



HAL
open science

Identité et altérité religieuses. À propos de l'hellénisation de Carthage

Corinne Bonnet

► **To cite this version:**

Corinne Bonnet. Identité et altérité religieuses. À propos de l'hellénisation de Carthage. Pallas. Revue d'études antiques, 2006, 70, pp.365-379. hal-01851948

HAL Id: hal-01851948

<https://hal.science/hal-01851948>

Submitted on 31 Jul 2018

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.

Identité et altérité religieuses. À propos de l'hellénisation de Carthage

Corinne BONNET
(Université de Toulouse-Le Mirail)

1. Introduction

En 1931, Gaetano De Sanctis publie, dans le tome IX de l'*Enciclopedia italiana*, l'entrée « Cartagine »¹ où il décrit l'opposition entre Rome et Carthage en termes de *Kulturkampf*. D'une part, Rome, le futur empire universel, vecteur de civilisation et berceau du christianisme occidental ; d'autre part, Carthage, empire des Sémites, le « poids mort » de l'histoire méditerranéenne, défaite tant par les Grecs que par les Romains. Bien plus qu'un simple affrontement militaire, les guerres Puniqes apparaissent comme un choc entre deux cultures, ou plus exactement entre une culture et une anti-culture restée à l'écart des effets bénéfiques de la civilisation classique, qualifiée de « glorioso retaggio » des cultures modernes. Très tôt dans son œuvre, De Sanctis définit du reste les affrontements entre Grecs et Puniqes en Sicile come « la lotta suprema tra Aarii e Semiti »². En définitive, la disparition de Carthage apparaît comme une « profonda esigenza storica », liée à la nécessité de neutraliser l'élément oriental, néfaste dans l'évolution de l'humanité. Le développement de l'Afrique antique et l'assimilation de sa part des valeurs de la civilisation ne peut dès lors qu'être consécutif à l'intégration dans le monde romain, comme plus tard dans le monde occidental. La conquête arabe, dans un tel scénario, représente uniquement une résurgence de l'élément oriental, donc une régression³.

Cet exemple montre bien à quel point les processus d'acculturation sollicitent des enjeux idéologiques⁴. Leur appréhension a longtemps été dominée par une logique

¹ À ce sujet, Cagnetta, 1990. Cf. aussi Bonnet, 2005, pp. 139-160.

² Expression qui figure dans De Sanctis, 1904-1905, pp. 14-37.

³ De Sanctis, 1964, p. 75.

⁴ Cf., pour une application exemplaire de ce concept au domaine des sciences de l'Antiquité, sur le cas de la Sicile, entre populations indigènes et apports grecs, Cusumano, 1994, pp. 53-65.

« coloniale » qui privilégiait les processus verticaux en vertu desquels des éléments culturels allogènes sont imposés par un groupe dominant et actif à un groupe dominé et passif. La décolonisation et les progrès de l'anthropologie historique ont été l'occasion de nuancer ces mécanismes et les effets des dynamiques d'acculturation, d'enrichir la palette conceptuelle par les notions de contre-acculturation et de déculturation, et de laisser de côté la vision « idyllique » d'un apport civilisateur : acculturation signifie aussi trouble, désorganisation, déstructuration, résistance, voire refus, donc réélaborations et stratégies variées⁵.

En ce qui concerne l'applicabilité de ce type d'approche au cas qui nous occupe, à savoir l'hellénisation de Carthage, ses étapes, ses effets, ses limites, ses acteurs, deux prémisses me semblent indispensables : d'une part, il faut une fois de plus – s'agissant de *res punicae* – souligner la pauvreté des sources relatives à l'histoire culturelle de Carthage⁶, une indigence qui impose souvent *de facto* des limites inéluctables sur le plan heuristique et par conséquent herméneutique. Inutile de rouvrir ici le délicat débat sur la nature des *libri punici* irrémédiablement disparus après la III^e guerre Punique, donc la question de la production littéraire en langue punique et/ou en langue grecque à Carthage⁷, mais le fait est que nous ne disposons que du matériel épigraphique ou archéologique pour appréhender les modalités de l'acculturation grecque de Carthage. Le riche corpus des sources classiques est un complément aussi indispensable que problématique : nous allons y venir. D'autre part – j'en arrive ainsi à ma seconde considération liminaire –, il faut peut-être se demander si, de nos jours, la position idéologique, illustrée d'emblée par la fenêtre historiographique relative à De Sanctis et restée longtemps largement majoritaire dans nos études, est véritablement dépassée⁸. Les antiquisants, punicisants ou classicisants, ont-ils vraiment renoncé au mythe de la centralité et de la supériorité culturelle grecque ? C'est-à-dire : avons-nous cessé de penser l'acculturation grecque comme un *passage obligé*, comme une *étape naturelle* de la vie des civilisations qui atteindraient par ce biais la maturité culturelle, après une « enfance » caractérisée par un certain repli sur les cultures locales, indigènes, avec leurs limites techniques, créatives, mentales. Cesser, en somme, de penser l'hellénisation comme un *seuil* historique et culturel, dans le cadre d'une lecture pratiquement hégélienne de l'histoire linéairement finalisée, en fonction d'un progrès providentiel dont nous serions, nous les Occidentaux, les tenants et aboutissants.

⁵ Sur ces questions, abordées par les antiquisants surtout dans le cadre du processus d'hellénisation de l'Orient, voir notamment les études de Will, 1985, pp. 273-301 et Briant, 1998, pp. 319-333. Suggestif aussi le classique de Said, 1980.

⁶ Pour rappel, les synthèses relatives à Carthage, qui abordent notamment le volet culturel, sont, sans oublier la synthèse à bien des égards irremplaçable de Gsell, 1913-1928 ; Huss, 1990 ; Lancel, 1992 ; Fantar 1993.

⁷ Mise au point dans Krings, 1995b, pp. 31-38.

⁸ Sur l'environnement historiographique actuel des études phénico-puniques, voir Bonnet-Krings, sous presse. On relira toujours avec profit les réflexions critiques de Sznycer, 1981, pp.250-256, sur ce qu'on appelle depuis l'« écueil classique » (sans oublier son jumeau l'« écueil biblique »).

2. Peut-on parler d'hellénisation de Carthage ?

Si par « hellénisation », l'on entend, comme on a coutume de le faire pour le Proche-Orient à partir des conquêtes d'Alexandre, l'adoption de la langue, de la *paideia*, des cultes et des usages grecs⁹, alors il semble exclu que ce concept puisse s'appliquer à Carthage et au monde punique, qu'il s'agisse de l'époque qui nous intéresse – celle des guerres Punique – ou de celles qui précèdent et qui suivent. La pénétration sporadique d'éléments grecs – des personnes : artisans, philosophes, mercenaires, mais aussi des pratiques et des artefacts : terres cuites, modes architecturales, rituels, anthroponymes ou alphabet –, éléments maintes fois répertoriés, est hors de doute, mais elle ne suffit pas, à mon sens, à dessiner un cadre organique d'hellénisation de la culture punique. Elle est en outre peu indicative des processus dynamiques et évolutifs de transferts et d'interactions culturelles qui en ont découlé.

C'est déjà, en somme, à cette conclusion que parvenait en 1986 G.C. Wagner, à qui l'on doit l'article le plus récent, à ma connaissance, consacré à ce sujet¹⁰. Il invitait judicieusement à la prudence face au risque d'évaluation trop « enthousiaste » de tel ou tel objet de facture grecque. Isolé ou même mise en série, cette trace ne doit pas être lue de manière univoque, comme s'il s'agissait forcément d'un indice d'hellénisation au sens traditionnel du terme. Elle peut, en effet, être le témoin de divers phénomènes plus ou moins prégnants : la mode, le souci des élites de se singulariser ou de s'intégrer, la présence d'une communauté grecque sur place, le rôle de Carthage dans les circuits commerciaux, l'évolution interne de la culture punique, etc. Une grille de lecture à une seule entrée appauvrirait une réalité historique au demeurant difficile à saisir. Pour ne pas s'engager dans des lectures à l'emporte-pièce, il est donc urgent de préciser, au cas par cas, les contextes spatio-temporels, mais aussi sociaux et culturels, au sein desquels ces traces s'insèrent et dans lesquels elles prennent tout leur sens. Le concept d'*hellénisation* doit donc être utilisé comme une catégorie interprétative empirique.

Pour mieux cerner les processus historiques objets de notre enquête, on se souviendra du fait que Carthage est à la fois une puissance territoriale et une puissance maritime. Née comme tête de pont phénicienne en Méditerranée centrale, en étroite relation avec la Sicile, dont Thucydide soulignait déjà, avec acuité, la position médiane entre l'Italie et Carthage¹¹, la métropole punique a pour vocation d'être le relais des commerces phéniciens vers l'extrême occident. C'est un *port of trade* où le va-et-vient de personnes et de biens est constant, où les échanges constituent un *modus vivendi*¹². Des produits y arrivaient de très nombreuses provenances et étaient ensuite redistribués vers de multiples

⁹ On rappellera que le verbe *hellenizein* a précisément ce sens-là, à savoir « se comporter comme un Grec » et qu'il n'est jamais transitif : les Grecs n'*hellénisaient* personne ; c'était plutôt les autres qui se conformaient à un modèle pour s'intégrer. L'hellénisation, dans le sens « actif », est donc une notion rétrospective qui porte le sceau du colonialisme. Voir les analyses judicieuses de M. Lombardo dans ce volume.

¹⁰ Wagner, 1986, p. 357-375.

¹¹ Thucydide VI, 2, 6.

¹² Cf. Aubert, 2003, qui utilise notamment les travaux de K. Polanyi pour interpréter les cadres de la vie économique et commerciale phénico-punique.

destinations : Alexandrie, la Sicile, la Sardaigne, Chypre, la côte tyrrhénienne de l'Italie, etc. Dans un contexte aussi dynamique et ouvert, la présence d'objets de facture grecque – céramiques et terres cuites en particulier – ne doit pas nécessairement être lue comme le signe d'un *contact direct* ou d'une *présence grecque* sur place (qu'il ne s'agit pourtant pas ici de nier), mais plutôt comme le révélateur de la profonde insertion de Carthage dans les circuits commerciaux qui s'entrecroisaient en Méditerranée. L'hellénisation de Carthage, en d'autres termes, ne peut se comprendre en isolant deux segments d'une dynamique économique et culturelle protéiforme. Il faut s'efforcer de la percevoir à l'échelle de la Méditerranée où les acteurs sont multiples et les relais nombreux¹³.

Des Grecs, de Grèce et d'ailleurs, étaient assurément présents à Carthage, en ville et dans le port, mais au même titre que des Phéniciens, des Chypriotes, des Alexandrins, des Juifs, des Italiens, des Étrusques, en particulier à partir du IV^e siècle av. J.-C. Dans un tel contexte – Serge Lancel parle de *melting pot* culturel¹⁴ –, la pénétration d'objets grecs, mais aussi l'adoption d'usages ou d'images grecs, tels que le caducée, la déesse assise de type démétrique, les encadrements architecturaux des stèles ou encore les sarcophages anthropoïdes de tradition non phénicienne, ne peuvent être lus comme un bloc monolithique répondant à une logique univoque d'« hellénisation », c'est-à-dire d'adéquation à un modèle implicitement « supérieur ».

Force est donc d'imaginer un scénario plus subtil, plus diversifié, plus nuancé. La culture punique était du reste vivace et tout à fait à même de réagir face aux multiples sollicitations venant de l'extérieur, en les intégrant, voire même en les suscitant activement et en les pilotant. Ainsi l'adoption massive d'images de type démétrique¹⁵, conjuguée avec l'introduction du culte des *Cereres* à Carthage, pourrait-elle parfaitement relever d'une volonté de s'approprier un modèle idéologique grec de « contrôle symbolique du territoire », par le biais du culte de Déméter, mis au service de l'évolution interne de l'économie et de la société carthagoises, soucieuses de dominer l'*hinterland* africain. La culture grecque ne serait donc pas seulement absorbée, mais plutôt sollicitée, utilisée, interprétée pour servir des fins diverses : elle serait un moyen, davantage qu'une fin.

Ces considérations nous invitent à « déconstruire » le dossier de l'hellénisation de Carthage, pour éviter de le surinterpréter (en le « bétonnant ») et de passer à côté de ses véritables enjeux. Si la présence d'une minorité grecque sur le territoire punique n'est pas douteuse, il faut bien admettre que celle-ci a laissé, au niveau épigraphique, peu de traces de sa présence : les inscriptions grecques provenant de Carthage se comptent sur les doigts d'une main et les noms grecs transcrits dans les épigraphes puniques sont extrêmement rares¹⁶. En contrepartie, la présence de Carthagoises dans le monde grec, par exemple à

¹³ Cf. Krings, 1998, sur les effets du carcan historiographique « Carthage et les Grecs », hérité de l'historiographie antique.

¹⁴ Lancel, 1992, p. 363.

¹⁵ Cf. Picard, 1982-83, p. 187-194.

¹⁶ On peut se référer au mémoire de D.E.A. « Sciences de l'Antiquité » de Béatrice Pasa pour un inventaire de ces traces : Pasa, 2005, pp. 115-124. On y dénombre quinze inscriptions, votives et funéraires, dont dix puniques comprenant des noms grecs transcrits en punique, une bilingue, une entièrement grecque et trois puniques avec des noms grecs transcrits en

Délos¹⁷, nous rappelle l'existence de multiples canaux d'influences culturelles, des canaux parmi lesquels la Sicile exerce une fonction prééminente pour ce qui est de la mise en contact de Carthage avec la culture grecque. La forte et précoce implantation de Carthage en Sicile créa en effet, dès le VI^e siècle et jusqu'au IV^e siècle au moins, une « voie royale » d'échanges privilégiés entre Grecs d'Occident et Puniens. De ce point de vue, il importe de souligner que la grécité que connut principalement Carthage est une grécité particulière, occidentale, donc périphérique, quoique très brillante, qui entretint avec les éléments locaux des rapports qu'on pourrait qualifier de « dialectiques », mais souvent marqués au sceau de l'« impérialisme » culturel. Par rapport à l'hellénisme athénien, nourri de démocratie et d'idéalisme, les écarts sont sensibles : le modèle de la tyrannie eut ainsi la vie longue en Sicile où des dynasties aristocratiques occupèrent le devant de la scène, y compris au niveau culturel. L'hellénisme est donc pluriel.

3. Identité et altérité religieuses

La question à laquelle on souhaiterait apporter une réponse est apparemment très simple : Carthage a-t-elle subi, au niveau religieux, une influence grecque ? Il me semble vain et infructueux de proposer une approche pointilliste qui consisterait à dresser un catalogue d'indices, puisque, nous l'avons vu, leur interprétation est sujette à caution et supporte mal d'être limitée à un seul segment, arbitrairement isolé (Grèce-Carthage) de la dynamique des échanges. Reste cependant que nous disposons d'un corpus de textes classiques relatifs à la vie religieuse de Carthage, qui fournit, de celle-ci, une sorte d'*interpretatio graeca* ou *romana* : peut-on utiliser ces sources pour cerner la problématique de l'hellénisation de Carthage ? et si oui, comment ? À bien y regarder, ce n'est pas tant d'hellénisation que cette documentation nous parle que de « vision grecque » (ou romaine) de la religion de Carthage, deux niveaux qu'il importe de ne pas confondre. Nos textes nous livrent, en effet, la manière grecque de percevoir, de se représenter et de traduire l'identité religieuse punique qui est, à leurs yeux, pour l'essentiel, une altérité¹⁸. La démarche consignée dans les textes consiste donc, essentiellement, en un processus mental et culturel de décryptage, utilisant la logique hiérarchique et les codes idéologiques de l'ethnographie traditionnelle grecque qui, en gros, repose sur le binôme Grecs/Barbares - identité/altérité¹⁹.

Selon cette vision, qui appelle cependant des nuances, selon les époques, les auteurs, les discours et les sujets, un fossé en quelque sorte « ontologique » sépare la Grèce de Carthage, une frontière que l'historiographie moderne, en dépit de ses professions de bonne foi, a parfois du mal à franchir, tant les modèles historiographiques anciens conditionnent notre perception et notre écriture de l'histoire. On oscille, en effet, à bien regarder le discours des historiens sur Carthage, d'un opposé à l'autre : à la thèse de De Sanctis (*pars pro toto*), qui fait de Carthage la négation même de la culture, s'oppose celle

caractères grecs.

¹⁷ Baslez, 2000, pp. 197-203 ; Chandezon - Krings, 2001, pp. 35-53.

¹⁸ Bonnet, 2005, pp. 139-160.

¹⁹ Pour une analyse de la manière dont fonctionne cette ethnographie traditionnelle, cf. Hartog, 2001.

des historiens qui, rejetant le préjugé hellénocentriste et la vision primitiviste des cultures non grecques, s'attachent à requalifier vigoureusement la culture punique, à souligner son autonomie, sa capacité de résistance et d'affirmation, donc une *identité* punique forte, voire sans concession. Les historiens et archéologues tunisiens sont souvent les plus ardents défenseurs de cette *punicité* « pure et dure » dont ils se sentent, à tort ou à raison, les héritiers. Dans cette logique, les influences grecques restent marginales, périphériques et ne fonctionnent que comme des *stimuli* ou des *catalysateurs* d'un dynamisme culturel inhérent au monde punique, avec ses traditions indigènes créatives et millénaires.

Pour éviter le piège des prises de position idéologique, le meilleur remède est de repartir des textes, en s'efforçant de comprendre comment ils fonctionnaient de l'intérieur: avec quels codes appréhendaient-ils la réalité et selon quelles modalités communiquaient-ils des informations à un ou plusieurs publics ?

4. Le mythe de fondation

La version la plus célèbre du mythe de fondation de Carthage associe la naissance de la ville à une ruse : celle du découpage d'une peau de bœuf en lanières pour couvrir une surface de territoire aussi étendue que possible, au nez et à la barbe des indigènes²⁰. Même si l'*Énéide* fait en quelque sorte figure de vulgate en la matière²¹, J. Scheid et J. Svenbro ont bien montré que ce récit est certainement antérieur de plusieurs siècles et que la terminologie qui en constitue le maillage est d'origine grecque. Le nom même de *byrsa* l'est, tout comme l'association de la race bovine à la fondation de villes²². Grecque aussi l'association entre le dépeçage d'un animal et la prise de possession d'un territoire ; athénien, plus précisément, le rôle du sacrifice du bœuf laboureur, réitéré lors des *Bouphonia*, comme moment fondateur de la communauté²³ ; grecque encore la vision essentiellement négative de ces semi-Orientaux perfides et rusés que sont les Carthaginois, cousins des marins phéniciens qu'Ulysse déjà avait malencontreusement croisés sur sa route. Grec, enfin, le symbolisme qui associe la *byrsa* à la conclusion d'un pacte, traité d'alliance ou mariage. Or, comme le relèvent Scheid et Svenbro, derrière le découpage du territoire entre Carthaginois et indigènes, se dessine la perspective du mariage diplomatique entre Éliissa/Didon, la princesse tyrienne, et Hiarbas, le prince indigène.

Un dernier élément symbolique conforte l'exégèse jusqu'ici proposée. Dans le registre lexicographique de la fondation²⁴, l'action de couper ou de découper occupe une place de choix, comme l'a bien montré M. Detienne dans son *Apollon le couteau à la main*²⁵. Fonder, c'est se tailler un territoire. *Ktizein* est un verbe qui renvoie au défrichage, et Apollon, l'archégète, le dieu des fondations par excellence, est bien l'*aguius*, celui qui perce des chemins, qui trace des routes, qui parcourt, de son pas terrible, l'*oikoumène* tout entière, sillonnant les terres et les îles, comme Délos, construisant des sanctuaires,

²⁰ Pour une analyse de ce mythe, voir Scheid-Svenbro, 1985, pp. 328-342.

²¹ Virgile, *Énéide*, I, 360-369.

²² Un exemple parmi d'autres : la fondation de Thèbes et la vache noire de Cadmos.

²³ Cf. Durand, 1986.

²⁴ Cf. Casevitz, 1985.

²⁵ Cf. Detienne, 1998.

égorgeant des victimes. Dans l'espace des hommes, Apollon découpe, avec l'audace du géomètre, le territoire des dieux, abrité par des enceintes, *periteikhizein*, de la même façon que les colons divisent les lots (*kleroi*), *peritemnein*, du nouveau terroir et les protègent. L'épisode carthaginois de la *byrsa* emprunte donc, à la pensée et au vocabulaire grecs, son outillage conceptuel et terminologique. Il a été forgé dans un moule hellénique, dont il véhicule les codes langagiers et symboliques. Éliсса/Didon est, au fond, une variante de la figure du héros fondateur, de l'œciste, destiné à mourir et à être enterré au milieu de la cité pour recevoir un culte en tant que garant du lien perdurant entre la mère-patrie et la colonie.

Faut-il pour autant exclure que cette tradition n'ait aucun fondement punique ? Les éléments nous manquent pour saisir une éventuelle « préhistoire » du mythe, mais on notera qu'il a notamment pour fonction de fonder, depuis le temps des origines, l'altérité des Carthaginois, dont la *métis* est nettement connotée négativement. Partant, le récit de la *byrsa* a vraisemblablement été forgé, dans la forme que nous connaissons à travers les sources écrites, dans des milieux grecs hostiles à Carthage. La propagande sicilienne anti-punique du III^e siècle av. J.-C. représente l'hypothèse la plus indiquée. Rome reprit ensuite ce schéma à son compte et, faisant appel à la plasticité du mythe, lui attribua de nouvelles significations dans le cadre de la confrontation mortelle entre l'*Urbs* et Carthage. La *fides punica* devint, dans ce contexte hautement conflictuel, le symbole d'une altérité irréductible qui se manifestait, par exemple, dans le comportement stérilement endogamique des Puniens refusant, par le biais d'Éliсса, l'union avec les indigènes, tandis que Rome affichait une exogamie triomphante. Une altérité qui se manifeste aussi dans le caractère féminin de la figure du fondateur – une fondatrice ! – rusée certes, mais bien effacée par rapport au doublet romain constitué par Romulus et Remus²⁶. Dès le moment de la fondation, Carthage est donc différente, inférieure, ce qui prélude naturellement à son destin funeste. Le concept d'hellénisation n'a pas sa place ici, dans le sens qu'on lui attribue traditionnellement. Un discours grec, et secondairement latin, nous propose une *représentation* de Carthage, de son *Volksgeist* et de sa *tychè* comme indices d'une identité non-grecque et non-romaine.

5. Les sacrifices humains : une frontière culturelle

On peut envisager les choses de la même façon pour ce qui est de la problématique des sacrifices humains. Nombreux sont, en effet, les textes grecs, mais aussi latins, païens et chrétiens, qui considèrent la pratique des sacrifices humains comme une frontière entre la barbarie et l'humanité²⁷. « Par exemple, chez nous, il n'y a pas de loi prescrivant les sacrifices humains », affirme le pseudo-Platon²⁸ qui considère cet usage comme abominable. Et il note le fait que les Carthaginois, en revanche, accomplissent de tels sacrifices comme s'il s'agissait d'une pratique sainte et légale. Cicéron aussi rappelle que, pour bien des peuples, « sacrifier des victimes humaines était un rite pieux et extrêmement

²⁶ Piccaluga, 1987, pp. 409-424.

²⁷ Cf. Ribichini, 1987 ; C. González Wagner - L. Ruiz (éd.), 2002.

²⁸ Platon, *Minos*, 315 b-c.

agréable aux dieux immortels »²⁹. La riche tradition classique concernant ces pratiques puniques les associe généralement à des moments de crise ou de calamité, ou bien aux temps mythiques les plus reculés, à l'époque pré-olympienne du règne cruel de Cronos. D'une manière générale, ils participent de l'élaboration d'une représentation de Carthage comme une anti-culture³⁰.

L'historiographie moderne, trop longtemps dépendante des jugements de valeur des sources anciennes, a entamé, depuis un certain temps, un processus de révision critique de la tradition. On a ainsi souligné l'extrême diversité des contextes au sein desquels les sacrifices humains sont insérés : de jour ou de nuit ; en public ou en cachette, à intervalles réguliers ou à titre exceptionnel, avec des victimes brûlées ou égorgées, en présence de la famille ou sans elle, au détriment d'enfants ou de vieillards, voire même de prisonniers, autant d'incohérences qui trahissent une tradition disparate, volontiers répétitive et copieusement nourrie par l'imaginaire collectif anti-punique. À celle-ci fait toutefois encore écho la lecture que je qualifierais volontiers d'« évolutionniste » des cultes pratiqués aux tophet³¹. Sur la base du matériel archéologique et épigraphique, on a ainsi imaginé que les tophet auraient abrité, dans un premier temps, des sacrifices humains, puis, dans un second temps, des sacrifices humains et animaux, enfin uniquement des sacrifices de substitution. En renonçant progressivement à leurs usages ancestraux, abandonnés depuis longtemps par les Grecs et les Romains, les Carthaginois se seraient donc « civilisés ». Cette lecture est démentie par les documents. Les fouilles de Mozia, par exemple, indiquent clairement que les deux types de sacrifice coexistent, dans des proportions variables, qui ne correspondent nullement à une évolution linéaire, sous-tendue de considérations morales. Les historiens qui lisent la documentation dans ce sens sont tributaires des schémas hérités des Anciens, qui voyaient dans les sacrifices humains des formes d'attardement culturel et qui restèrent hermétiques à leur logique culturelle intrinsèque.

La vision manichéenne des bons Grecs (ou Romains) face aux Carthaginois cruels trouve sans doute aussi son origine dans le contexte de confrontation militaire entre Grecs et Puniques en Sicile, aux V^e, IV^e et III^e siècles av. J.-C. N'est-il pas significatif, à cet égard, que Plutarque nous informe du fait que le tyran Gélon de Syracuse, après sa victoire sur les Carthaginois à Himère, en 480 av. J.-C., leur imposa « d'inscrire dans les accords qu'ils renonceraient aussi à sacrifier leurs enfants à Cronos »³². Et l'on n'oubliera pas la scène apocalyptique décrite par Diodore³³, avec le sacrifice public de deux cents enfants carthaginois lors du siège de la ville par Agathoclès. Le sacrifice humain fonctionne donc, au même titre que le mythe de la *byrsa*, comme un marqueur identitaire négatif, un révélateur d'altérité, dans un contexte foncièrement propagandiste. Dans une telle configuration, est-il vraiment possible de mesurer l'impact sur les pratiques sacrificielles d'une éventuelle hellénisation de Carthage ? Ce que l'on perçoit, en fait, c'est

²⁹ Cicéron, *La République*, III, 9,15.

³⁰ Sur cette représentation, voir la très belle étude de Cusumano, 2005, pp. 823-828.

³¹ La synthèse la plus récente sur le sujet est Benichou-Safar, 2005.

³² Plutarque, *Apoph.* 175 A.

³³ Diodore de Sicile XX, 14.

surtout le travail de représentation idéologique de Carthage, de la part des Grecs et des Romains.

Face à de telles distorsions, il ne s'agit pas, pour les historiens, de réhabiliter les Carthaginois, mais plutôt de s'efforcer de comprendre leurs pratiques sacrificielles de l'intérieur, ce qui est malaisé en raison de l'état de la documentation. Faire des tophet, comme certains l'ont proposé³⁴, de simples nécropoles d'enfants, c'est, à mon sens, éluder une partie du problème et aplatir le dossier, comme si l'objectif était de « normaliser » la religion carthaginoise. Or, un examen approfondi de la documentation épigraphique, des données du terrain et de la personnalité (donc des fonctions) des grandes divinités phénico-puniques – Baal Hammon et Tanit en particulier – apporte des éléments utiles pour une compréhension plus fine de la religiosité qui s'exprime dans les tophet, axée sur des rites de fertilité et de reproduction, liée à la vie de la famille et adressée à des interlocuteurs divins ressentis comme des figures paternelle et maternelle, protecteurs de la descendance. L'hellénisation probable de Carthage peut avoir enrichi le répertoire iconographique des stèles ou enrichi la signification de tel ou tel acte rituel (la libation ?), mais fondamentalement, rien n'indique que les tophet aient été des îlots de sauvagerie.

6. L'introduction de Déméter et Korè

Serions-nous sur un terrain plus solide avec un événement qui semble davantage relever d'une hellénisation de Carthage, à savoir l'introduction du culte des *Cereres*. Déméter et Korè furent, en effet, selon le témoignage de Diodore de Sicile³⁵, officiellement adoptées en 396 av. J.C. par les Carthaginois, au départ de la Sicile, où ils avaient provoqué l'ire divine en pillant le temple syracusain des déesses, sous le commandement d'Himilcon. Diodore souligne le fait que les déesses n'avaient jusque là jamais fait l'objet d'un culte à Carthage et qu'on leur fit un accueil très officiel et très cérémonieux. Avec le maximum de solennité, on installa les déesses, c'est-à-dire leurs statues de culte, dans la métropole punique et l'on institua des sacrifices à la mode grecque (le terme ici utilisé est *ethos*). Pour le service quotidien des déesses, on fit appel aux Grecs les plus distingués parmi ceux qui résidaient à Carthage. Leurs fautes étant ainsi expiées, les Carthaginois purent reprendre le cours normal des choses, c'est-à-dire la guerre, en comptant sur le soutien renouvelé des dieux : « après quoi, poursuit en effet Diodore, ils construisirent des bateaux et firent des provisions pour la guerre ».

La dynamique des événements est déterminante pour bien évaluer l'événement, sans compter le fait que Diodore est, malgré tout, un témoin fort éloigné des événements et, de surcroît, sicilien. S'il est vrai que les multiples opérations militaires en Sicile mirent Carthage en contact avec des réalités culturelles et cultuelles grecques, ne fût-ce que par le biais des butins, notamment les statues de culte, et des prisonniers³⁶, il faut souligner le

³⁴ Gras, Rouillard, Teixidor, 1995.

³⁵ Diodore de Sicile XIV, 77, 4-5. L'étude classique sur le sujet est Xella, 1969, pp. 215-228. On y ajoutera Pena, 1996, pp. 39-55; Peri, 2003, pp. 145-154 et Campanella-Garbatì, sous presse. Je remercie chaleureusement Giuseppe Garbatì qui m'a permis de lire et de citer son article.

³⁶ Toujours utile : Hans, 1983.

fait que l'introduction des deux déesses ne relève pas d'une hellénisation, mais plutôt d'une *captatio benevolentiae* des déesses siciliennes afin de rétablir la correcte communication entre les hommes et les dieux, qui avait été troublée par le sacrilège syracusain. Cette démarche peut utilement être mise en parallèle avec celle que feront plus tard, en 217 av. J.-C., une fois encore dans un contexte de guerre contre Carthage, les Romains accueillant Vénus Erycine dans le *pomerium*, puis, en 205, Cybèle, la Grande Mère des dieux de Pessinonte³⁷. Dans ce dernier cas aussi, le règlement cultuel réservait à un prêtre et à une prêtresse d'origine phrygienne le service de la déesse de manière à ce qu'il soit accompli selon le *nomos* ancestral, donc régulier et efficace. Il était interdit aux Romains de sacrifier à Cybèle selon le rite anatolien. À Rome comme à Carthage, on intégrait de la sorte des divinités étrangères dans le panthéon national, qui plus est, dans le cas qui nous intéresse, pour réparer une faute. Doit-on dès lors s'étonner que les effets acculturatifs, dans un sens comme dans l'autre, semblent très limités³⁸ ? L'introduction de rites « à la mode grecque », dans le cas de Déméter et Korè, donna sans doute à voir une autre mécanique culturelle et introduisit des éléments de religiosité différente, mais sans que cela ait marqué ou transformé la religion punique de l'époque. On soulignera ainsi la position excentrique, sur la colline de Bordj Djedid, à proximité de la nécropole de Sainte-Monique, d'une *favissa* culturelle – cas du reste unique – contenant des centaines de *thymiateria* et quelques objets caractéristiques du culte de Déméter, comme le porcelet, la flamme ou l'épi de blé, le tout datant du III^e-II^e siècle av. J.-C.³⁹.

Parler d'hellénisation de Carthage à propos de l'introduction de Déméter et Korè semble donc abusif. On est essentiellement dans le registre de l'appropriation consciente et même stratégique, au niveau très officiel, des cultes publics, tandis que la dévotion personnelle reste très discrète. Partant, quel peut avoir été l'impact réel de cette nouveauté au niveau de la population carthaginoise ? A-t-elle suscité d'éventuelles phénomènes d'assimilation, voire de syncrétisme (avec Tanit, avec Astarté) ? Par la suite, on rencontre certes, dans les dépôts d'offrandes comme sur les stèles du tophet, des images démétriques, signe d'une certaine implantation dans la religiosité locale, mais on ne possède aucune dédicace explicitement adressée aux déesses. Seule une inscription punique⁴⁰ semble à coup sûr se référer à une prêtresse, au demeurant carthaginoise, « préposée à Korè », sans Déméter, pour des raisons que nous ignorons. Mais s'agit-il de la même déesse ? Ou d'un vernis grec recouvrant une déesse locale ? La même prudence s'impose au sujet de la mention de *Cereres graecae* parallèlement aux *Cereres punicae*, dans

³⁷ Cf., pour la mère des dieux, Borgeaud, 1996 et pour l'Érycine, Bonnet, 1996, pp. 115-119.

³⁸ Comme le soulignent bien Campanella-Garbati, sous presse.

³⁹ Pena, 1996, pp. 39-55.

⁴⁰ CIS I 5987 : HKHNT KRW'. Sur ce document, Février, 1957, pp. 364-369. Plus incertaine la mention dans KAI 70 (de provenance hypothétiquement carthaginoise) et très douteuse celle que Lipinski, 1995, p. 375, croit trouver dans l'anthroponyme *'bdkrr*. Je laisse de côté ici les inscriptions puniques KAI 83 et KAI 89, pour lesquelles un rapprochement avec Déméter et Korè a été proposé, mais qui nous entraînent trop loin des déesses siciliotes auxquelles se réfère Diodore. Cf., sur ces deux textes, Ribichini, 1995, pp. 14-16 et Amadasi Guzzo, 2003, pp. 25-31.

les textes d'époque romaine⁴¹. Les premières ne renvoient, en effet, guère à l'épisode siciliote qui a retenu notre attention jusqu'ici, mais à une hellénisation plus récente de l'Afrique du Nord qui s'est effectuée par le biais de l'Égypte lagide et qui a été relayée par Rome. Quant aux secondes, comment pénétrer leur identité, de toute évidence hybride par le nom même qu'elles portent ? Il me semble impossible de préciser et de cerner la part de religiosité grecque (en rapport avec la céréaliculture ? en rapport avec les mystères d'Eleusis ?) que recelait une telle appellation et ce d'autant que c'est bien l'ethnique *punicae* qui sert à les distinguer des autres *Cereres*⁴².

Au départ d'un événement si singulier, est-il dès lors légitime de parler de réforme religieuse qui aurait fait suite à la défaite d'Himilcon en Sicile et à son suicide⁴³ ? Certes, la mort d'Himilcon met un terme à la puissante dynastie des Magonides qui avait dominé la scène politique et militaire au V^e siècle. Nos témoignages évoquent la mise en place d'une commission de cent magistrats, au début du IV^e siècle, destinée à réformer l'État carthaginois. Est-on en droit de traduire cette délicate phase de transition en termes de fermeture ou d'ouverture à l'hellénisme, spécialement siciliote ? On frise là la surinterprétation, car l'introduction des *Cereres* répond à une logique davantage religieuse que politique, puisqu'il s'agit de laver une souillure. D'autre part, l'accueil de l'Érycine à Rome ou de la pierre noire de Pessinonte ne traduisent pas *ipso facto* une « sicilisation » ou une « anatolisation » de Rome, mais plutôt le souci de mettre le religieux au service du politique, ce qui est la règle dans les polythéismes antiques. La culture grecque n'est pas valorisée en tant que telle, mais dans la mesure où elle sert le destin de Carthage.

Une lecture « sotériologique » de l'adoption des déesses grecques à Carthage est-elle autorisée, en rapport avec la mise en place d'un nouveau cadre institutionnel, donc en écho à une sorte de rupture historique et culturelle ? Certes, les déesses d'Eleusis véhiculent dans le monde grec une idéologie eschatologique et mystérieuse⁴⁴, mais rien n'indique qu'elles furent sollicitées dans ce sens par les Carthaginois. Au départ, il s'agit seulement de réparer une faute, un sacrilège, en les accueillant à Carthage. Les vénérer selon « le mode grec » ne signifie pas nécessairement adopter les mystères et les initiations, car le culte de Déméter et Korè, comme aucun autre d'ailleurs, n'est pas exclusivement un culte à mystères⁴⁵. Imaginer, comme l'ont fait certains, dans une perspective une fois de plus évolutionniste et hellénocentrique, que la religion punique traditionnelle aurait été « insuffisante », incapable en somme de répondre à certains besoins individuels, en rapport avec le salut de l'âme, est une *petitio principii*. Du reste, les travaux de W. Burkert sur les religions à mystères ont suffisamment montré qu'elles ne constituent nullement une réalité culturelle *sui generis* et que la dimension sotériologique n'est ni centrale, ni univoque. La religion punique n'est donc pas plus « primitive », ni moins « spirituelle »

⁴¹ Cf. notamment Gascou, 1987, pp. 95-128.

⁴² Je constate avec plaisir une même prudence dans l'évaluation chez Campanella-Garbati, sous presse.

⁴³ Le classique sur ce sujet est Maurin, 1962 ; voir aussi les synthèses mentionnées à la note 6 et Sanders, 1988.

⁴⁴ Sfameni, 1986 ; Scarpi 2002.

⁴⁵ Burkert, 1987.

que la religion grecque. Le recours aux déesses grecques ne répond donc pas au besoin d'introduire une dimension nouvelle et inconnue, pour « rinsanguare » la « decadente sacralità del proprio pantheon tradizionale »⁴⁶.

Une lecture plus satisfaisante, car davantage attentive à la dimension idéologique des *sacra peregrina*, reviendrait à supposer que le recours aux déesses grecques, maîtresses du sol et de la céréaliculture, ait put apparaître, aux yeux des dirigeants puniques du début du IV^e siècle av. J.-C., comme un outillage de légitimation politique utile. Carthage s'efforçait alors, non sans difficulté, d'asseoir son contrôle territorial sur la proche Sicile et sur l'arrière-pays africain. Adopter, à Carthage, Déméter et Korè depuis la Sicile, les vénérer, dans la capitale punique, dans les mêmes formes qu'en terre trinacrienne, pouvait sans doute contribuer à renforcer l'idée d'une unité politico-territoriale et culturelle au sens large⁴⁷. L'hellénisation ne serait donc nullement un processus acculturatif venu d'en haut, imposant aux Carthaginois une culture supérieure, mais plutôt un choix sélectif opéré par les Carthaginois eux-mêmes afin d'enrichir et d'enraciner leur propre domination.

7. Conclusions

L'objectif de cette étude n'est évidemment pas de nier une certaine perméabilité de Carthage à la culture grecque, notamment dans le domaine religieux, mais de souligner la difficulté que nous avons, étant donné l'état de la documentation, de percevoir l'évolution interne de la religiosité punique. D'une part, on se heurte au manque de sources « théologiques » locales ; d'autre part, on est fortement tributaire des stéréotypes véhiculés par les sources classiques et souvent répercutés par la littérature scientifique moderne. On éprouve, enfin, des difficultés face au complexe inextricable de religieux et de politique qui caractérise les sociétés antiques. Dans ces conditions, le travail de l'historien de ces phénomènes consiste, en priorité, à cerner les contextes spécifiques de chaque « indice » : toute approche monolithique ou dogmatique est à bannir. Le concept d'« hellénisation », tel qu'on l'entend traditionnellement, s'avère souvent inadéquat et apparaît comme une généralisation décidément peu opératoire.

Cela dit, il n'est pas douteux que la vie religieuse de Carthage a connu des évolutions et que celles-ci, du fait de l'extrême ouverture culturelle dont il a été question au début, sont sans doute en partie redevables au contact avec le monde grec de Sicile. Mesurer l'impact et les effets de celui-ci reste très malaisé. À la même époque, en Phénicie, soumise pour le coup à une hellénisation intense depuis le dernier tiers du IV^e siècle, suite à la conquête d'Alexandre et à la création des monarchies hellénistiques⁴⁸, les usages ancestraux résistent relativement bien, les divinités poliades aussi, comme en témoignent les dédicaces en phénicien d'Oumm el-Amed, près de Tyr⁴⁹. Ici aussi, l'hellénisation, dans

⁴⁶ L'expression est tirée de Xella, 1969, pp. 215-228.

⁴⁷ Pour un parallèle très significatif avec la Sardaigne et la diffusion au niveau populaire, parmi les populations agricoles, de la vénération de Déméter, cf. Garbati, 2003, pp. 127-143, Garbati, 2004, pp. 147-158.

⁴⁸ Cf. la synthèse de Sartre, 2003.

⁴⁹ Tableau d'ensemble dans Baslez - Briquel Chatonnet, 2003, pp. 197-212.

le sens d'un choix actif de la part des Phéniciens de s'acculturer, procède d'une logique essentiellement pragmatique : s'intégrer, se faire connaître et reconnaître, s'élever dans la hiérarchie sociale. Comme partout dans le bassin méditerranéen, les cultes à connotations thérapeutiques connaissent un succès croissant en Phénicie comme dans le monde punique⁵⁰. L'on ne s'étonnera donc pas de voir, à Carthage, Eshmun, assimilé à Asclépios, assumer un rôle de premier plan, de même que l'imagerie héracléenne, par exemple sur les rasoirs funéraires carthagois, recouvre Melqart⁵¹. Cette évolution participe en fait d'une *koinè* méditerranéenne à laquelle Carthage n'échappe pas, mais qui n'empêche pas le tophet, dans le même laps de temps, de fonctionner à plein rendement, avec ses dépositions, ses stèles et ses dédicaces puniques à Tanit et Baal Hammon.

Pour progresser ultérieurement dans notre perception de ces phénomènes, il faudrait sans doute entamer une réflexion sur les concepts d'identité culturelle et d'*ethnicity* qui ont donné des résultats notoires dans le laboratoire multiethnique de l'Égypte ptolémaïque⁵², c'est-à-dire s'interroger sur l'auto-conscience, la représentation de soi et des autres, l'horizon d'attente des élites locales par rapport à une culture aussi prestigieuse que la culture grecque. Bref, sortir du carcan conceptuel de l'hellénisation et, armé de la réflexion des anthropologues et des sociologues, réfléchir sur les mécanismes complexes, les flux et les reflux des transferts culturels. De ce point de vue, le terrain carthagois est à la fois un des plus intéressants, mais aussi un des plus impraticables en raison de la parcimonie documentaire.

Bibliographie

- AMADASI GUZZO, M.G., 2003, Appunti sulla « tabella devotiois » KAI 89 da Cartagine, *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico*, 20, pp. 25-31.
- AUBET, M.E., 2003, *The Phoenicians and the West. Politics, Colonies and Trade*, Oxford (1^e éd. 1993).
- BASLEZ, M.-F., 2000, Carthagois dans les inscriptions de Délos : problèmes d'identification, dans *Actas del IV congreso internacional de estudios fenicios y púnicos, Cádiz, 2 al 6 de Octubre de 1995*, Cadix, pp. 197-203.
- BASLEZ, M.-F., BRIQUEL-CHATONNET, F., 2003, Les Phéniciens dans les royaumes hellénistiques d'Orient (323-55), dans M.-Th. Le Dinahet, éd., *L'Orient méditerranéen de la mort d'Alexandre au I^{er} siècle avant notre ère*, Nantes, pp. 197-212.
- BENICHOUSAFAR, H., 2005, *Le tophet de Salammbô à Carthage. Essai de reconstitution*, Rome.
- BILDE, P. *et alii* (éd.), 1992, *Ethnicity in Hellenistic Egypt*, Aarhus.
- BONNET, C., 1988, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, Namur-Louvain.
- BONNET, C., 1996, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Rome.

⁵⁰ Pour la Sardaigne, voir Garbati, 2003b, pp. 129-144.

⁵¹ Bonnet, 1988, pp. 182-184.

⁵² Voir notamment Bilde *et alii* (éd.), 1992.

- BONNET, C., 2005, Carthage, l'« autre nation » dans l'historiographie ancienne et moderne, *Anabases* 1, pp. 139-160.
- BONNET, C., KRINGS, V., sous presse, *L'histoire*, dans J.A. Zamora - J.P. Vita (éd.), *Nuevas perspectivas en la investigacion fenicia y punica*, Barcelone-Saragosse.
- BORGEAUD, P., 1996, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris.
- BRIANT, P., 1998, Colonizzazione ellenistica e popolazioni del Vicino Oriente : dinamiche sociali e politiche di acculturazione, dans S. Settis, éd., *I Greci*, II, 3, Turin, pp. 319-333.
- BURKERT, W., 1987, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge Mass. - Londres (trad. fr. 1992, 2^e éd. 2003).
- CAGNETTA, M., 1990, *Antichità classiche nell'enciclopedia italiana*, Rome-Bari.
- CAMPANELLA, L., GARBATI, G., sous presse, Nuovi bruciaprofumi a testa femminile da Sulcis (Sardegna). Aspetti archeologici e storico-religiosi, *Daidalos*.
- CASEVITZ, M., 1985, *Le vocabulaire de la colonisation en grec ancien*, Paris.
- CHANDEZON, C., KRINGS, V., 2001, À propos des Carthaginois en Égée (IV^e-II^e siècle av. J.-C.), dans C. Hamdoune (éd.), *Ubique amici. Mélanges offerts à Jean-Marie Lassère*, Montpellier, pp. 35-53.
- CUSUMANO, N., 1994, *Una terra splendida e facile da possedere. I Greci e la Sicilia*, Rome.
- CUSUMANO, N., 2005, Il massacro dei Selinunti nel 409 : alcune osservazioni, in A. Spanò Giammellaro (éd.), *Atti del V Congresso internazionale di studi fenici e punici*, II, Palerme, pp. 823-828.
- DE SANCTIS, G., 1904-1905, La guerra e la pace nell'antichità, *Annuario della Reale Università di Torino*, pp. 14-37.
- DE SANCTIS, G., 1964, *Storia dei Romani* IV, 3, Rome.
- DETIENNE, M., 1998, *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, Paris.
- DURAND, J.-L., 1986, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne, essai d'anthropologie religieuse*, Paris-Rome.
- FANTAR, M.H., 1993, *Carthage. Approche d'une civilisation*, 2 tomes, Paris.
- FÉVRIER, J.G., 1957, La Korè punique, dans *Mélanges bibliques en l'honneur d'A. Robert*, Paris, pp. 363-369.
- GARBATI, G., 2003, Sul culto di Demetra nella Sardegna punica, dans G. Regalzi (éd.), *Mutuare, interpretare, tradurre : storie di culture a confronto*. Atti del 2^o Incontro «Orientalisti» (Roma, 11-13/12/2002), Rome, pp. 127-143.
- GARBATI, G., 2003b, Religione ufficiale e devozione popolare nella Sardegna di età cartaginese : note sulle interferenze punico-nuragiche, *Mythos* 11, p. 129-144.
- GARBATI, G., 2004, Ex voto anatomici e « devoti sofferenti » : osservazioni sui culti di guarigione nella Sardegna di età ellenistica, *Daidalos*, 6, pp. 147-158.
- GASCOU, J., 1987, Les *sacerdotes Cererum* de Carthage, *AntAfr* 23, pp. 95-128.
- GONZÁLEZ WAGNER C., RUIZ L. (éd.), 2002, *El Molk como concepto del sacrificio púnico hebreo y el final del dios Moloch*, Madrid.
- GRAS, M., ROUILLARD, P., TEIXIDOR, J., 1995, *L'univers phénicien*, Paris (1^e éd. 1989).
- GSELL, S., 1913-1928, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, Paris.
- HANS, L.-M., 1983, *Karthago und Sizilien*, Hildesheim - Zurich - New York.

- HARTOG, F., 2001, *Le miroir d'Hérodote*, Paris (1^e éd. 1980).
- HUSS, W., 1990, *Geschichte der Karthager*, Munich.
- KRINGS, V. (éd.), 1995a, *La civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche*, Leiden-New York-Cologne.
- KRINGS, V., 1995b, *La littérature phénicienne et punique*, dans V. Krings, 1995a, pp. 31-38.
- KRINGS, V., 1998, *Carthage et les Grecs. c. 580-480 av. J.-C. Textes et histoire*, Leiden-New York-Cologne.
- LANCEL, S., 1992, *Carthage*, Paris.
- LIPINSKI, E., 1995, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Leuven.
- MAURIN, L., 1962, Himilcon le Magonide, *Semitica*, 12, pp. 5-43.
- PASA, B., 2005, *De l'hellénisation à la romanisation : Grecs et Italiens en Afrique du Nord, des Guerres puniques à la mort de Ptolémée*, mémoire de D.E.A. « Sciences de l'Antiquité », sous la dir. de J. Alexandropoulos, Université de Toulouse II-Le Mirail.
- PENA, M.J., 1996, El culto de Demeter y Core en Cartago. Aspectos iconograficos, *Faentia* 18, pp. 39-55.
- PERI, C., 2003, Demetra e Core nella religione punica, dans G. Regalzi (éd.), *Mutuare, interpretare, tradurre : storie di culture a confronto*. Atti del 2^o Incontro « Orientalisti » (Roma, 11-13/12/2002), Rome, pp. 145-154.
- PICARD, C., 1982-83, Déméter et Korè à Carthage. Problèmes d'iconographie, *Kokalos* 28-29, pp. 187-194.
- PICCALUGA, G., 1987, *Fondare Roma, domare Cartagine*, dans *Atti del primo Congresso internazionale di studi fenici e punici*, t. I, pp. 409-424.
- RIBICHINI, S., 1987, *Il tofet e il sacrificio dei fanciulli*, Sassari.
- RIBICHINI, S., 1995, Flebili dee fenicie, dans *Rivista di studi fenici*, 23, pp. 3-35.
- SAID, E., 1980, *L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Paris, 2^e éd. 1997 (éd. originale anglaise 1978).
- SANDERS, L.J., 1988, Punic Politics in the Fifth Century B.C., *Historia*, 37, pp. 72-89.
- SARTRE, M., 2003, *D'Alexandrie à Zénobie. Histoire du Levant antique, IV^e siècle av. J.-C. - III^e siècle ap. J.-C.*, Paris (1^e éd. 2001).
- SCARPI, P., 2002, *Le religioni dei misteri*, I, *Eleusi, dionisismo, orfismo*, Milan.
- SCHEID, J., SVENBRO, J., 1985, Byrsa. La ruse d'Élissa et la fondation de Carthage, *Annales ESC*, 40, pp. 328-342.
- SFAMENI, G., 1986, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Rome.
- SZNYCER, M., 1981, Phéniciens et Puniques. Leurs religions, dans Y. Bonnefoy (éd.), *Dictionnaire des mythologies*, Paris, pp. 250-256.
- WAGNER, G.C., 1986, Critical Remarks Concerning a Hellenization of Carthage, *Reppal* 2, pp. 357-375.
- WILL, E., 1985, Pour une « anthropologie coloniale » du monde hellénistique, dans J.W. Eadie - J. Ober (éd.), *The Craft of the Ancient Historian. Essays in Honour of Chester G. Starr*, Lanham-Londres, pp. 273-301 (réimpr. dans Ed. Will, *Historia graeco-hellenistica. Choix d'écrits 1953-1993*, Paris, 1998, pp. 773-794).
- XELLA, P., 1969, Sull'introduzione del culto di Demetra e Kore a Cartagine, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 40, pp. 215-228.