Artémis.
Je retiendrai donc l'idée de l'exploitation d'un thème religieux indigène, mais en rejetant son attribution trop étroite aux Lusitaniens. La localisation valencienne du dernier épisode de l'histoire et l'origine sertorienne du sanctuaire de *Dianium* prouvent que la " Diane " aux biches invoquée par Sertorius trouvait une résonance dans tout le sud de la péninsule.

Je vais essayer d'aller un peu plus loin dans l'interprétation du texte, en partant de l'hypothèse que l'histoire de la biche, comme du reste d'autres épisodes de la geste espagnole de Sertorius, pouvaient être perçus, dans les milieux hispano-romains de l'époque, sur un autre registre que celui de la religion populaire. Je m'appuierai pour ce faire sur le mythe tartessien de Gargoris et Habis, le seul mythe attribué à un peuple hispanique qui nous ait été transmis par les historiens grecs et romains. On n'en connaît que la version de Trogue-Pompée, réduite au résumé de Justin (44, 4). Asclépiade de Myrléa[11] est généralement considéré comme la source première de ce récit ; Trogue-Pompée l'aurait recueilli soit directement dans la *Périégèse des peuples de la Turdétanie* d'Asclépiade – ouvrage dont il ne reste rien, hormis quelques allusions de Strabon –, soit par le biais de Posidonios[12]. Notons bien que, dans un cas comme dans l'autre, la source supposée du texte que nous allons analyser est contemporaine de Sertorius.
Le mythe de Gargoris et d'Habis est un texte complexe qui a reçu toutes sortes d'interprétations. Ses commentateurs se divisent grosso modo en deux camps : ceux qui le tiennent pour authentique – reflet fidèle de la mentalité, de la mythologie et des structures sociales tartessiennes préromaines –[13], et ceux, moins nombreux (mais plus convaincants à mon sens), qui voient en lui un produit hybride, mélange de traditions indigènes et d'éléments mythiques grecs retravaillés sur un canevas evhéméristе[14]. Quoi qu'il en soit, ce qu'il est important de retenir, c'est que ce récit mythique – qu'il fût pur ou contaminé, récent ou très ancien – existait en tant que tel vers le début du Ier siècle, au moment ou Sertorius prend pied sur le sol de la péninsule. C'est dans cet état tardif et probablement remanié que le mythe était connu dans l'entourage hispanique de Sertorius. Voici, en traduction, les passages qui concernent le plus directement notre propos (le reste est résumé entre crochets).

---

11 Historien, mythographe et exégète d'Homère, né en Bithynie, qui étudia à Rome à l'époque de Pompée (d'après la Souda) ; il voyagea beaucoup et " enseigna les lettres " en Bétique (Strabon, III 4, 3). Il s'intéressa entre autres aux origines mythiques des Bithyniens et des Turdétans (Müller, 1903 ; García Moreno, 1979, p. 25-31).

12 García Moreno, 1979, p. 31 sq.

13 On trouvera dans Almagro-Gorbea, 1996, p. 50-55, une synthèse commode des interprétations allant dans ce sens.

14 García Moreno, 1979, p. 33-36. Cette mythographie d'un nouveau genre constitue une des facettes des débats sur l'origine des sociétés organisées qui se développent dans les cercles philosophiques de l'hellénisme tardif.

Le pays des Tartessiens, où l'on dit que fut livré le combat des Titans contre les dieux, était habité par les Courètes[15]*. Leur roi le plus ancien, Gargoris, découvrit le premier le moyen de récolter le miel.*
[Il a un fils de sa propre fille ; honteux de cet inceste, il tente par tous les moyens, mais sans succès, de faire périr le bébé.]

Pour finir il donna l'ordre de le jeter dans l'Océan. C'est alors que, par l'intervention évidente d'une volonté divine, il échappa aux tourbillons furieux des vagues refluantes et, comme porté par un navire plutôt que par les flots, il fut déposé sur le rivage par une onde apaisée. Peu après une biche survint et offrit ses mamelles au bébé. Dès lors, élevé dans l'intimité de cette nourrice, l'enfant devint d'une extraordinaire agilité. Longtemps il parcourut les monts et les bois au milieu des bandes de cerfs, sans leur céder en vitesse.
[Capturé par des chasseurs, il est présenté à Gargoris qui reconnaît son fils et l'accepte comme héritier, émerveillé par ses exploits.]

Il reçut le nom d'Habis, et quand il devint roi, sa grandeur prouva que les dieux n'avaient pas employé en vain leur puissance en l'arrachant à tant de périls. Car il assujettit à des lois un peuple (encore) barbare, il fut le premier à enseigner comment soumettre les bœufs à la charrue et comment faire pousser le blé dans les sillons, et il obligea les hommes à manger des aliments cuits, au lieu d'une nourriture grossière, par dégoût de ce que lui-même avait dû supporter.

La structure du mythe d'Habis repose sur une opposition fortement marquée entre les deux époques de la vie du héros. A la suite d'une disgrâce originelle, il est plongé malgré lui dans l'état de nature, obligé d'adopter le mode de vie des animaux sauvages ; grâce à la protection d'une divinité, il survit miraculeusement à cette épreuve, tout en portant à la perfection les qualités physiques et morales qui relèvent de ce genre de vie. Rendu à l'humanité par une péripétie qui équivaut pour lui à une seconde naissance (puisqu'elle entraîne sa reconnaissance par son père), il va développer d'autres qualités – celles qui font un roi – au prix d'un reniement de sa première existence. Celui qui a été l'homme des bois, l'homme sauvage, devient le civilisateur par excellence, le fondateur

15 Courètes a été corrigé en Cynètes ou Cunètes par Schulten (*in* Grosse, 1959, p. 346), d'après le nom d'un peuple de l'extrême sud-ouest de la péninsule Ibérique, connu par des mentions très allusives d'Hérodote (II 33 et IV 49) et d'Aviénus (*Ora maritima*, 201). Cette substitution est inutile et l'on peut même dire qu'elle va contre la logique du texte. La présence des Courètes – êtres intermédiaires entre l'humain et le divin, démons bienfaisants que les Grecs situaient tantôt en Crète, tantôt en Asie Mineure –, n'a rien de choquant dans un récit remanié à l'époque hellénistique tardive. Trois coïncidences renforcent d'ailleurs la leçon des manuscrits. 1/ En Grèce, l'invention de l'apiculture, dont il est question dans ce texte, était traditionnellement attribuée aux Courètes. 2/ Une partie de la tradition littéraire place la demeure des Courètes sur le mont Ida (*Kourêtes Idaioi*, Pindare, fr. 11, 182) ; or la cime méridionale du mont Ida s'appelait Gargaron (*Iliade*, VIII 48 et XV 152 ; Lucien, *D. deor.* 4, 2), un nom qui rappelle celui de Gargoris. 3/ Deux toponymes de la Bétique, *Curiga* et *Curense litus*, présentent avec le nom des Courètes une ressemblance qui a toute chance d'être fortuite, mais qui a pu suggérer aux interprètes tardifs du mythe (Aclépiade de Myrléa ?) l'intervention de ces êtres légendaires.

de dynastie qui enseigne d'abord aux hommes l'agriculture et la cuisson des aliments, avant de leur donner des lois.

Nous sommes donc en présence d'un récit de fondation monarchique se réclamant, au début du Ier siècle av. J.-C., du plus ancien passé tartessien, présentant un héros protégé par les dieux, destiné à régner sur l'Hispanie, qui avait dû traverser toutes sortes d'épreuves avant de devenir le législateur et le civilisateur de son peuple.

Mon hypothèse est la suivante : en puisant plus ou moins librement dans ce mythe, l'entourage hispano-romain de Sertorius eut peut-être l'idée d'enraciner dans une tradition locale la légitimité de son *imperium*, en lui donnant les attributs d'une antique monarchie indigène, à un moment – d'ailleurs difficile à situer dans le temps – où Sertorius recherchait l'adhésion des élites hispaniques. On accentua donc, on embellit, on inventa même peut-être certains épisodes de ses aventures militaires en Hispanie, afin de les faire coïncider avec telle ou telle image du mythe d'Habis. Ces épisodes, que j'ai réunis dans un tableau (voir ci-dessous), ce sont précisément ceux qui donnent une coloration si particulière – parfois atemporelle ou plutôt a-historique – au portrait de Plutarque : la tempête, l'évocation des îles Fortunées (si difficile à expliquer dans une optique strictement historique[16]), le rôle de la biche, le goût de Sertorius pour la chasse.

Malgré un curieux effet de symétrie inversée (d'un côté, la biche est une mère de substitution, de l'autre une fille adoptive), les phrases retenues dans ce tableau montrent que le rôle de l'animal sacré est le même dans les deux cas : il *instruit* l'humain élu de Diane.

On constate aussi que la vie sauvage est une tentation pour Sertorius (celle d'un paradis terrestre, entrevu dans les îles Fortunées), alors que pour Habis elle est une fatalité subie. Mais dans un cas comme dans l'autre, le héros ne peut accomplir sa destinée qu'à condition de renoncer à ce mode de vie.

Il est non moins frappant d'observer que la divinité qui intervient au début de la vie d'Habis pour le sauver des eaux présente certains traits caractéristiques d'Artémis. C'est une maîtresse des animaux, puisque son intervention est immédiatement suivie par l'apparition d'une biche protectrice : sans être explicite, le lien entre elle et l'animal sauvage est évident[17]. D'autre part, il s'agit d'une divinité qui a le pouvoir d'apaiser la tempête et de soustraire les hommes aux périls de la mer, comme l'Artémis protectrice des marins que l'on vénérait dans de nombreux ports grecs, ou comme la Diane dont le nom avait été probablement donné par Sertorius lui-même, en Hispanie, au port de *Dianium*[18].

---

16 Voir là-dessus les observations de J.-M. Pailler, qui parle " d'intermède fabuleux " (2000, p. 48-49 et p. 53, n. 22).

17 L'association de la biche et d'Artémis est trop connue pour qu'il soit besoin d'insister sur ce point ; on trouvera des références suffisantes dans Pena, 1993, p. 71.

18 On peut citer, parmi les nombreuses épiclèses d'Artémis : *Paralia*, *Aktaia* (des côtes), *Limenoskopos* ou *Limenitis* (protectrice des ports), *Eunostos* (qui permet aux marins de rentrer sains et saufs), etc. Le nom grec du port de *Dianium*, *Hemeroskopeion*, peut s'expliquer par une épiclèse de ce type (Santiago, 1998).

Bien entendu, ces parallèles ne sont que des points communs, au sens le plus strict du terme, c'est-à-dire des images ou des épisodes isolés de leur contexte, et il n'est pas besoin d'insister sur le fait que la structure narrative et la portée idéologique des deux textes sont profondément différentes. On notera, par exemple, que Sertorius réunit simultanément des qualités qu'Habis développe successivement à deux âges différents. La temporalité comprimée de la geste de Sertorius (quelques années au lieu d'une vie entière dans le cas d'Habis) ne permettait pas d'autre solution.

Mais quoi qu'il en soit, dans l'optique que j'ai adoptée, cette restriction n'est pas un obstacle. Le but de l'emprunt – s'il a eu lieu – n'était pas d'assimiler complètement Sertorius à Habis, mais d'associer à la figure du général romain quelques attributs d'un roi mythique connu de tous en Ibérie, dans des scènes imagées aisément identifiables (la tempête, l'animal providentiel, la vie sauvage) qui renvoient à des thèmes élémentaires : l'élection divine, la force tirée de la nature, la mission civilisatrice.

Si cette hypothèse est juste, force est de constater que ni Plutarque, ni sans doute Salluste, sa source principale[19], n'ont eu conscience de cette référence. L'éclairage biographique de Plutarque est largement favorable à Sertorius, mais au prix d'un cadrage idéologique strictement romain. Une évocation de la monarchie tartessienne n'avait évidemment pas sa place dans un projet de défense et d'illustration de la mémoire de Sertorius. Dans l'optique de Salluste, il fallait montrer que Sertorius n'avait jamais trahi sa patrie et qu'il n'avait fait des concessions aux mœurs et aux croyances des Ibères que pour mieux se servir d'eux et les manipuler. Des motifs légendaires dont nous avons parlé, il ne pouvait donc rester dans la version plutarquienne que quelques images parasites, récalcitrantes aux clés d'interprétation romaines.

Habis Justin, XLIV, 4, 1	**Sertorius** Plutarque, *Sert.*, XI ; Aulu-Gelle, XV, 22
1. Sauvé des eaux : la tempête en mer	
- *Il échappa aux tourbillons furieux des vagues refluantes ...*	- *Chassé par la tempête, il fut ballotté pendant dix jours, luttant contre l'hostilité des flots* (Plutarque).
2. Sous la protection d'une divinité : *quoddam numen* / Diane	
- manifesto quodam numine ... - deorum maiestate tot periculis ereptus ..	- hanc [ceruam] sibi oblatam diuinitus et instinctam Dianae numine ... (Aulu-Gelle). - S. est tenu pour " *chéri des dieux* " par les Ibères (Plutarque).

19 Pailler, 2000, p. 47.

3. La biche familière 3.1. La mère / la fille adoptive	
- *Une biche survint et offrit ses mamelles au bébé.*	- *Il l'apprivoisa et la rendit si familière qu'elle le suivait partout* (Plutarque).
3.2. La médiatrice divine : protectrice, éducatrice, oraculaire	
- *Elevé dans l'intimité de cette nourrice ...*	- [Il disait qu'] *elle lui enseignait ce qu'il serait utile de faire* (Aulu-Gelle). - *elle lui dévoilait de nombreux secrets* (Plutarque).
4. Coureur des bois	
- *Il devint d'une extraordinaire agilité.*	- *Il était robuste, agile et frugal* (Plutarque).
- *Longtemps il parcourut les monts et les bois au milieu des bandes de cerfs.*	- *Chaque fois qu'il avait du temps libre, il parcourait le pays et chassait* (Plutarque).
5. Renoncement à la vie sauvage : du cru au cuit et de la cueillette à l'agriculture	
- [Il enseigne aux hommes le travail de la terre et les oblige] *à manger des aliments cuits, au lieu d'une nourriture grossière, par dégoût de ce que lui-même avait dû supporter.*	- Pris d'un désir extraordinaire de connaître les îles Fortunées, où " *les fruits poussent spontanément et suffisent à nourrir sans effort un peuple oisif*", il y renonce et repart en guerre.
6. Législateur et civilisateur	
- *Il assujettit à des lois un peuple barbare.*	- *D'une bande de barbares sauvages il fit une armée organisée* (Plutarque).

De l'homme au mythe

J.-M. Pailler

> " Sertorius réunit simultanément des qualités qu'Habis développe successivement à deux âges différents. La temporalité comprimée de la geste de Sertorius (quelques années au lieu d'une vie entière dans le cas d'Habis) ne permettait pas d'autre solution. Mais quoi qu'il en soit, dans l'optique que j'ai adoptée, cette restriction n'est pas un obstacle. Le but de l'emprunt – s'il a eu lieu – n'était pas d'assimiler complètement Sertorius à Habis, mais d'associer à la figure du général romain quelques attributs d'un roi mythique connu de tous en Ibérie, dans des scènes imagées aisément identifiables (la tempête, l'animal providentiel, la vie sauvage) qui renvoient à des thèmes élémentaires : l'élection divine, la force tirée de la nature, la mission civilisatrice ".

A relire ces lignes de P. Moret, où se résume l'esprit d'ensemble de sa démonstration, on éprouve un triple sentiment :
- elles complètent et rectifient de manière importante les hypothèses – à vrai dire peu novatrices – que j'ai avancées à propos de la *saga* de la biche dans un article publié en 2000 dans les *Dialogues d'Histoire Ancienne*[20];
- le traitement réservé à " l'emprunt mythique " dans les pages qui précèdent entre en résonance de façon frappante avec les rapprochements proposés naguère tant à propos de l'épisode africain que de la bataille d'Orange[21];
- ces analogies, si nous avons raison de les mettre en avant, ne peuvent s'expliquer que par un climat et un milieu communs, dont la fin de l'article des *DHA* esquissait le profil, mais qu'il paraît désormais possible de préciser quelque peu.

Sur le premier point, quelques mots suffiront. J'avais mis l'accent, mais de manière vague et générale, sur la référence à Diane et à son " promontoire " ibérique. P. Moret enracine topographiquement ces données, faisant état de possibilités diverses et complétant utilement sur ce point le *Commentary* de C.F. Konrad[22]. L'article des *DHA* soulignait également la double facette du héros mise en scène par l'épisode : ses habitudes de chasseur immergé en milieu sauvage, ses capacités comme éducateur des Barbares. Le rapprochement avec Habis rend ces données beaucoup plus cohérentes. Il suggère aussi, par son aspect d'" étiologie des origines ", une comparaison avec la référence aux premiers temps de Rome : la biche de Habis pouvait-elle rester sans parenté, dans l'esprit d'un mythologue romain, avec la louve protectrice et nourrice des jumeaux fondateurs ? Le renvoi aux origines de Rome intervient en une période où les

20 Pailler, 2000, p. 52-55.
21 *Ibid.*, respectivement p. 47-52, 55-59.
22 Konrad, 1994, p. 143-145.

propagandes de l'un et l'autre bord font abondamment recours à la mémoire des temps primitifs, préparant la relecture de ceux-ci sous César et Auguste. Ce point mérite sans doute d'être rapproché de la référence de Sertorius à Horatius Coclès, que nous allons retrouver, mais aussi, par-delà, de l'" imitation de Romulus " chez le fils d'une autre " Rhéa "[23]. Cette série de rapprochements nous conduit au deuxième aspect relevé plus haut.

De même que Sertorius, selon P. Moret, " réunit simultanément des qualités qu'Habis développe successivement à deux âges différents ", de même il condense en sa personne, dans l'exégèse que j'ai proposée d'un autre épisode – la traversée miraculeuse du Rhône à proximité d'*Arausio*-Orange –, les mérites conjoints d'un Horatius Coclès et d'un Mucius Scaevola. De même encore, l'extraordinaire évocation du périple africain rassemble les données les plus réalistes (rôle des pirates, des roitelets africains) et des références de caractère évidemment mythique, le tout dans un climat où l'histoire et la politique côtoient le rêve. Le rapprochement que nous esquissions entre Sertorius et Simonide, voire Énée (ce qui renvoie encore aux origines de Rome...), n'est pas d'une nature fondamentalement différente de celui dont P. Moret a regroupé les éléments dans le tableau où il confronte l'aventure de Sertorius et celle de Habis. Mais sans doute convient-il de revenir surtout sur la confrontation avec les deux héros sauveurs de Rome face à l'offensive du roi étrusque Porsenna.

Le parallèle entre les borgnes Sertorius et Horatius Coclès doit être élargi, comme le fait Plutarque dans l'introduction de la *Vie*, à Philippe, Antigone, Hannibal, et l'on ne saurait négliger le rôle contemporain de Marius le Borgne, précisément choisi par Sertorius comme ambassadeur auprès de Mithridate. C'est une véritable mise en série qui est présente à l'arrière-plan de l'exaltation, par Sertorius et son entourage, de cette " mutilation qualifiante " (Dumézil) : " c'est ma valeur que l'on contemple, en même temps que mon infirmité " (IV, 3-4). Il faut souligner, plus qu'il n'a été fait dans l'article dont on rappelle ici quelques lignes de force, à quel point ce type d'exhibition, au moins depuis Marius, était devenu, à Rome, un thème de propagande des *leaders* " populaires " : " Je ne puis, pour inspirer confiance, exhiber les portraits ni les triomphes ou les consulats de mes ancêtres, mais, s'il en était besoin, des lances, un étendard, des phalères et autres récompenses militaires, sans parler de mes blessures, toutes reçues par devant " (*praeterea cicatrices aduorso corpore*)[24]. Est-il blessure reçue plus évidemment *aduorso corpore* que la perte d'un œil ? Et l'épisode de la traversée du Rhône sous les projectiles ennemis pouvait-il être reçu autrement que comme la

23 Cf. Pailler, 2000, p. 60-61, avec la référence à Valère Maxime, III, 2, Préf.

24 Salluste, *B. Jug.*, 85, 29, trad. A. Ernout, CUF ; le même thème est repris par Plutarque, *Marius*, IX, 2 : " Il clamait que son consulat était une dépouille qu'il avait gagnée sur la veulerie des patriciens et des riches et qu'il tirait gloire, lui, devant le peuple, des blessures qu'il avait reçues personnellement, non de monuments élevés à des morts ou d'images qui représentaient d'autres que lui " (Plutarque, *Vies parallèles*, trad. A.-M. Ozanam, éd. Gallimard Quarto, Paris, 2001, p. 767).

réviviscence de la geste héroïque de Coclès plongeant dans le Tibre, une fois acquis par lui l'essentiel : le salut de Rome grâce à la destruction du pont Sublicius ?

Il n'est pas sans intérêt pour notre propos que le thème marianiste de la blessure salvatrice et glorifiante soit illustré dans un discours recomposé par Salluste, principale source – perdue[25] – du *Sertorius* de Plutarque. De même, la tradition incarnée par Mucius Scaeuola[26], second " modèle vieux-romain " de Sertorius, allait bien au-delà de l'opération d'espionnage menée chez un ennemi auquel on se mêle, parce qu'on a appris sa langue (cas de Sertorius comme de Mucius). C'était celle d'un serment auquel on contraint l'adversaire, comme celui que les *populares*, au tournant du Ier siècle av. J.-C., ont à plusieurs reprises imposé aux *optimates*. L'effet de condensation souligné par P. Moret à propos d'Habis se retrouve, *mutatis mutandis*, au terme de l'analyse que nous reprenons : " une fois reconstitués et rendus à leur plénitude première les *membra disiecta* d'un même schéma narratif et fonctionnel, Sertorius apparaît à la fois comme un Horatius Coclès et un Mucius [Cordus] Scaeuola "[27]. Ajoutons : et comme un partisan de Marius, fidèle à sa mémoire toute proche dans le maniement des thèmes politico-mythiques comme il l'avait été très concrètement au retour de son exploit des bords du Rhône : " En observant et en écoutant, il apprit ce qu'il était urgent de connaître et revint auprès de Marius. Il obtint à cette occasion le prix de la valeur et, dans le reste de cette campagne, il accomplit de nombreux exploits qui montrèrent son intelligence et son audace, ce qui lui valut un grand renom et la confiance du général " (*Vie de Sertorius*, éd.-trad. citée, III, 3-4).

Cette série de convergences paraît bien être le fruit d'un " esprit commun ", qu'il est sans doute trop tôt pour expliciter en détail, mais dont les lignes de force se dégagent clairement.

Il est difficile d'imaginer que l'ensemble de ces références mythiques, si éloignées qu'elles soient dans le temps et dans l'espace, n'ait pas été réuni par un même milieu qu'il est tentant de désigner, en première approche, comme celui des " propagandistes de Sertorius " et des promoteurs de son image, une image adaptée selon le public et le moment. On retrouve ici Marius et l'usage qu'il fit, pour rassurer et galvaniser ses troupes, des prédictions et des mises en scène de la " prophétesse Martha ", sorte de reflet d'une déesse à la fois guerrière et oraculaire qui l'accompagnait dans bon nombre de ses

25 Sauf par bribes : cf. Salluste, *Histoires*, I, 88 Maur. (= Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, II, 27).

26 Mucius *Scaeuola* selon Tite-Live, II, 12 ; Mucius *Cordus* d'après Denys d'Halicarnasse, *A.R.*, V, 28 ; mais voir la note suivante.

27 Pailler, 2000, p. 59, légèrement corrigé : Mucius Cordus ne fait qu'un avec Mucius Scaevola, cf. *RE*, VI, 1909, col. 2283, s. v. *Fides* (F. Münzer). Sertorius incarne ainsi à lui seul les deux volets de la " fonction de souveraineté " explorée par G. Dumézil dans le champ indo-européen, sous cette forme précise en Inde, en Scandinavie et à Rome : puissance de fascination magique (Varuna-Odinn-Romulus-Horatius Coclès) d'un côté, valeur du contrat et de la fidélité de l'autre (Mitra-Tyr-Numa-Mucius Scaevola).

déplacements. Le recours aux mythes et parfois aux rites – locaux ou romains – susceptibles de soutenir l'action du héros devant les populations, les chefs, les " publics " les plus divers, se retrouve chez tous les *imperatores* de la première moitié du Ier s. av. J.-C. : Marius, Sylla, Pompée, César, Antoine, naturellement, mais aussi Lucullus, dont le parcours est très riche de ce point de vue. L'examen d'une monnaie un peu postérieure à la mort de Sertorius nous avait montré la persistance de tels procédés parmi les *populares* des années 80-70 av. J.-C., porteurs étonnants (et sans doute modeleurs à leur façon) de la tradition du " borgne et du manchot "[28]. L'originalité de Sertorius, outre cette appartenance au milieu hostile à l'aristocratie, est évidemment son aisance naturelle à s'adapter aux contextes étrangers les plus variés : tour à tour Africains, Ibères, Celtes... Un travail de thèse actuellement en cours (B. Giraud ; J.-M. Pailler, dir.) permettra certainement d'y voir plus clair, à la fois sur un plan élargi à toute une époque et par les comparaisons précises qu'il autorisera. De tels éclaircissements supposent que soit prise en compte l'ensemble de la documentation épigraphique, numismatique et iconographique. Seul ce brassage de données très diverses a chance de faciliter la reconstitution des réseaux politiques, intellectuels, mythographiques et littéraires qui ont construit et entretenu la *saga* de Sertorius et de ses homologues.

28 La formule et la démonstration, faut-il le rappeler, sont de G. Dumézil, par exemple Dumézil, 1974, p. 90 et Dumézil, 1995, p. 451-456, 1340-1354 (" Les sauveurs mutilés ").

Références bibliographiques

ALMAGRO-GORBEA M., 1996, *Ideología y poder en Tartessos y el mundo ibérico. Discurso leído el día 17 de noviembre de 1996 en la recepción pública de D. Martín Almagro Gorbea*, Madrid, Real Academia de la Historia.

BLANCO FREIJEIRO A., 1964, A caça e seus deuses na Proto-história peninsular, *Revista de Guimaraes*, 74, p. 329-348.

DUMÉZIL G., 1974, *La religion de Rome archaïque*, Paris, Payot, 2e éd.

DUMÉZIL G., 1995, *Mythe et Epopée* I, II, III, Paris, Gallimard-Quarto.

GARCÍA Y BELLIDO A., 1957, El jarro ritual lusitano de la colección Calzadilla, *AEspA*, 30, p. 121-138.

GARCÍA Y BELLIDO A., 1958, De nuevo sobre el jarro ritual lusitano, publicado en *AEArq* 30, 1957, 121 ss, *AEspA*, 31, p. 153-164.

GARCÍA MORA F., 1992, Entre la leyenda y la realidad : la cierva de Sertorio, dans *In memoriam J. Cabrera Moreno*, Grenade, p. 163-192.

GARCÍA MORENO L.A., 1979, Justino 44,4 y la historia interna de Tartessos, *AEspA*, 52, p. 111-132.

GROSSE R., 1959, *Fontes Hispaniae Antiquae*, VIII, Barcelone.

KONRAD C.F., 1994, *Plutarch's Sertorius. A historical commentary*, Chapel Hill (University of North Carolina) – Londres.

MÜLLER B.A., 1903, *De Asclepiade Myrleano*, Diss. Univ. Leipzig.

PAILLER J.-M., 2000, Fabuleux Sertorius, *DHA*, 26 (2), p. 45-61.

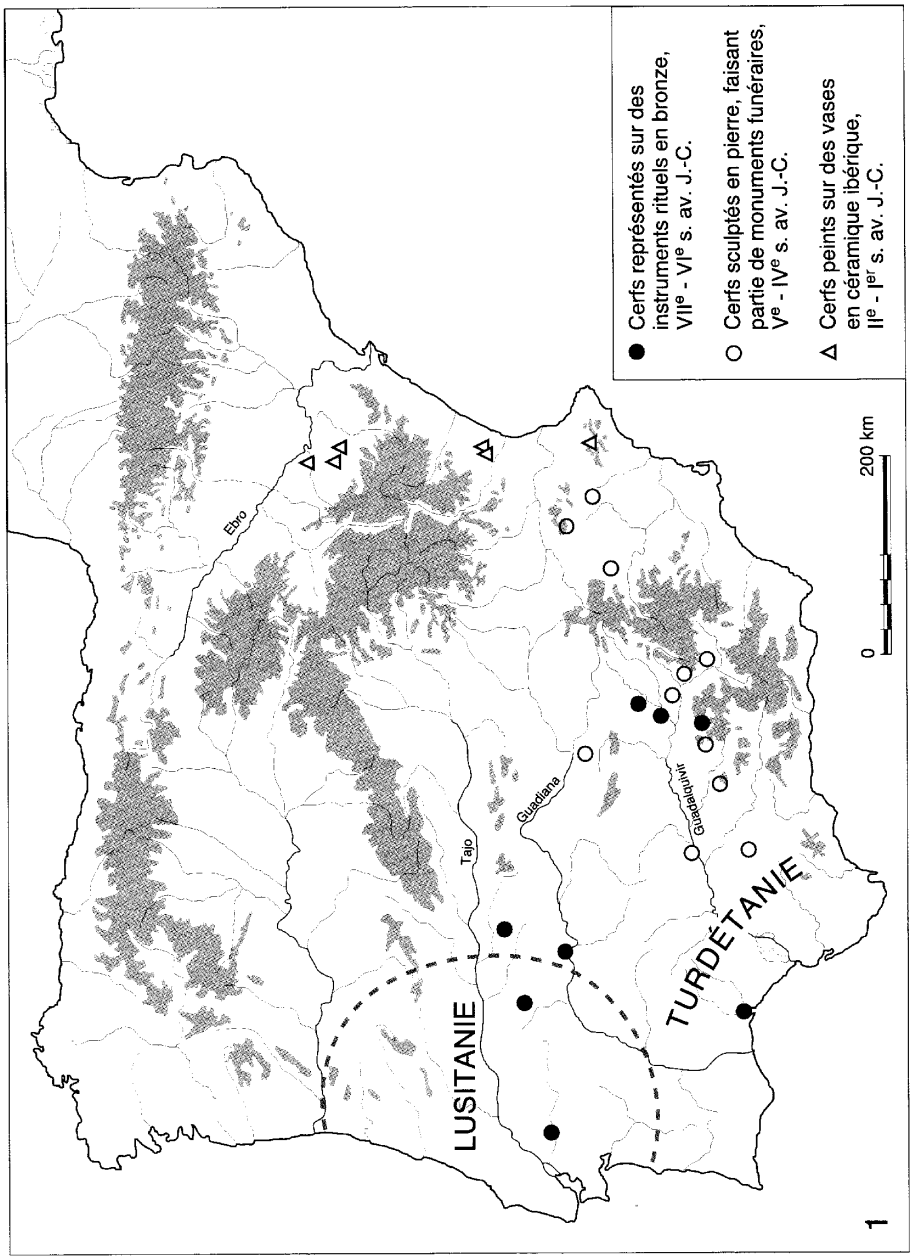
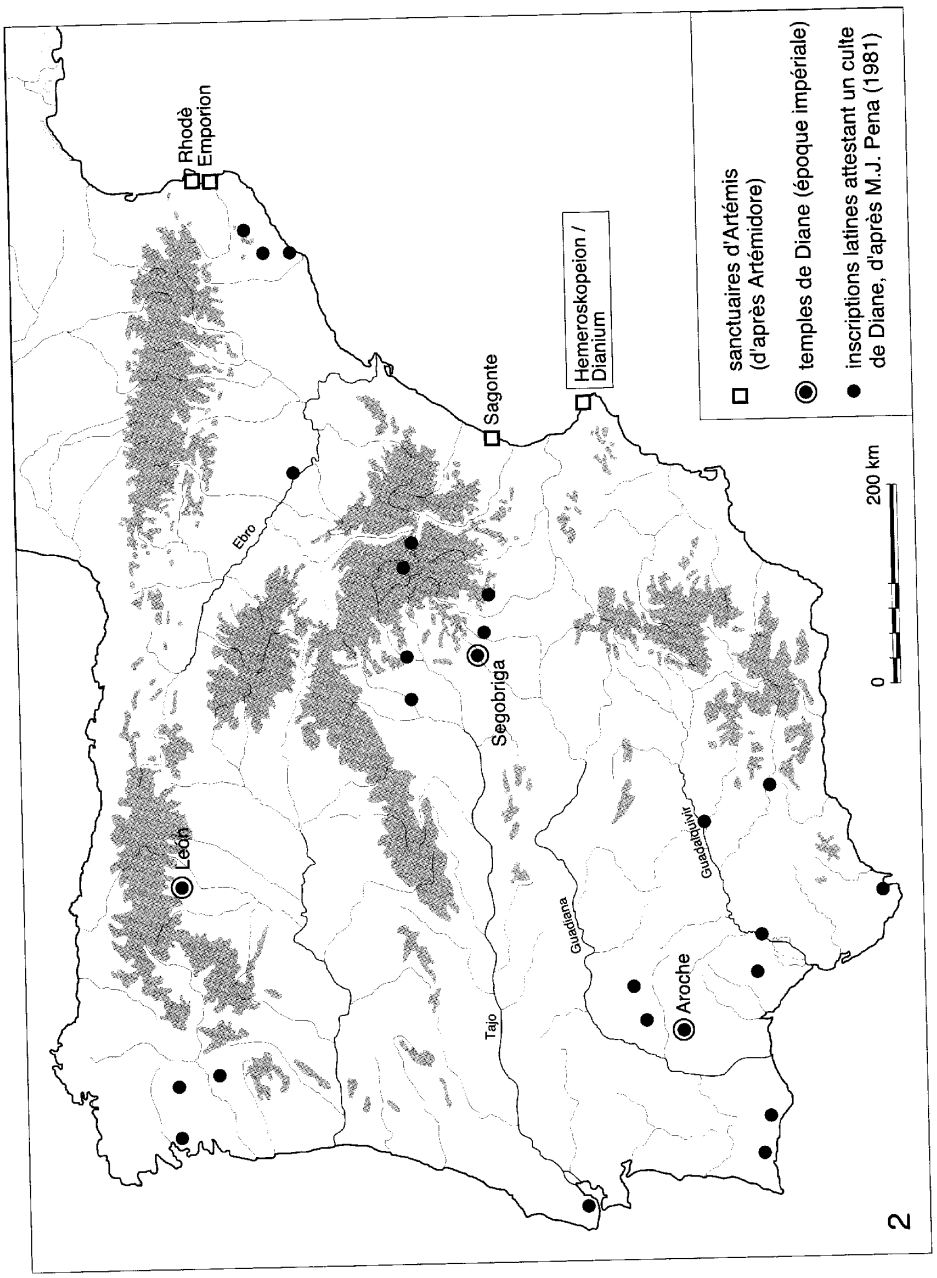
PENA M.J., 1981, Contribución al estudio del culto de *Diana* en Hispania, I : templos y fuentes epigráficas, dans *La religión romana en Hispania (Madrid, 17-19 diciembre 1979)*, Madrid, p. 49-57.

PENA M.J., 1993, Avieno y las costas de Cataluña y Levante (II). Hemeroskopeion-Dianium, *Faventia*, 15 (1), p. 61-77.

SANTIAGO R.A., 1998, *Hemeroskopeion* y la epíclesis *Hemera* para Artemis, dans *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos (Madrid, 1995)*, vol. VI, Madrid, p. 225-230.

SCHULTEN A., 1937, *Fontes Hispaniae Antiquae*, IV, Barcelone.

1. Représentations de cerfs ou de biches dans l'iconographie tartessienne et ibérique



2. Attestations du culte d'Artémis et de Diane en Hispanie