



HAL
open science

Entre territoires, identités et cultes : la mémoire culturelle au prisme du tophet

Corinne Bonnet

► **To cite this version:**

Corinne Bonnet. Entre territoires, identités et cultes : la mémoire culturelle au prisme du tophet. Identités et territoires dans le Maghreb antique, Nov 2013, Tunis, Tunisie. pp.141-161. <hal-02073317>

HAL Id: hal-02073317

<https://hal.science/hal-02073317v1>

Submitted on 26 Mar 2019

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.



HAL Authorization

Université de Tunis
Faculté des Sciences Humaines et Sociales
Laboratoire de recherche
Histoire des Économies et des Sociétés méditerranéennes

Colloque international

Identités et territoires dans le Maghreb antique

Actes du colloque international organisé à Tunis

29-30 novembre 2013

Textes réunis par

Thouraya Belkahia

Lamia Ben Abid

Maya Gharbi

Tunis 2016

Sommaire

Avant-propos	7
Michel Christol Les vicissitudes de l'organisation provinciale des Romains en Afrique au lendemain de l'annexion du royaume de Numidie en 46 av. J.-C.....	9
Ali Cherif <i>TAPPHVGABA I.</i> Nouvelles données sur une cité méconnue de la région de Bou Arada (Tunisie) : la <i>ciuitas Tapphugabensis</i> - Henchir Sidi Abd en-Nour.....	27
Mohamed Ben Abbas La localisation de la Patria Vitensis, la cité de Victor de Vita.Le patrimoine colonial au Maghreb.....	51
Mohamed Grira D'Hérodote à al-Bakri : Essai d'identification d'un canton des Mecales / Maghila dans «les Hautes Steppes (Tunisie du Centre- ouest)».....	63
Najoua Chebbi Essai d'identification d'une tribu de la Tripolitaine occidentale : Auseses / Touazines du V ^e siècle av. J.-C. jusqu'à l'époque contemporaine.....	81
Maya Gharbi-Bellagi Le Cap Bon à l'époque punique : à propos de nouvelles découvertes dans la zone de Hr. Ennawallet - Hr. El-Mangoub (Oued Bou Dokhane).....	93

Moufida Boussetta

La montagne, marqueur de paysage et repère dans l'arpentage romain d'Afrique (Le territoire des Nybgenii comme exemple)..... 113

Leila Ladjimi Sebaï

Le mythe d'Elissa Didon et de la fondation de Carthage, revu et corrigé par Virgile..... 129

Corinne Bonnet

Entre territoires, identités et cultes : la mémoire culturelle au prisme du tophet..... 141

Ridha Kaabia

La grotte Ez Zemma un lieu de culte extraurbain marqueur des propriétés des *Phuenses* en *Cirtéenne* (Numidie)..... 163

Lamia Ben Abid

Les vieilles divinités italiques en Afrique du Nord : figures d'identité romaine..... 189

Thouraya Belkahia

Le peuplement de la colonia *Flavia Augusta Emerita Ammaedara* : quelles identités ?..... 213

Lotfi Naddari

Encore un propriétaire foncier de rang sénatorial en Tunisie centrale : *Valerius Pudens Marsillianus*..... 231

Entre territoires, identités et cultes : la mémoire culturelle au prisme du tophet

Corinne Bonnet

Le lien entre pratiques culturelles et constructions identitaires relève de l'évidence pour tous les théâtres de l'histoire méditerranéenne, Carthage comprise¹. Le recours au pluriel tant pour les territoires que les identités s'impose, tout d'abord, en raison du paramètre temporel qui reconfigure inlassablement les uns et les autres ; mais il rappelle aussi utilement que le Maghreb antique a été une terre d'accueil dans laquelle aboutirent plusieurs diasporas ou phénomènes de mobilité qui affectèrent les espaces, les frontières et leur perception. En adoptant Carthage comme terrain d'investigation, on se place d'emblée dans une perspective dynamique qui englobe le temps long et qui se dilate à l'échelle de la Méditerranée. Dans les pages qui suivent, on prêtera attention au tophet en tant que lieu de culte qui entretient une relation forte avec la question du territoire et des identités². On laissera donc de côté les débats sur le sacrifice humain qui prend, à mes yeux, trop de place dans l'appréhension de la vie culturelle de Carthage ; du reste, les récentes prises de position qui prétendent mettre un point final à cette question là où la documentation est objectivement sujette à *interprétation* sont loin d'avoir convaincu l'ensemble de la communauté³. Le débat sur les sacrifices humains à Carthage reste donc ouvert, mais il demeurera en marge de la présente étude.

Avant d'aborder à Carthage, prenons un peu de recul et repartons d'un célèbre texte grec qui enrichira utilement notre questionnement. Une telle démarche n'a rien d'exceptionnel dans le domaine phénicien et punique ; d'une part, l'absence de littérature primaire pèse lourdement sur les enquêtes, mais, d'autre part, la nécessité de valoriser les témoignages

¹ Voir par exemple, pour une réflexion méthodologique sur les interprétations identitaires des données archéologiques, en contexte culturel notamment, Boissinot (P.), *L'archéologie*, 2011 ; pour une réflexion sur le monde grec, Luce (J.-M.), *Identités ethniques dans le monde grec antique*, 2007.

² Pour une première approche de cette question, Bonnet (C.), *On Gods and Earth*, 2011, p. 373-387 ; Ead., *De Carthage à Salvador de Bahia*, 2011, p. 469-485.

³ Voir Xella (P.) et alii, *Phoenician Bones*, 2013, p. 1197-1207, pour un état de la question récent et une prise de position qui se voudrait définitive.

extérieurs apporte souvent un surcroît de problématisation et d'intelligibilité. Le détour par la Grèce sert en somme à instruire le dossier et à nourrir la réflexion. Au début du livre VI de son récit de la Guerre du Péloponnèse, Thucydide s'arrête assez longuement sur l'archéologie du peuplement de la Sicile⁴. Il s'agit pour lui, arrivé en l'an 415 du conflit, d'expliquer pourquoi, contre l'avis de Nicias, au terme d'un débat à l'Assemblée dont l'historien restitue les temps forts, la campagne, lancée par Alcibiade, s'est terminée par un désastre ruineux pour Athènes. Aux yeux de Thucydide, qui lui reconnaît pourtant des qualités politiques et militaires, Alcibiade, animé par la passion du pouvoir et du commandement, a fondamentalement servi son ambition personnelle et attisé les passions, là où la chose politique requiert réflexion et analyse, sang-froid et honnêteté⁵. C'est du reste le sens même de son entreprise d'historien, analyste des rapports de force et des dynamiques qui en découlent, soucieux de léguer, pour ces raisons, un *ktèma es aei*.

En Sicile, nous apprend Thucydide, si l'on laisse de côté les populations dont parlent les poètes, Lestrygons et Cyclopes en tête, sortis tout droits de l'imagination des poètes (*in primis* Homère), ce sont les Phéniciens qui s'établirent en premier sur les côtes et dans les îlots, avant que ne débarquent, par vagues successives et consistantes, les Grecs de diverses provenances, qui firent refluer les Phéniciens vers le secteur occidental de l'île. C'est alors que Thucydide (VI, 3, 1) précise :

« Les premiers parmi les Grecs qui abordèrent dans l'île furent des Chalcidiens d'Eubée qui, sous la conduite de leur œciste Thouclès, s'installèrent à Naxos. Ils érigèrent en l'honneur d'Apollon Archégète un autel, qui se dresse maintenant en dehors de la ville. C'est là que les théores célèbrent leur premier sacrifice, au moment de quitter la Sicile ».

Ἑλλήνων δὲ πρῶτοι Χαλκιδίης ἐξ Εὐβοίας πλεύσαντες μετὰ Θουκλέους οἰκιστοῦ Νάξου ὄκισαν, καὶ Ἀπόλλωνος Ἀρχηγέτου βωμὸν ὅστις νῦν ἔξω τῆς πόλεως ἐστὶν ἰδρῦσαντο, ἐφ' ᾧ, ὅταν ἐκ Σικελίας θεωροὶ πλέωσι, πρῶτον.

Ce court passage a fait couler beaucoup d'encre. Irad Malkin, en particulier, en a fait la pierre de touche d'une lecture en réseau de la présence grecque en Sicile⁶. Selon lui, en effet, l'autel d'Apollon archégète,

⁴ Thucydide VI, 1-6. Sur ce texte voir Bonnet (C.), *Appréhender les Phéniciens en Sicile*, 2009, p. 27-40 (avec toute la bibliographie antérieure). Voir aussi Bondi (S. F.), *Tucidide e i Fenici*, 2012, p. 57-66.

⁵ Cf. Thucydide VI, 15.

⁶ Malkin (I.), *A Small Greek World*, 2011, p. 97-117. Voir déjà *Id.*, *Apollo archegetes*,

le dieu « fondateur » qui guide et accompagne les colons, bien qu'érigé par les Chalcidiens, aurait été un point de ralliement de la « tribu » grecque établie en Sicile. Dans la construction d'une identité « sicéliote », c'est-à-dire grecque de Sicile, une identité capable de fédérer des groupes de provenances très variées, l'espace extra-urbain, donc en quelque sorte neutre, de l'autel d'Apollon aurait joué un rôle crucial. Point d'arrivée dans l'île et point de départ pour faire retour vers la mère-patrie grecque dans le cadre des théories se rendant à Delphes ou Olympie, aux grandes panégyries panhelléniques, ce lieu de culte aurait contribué à structurer le réseau diasporique minutieusement décrit par Thucydide.

Comme le note Malkin, Thucydide parle en effet des « premiers Grecs » par référence à une communauté ethnique déclinée en une série d'apports régionaux. Celle-ci cohabite, sur l'île, avec d'autres *ethnè* présentes avant la colonisation grecque : Sicanes, Sicules, Élymes, et Phéniciens. Dans un contexte de compétition territoriale, la fonction de l'autel d'Apollon, dieu cher aux Eubéens, mais surtout dieu archégète et colonisateur, largement panhellénique, à Delphes et Délos⁷, est assurément de marquer l'espace, de sacrifier le lieu du premier contact avec cette nouvelle terre. Le vocabulaire même de Thucydide, *prôtoi*, *prôton*, et l'épiclèse du dieu, *archégètès*, évoquent un climat de concurrence à la primauté, source de prestige et de légitimité. La situation extra-urbaine de l'autel à forte valeur mémorielle et le fait que les ambassadeurs sacrés, les théores, accomplissent là un sacrifice propitiatoire avant de quitter la Sicile pour rejoindre la Grèce de leurs ancêtres, donnent à penser qu'il était situé près du rivage, lieu de conjonction entre la mer et la terre, entre le passé et le futur, entre les racines et le bourgeonnement qu'incarne la diaspora. Le texte ne dit pas si l'autel est le fruit d'un « clonage » rituel, par le procédé de l'*aphidryma*, qui consiste à emmener dans l'*apoikia* une relique sacrée et à en faire le noyau d'une réplique culturelle, mais il n'est pas interdit de le penser.

Dans l'hypothèse de Malkin, que nous suivons volontiers, cet autel représenterait l'*omphalos* d'un réseau grec sicéliote qui reliait l'île à la Grèce par le biais des grandes fêtes panhelléniques auxquelles on envoyait des délégations, question d'entretenir le lien avec la terre des origines et de faire vivre le sentiment d'appartenance à la communauté grecque⁸. Indépendamment du fait que cet autel n'a pas été retrouvé, ce qui est

1986, p. 61-74.

⁷ Voir, par exemple, le culte d'Apollon à Érétrie : Verdan (S.), *The Sanctuary of Apollo*, 2013. Sur l'Apollon colonisateur, Detienne (M.), *Apollon*, 2009. Sur la nature de cet Apollon archégète, voir Brugnone (A.), *Annotazioni sull'Apollon*, 1979, p. 279-291.

⁸ La thèse de Malkin est que cette communauté grecque se forge dans la diaspora même, par le biais des mobilités en Méditerranée.

éclairant, dans cet exemple, c'est le lien fort et perdurant qui se noue entre l'horizon d'origine et la colonie par le biais des dieux et du culte, avec pour enjeu à la fois l'emprise territoriale et la gestion des identités (avec des jeux d'échelle entre le local, le régional et le panhellénique). Ce lien est inscrit dans l'espace par le biais d'un autel ; il marque le paysage au sein duquel il exprime la mémoire de la colonisation. Lu à travers ce témoignage bref mais dense, comme c'est souvent le propre de Thucydide, le phénomène diasporique se complexifie : il n'est plus seulement un tracé linéaire qui de la métropole conduit à la colonie, mais il prend effectivement l'aspect d'un réseau, qui engage simultanément plusieurs échelles spatio-temporelles.

Peut-on à présent revenir vers Carthage, dotés de ces «munitions» et s'interroger sur la triangulation territoires-identités-cultes ? On aura compris que l'hypothèse envisagée est que, *mutatis mutandis*, le tophet serait à Carthage ce que l'autel d'Apollon est aux Grecs de Sicile. Dans le témoignage de Thucydide, plusieurs éléments favorisent d'ailleurs une passerelle avec Carthage. En premier lieu, il y a l'archégète. On se souviendra en effet que, dans la double inscription bilingue de Malte qui permit à l'abbé Barthélémy de déchiffrer le phénicien en 1758, et qui est actuellement conservée au Louvre, Melqart Baal de Tyr (*B'l Šr*) en phénicien est rendu dans la partie grecque par Héraclès archégète⁹. L'épiclese renvoie aux fonctions de dieu tutélaire de Melqart, Baal de Tyr qui, selon les mythes conservés tardivement chez Philon de Byblos (à travers Eusèbe de Césarée) et chez Nonnos de Panopolis, aurait stabilisé les îles flottantes et permis aux hommes de s'y établir¹⁰. Le substantif «archè» évoque donc à la fois le début, le commencement, l'origine et le socle, les «fondations» de Tyr, métropole de Carthage. L'archégète est dès lors celui qui enracine et porte, celui qui initie et consolide. La même qualification d'archégète, et de «bienfaiteur de l'humanité», apparaît, pour Héraclès-Melqart, dans l'inscription relative à la corporation des Héracléistes de Tyr, établis à Délos, qui obtiennent des autorités athéniennes la concession d'un terrain pour vénérer leur dieu ancestral¹¹. Dans cet autre contexte diasporique, autour de 150 av. J.-C., la référence

⁹ CIS I, 122-122bis ; KAI 47 ; voir en dernier lieu Amadasi Guzzo (M. G.) – Rossi-Gnani (M. P.), *Le iscrizioni bilingui*, 2003, p. 5-28. Voir aussi Gubel (E.) et alii, *Art phénicien*, 2002, p. 158, n°178.

¹⁰ Nonnos, *Dionysiaques*, XL, 465-500 ; Eusèbe, *Praep. ev.*, I, 10, 10-11. Sur ces textes, Chuvin (P.), *Mythologie et géographie dionysiaques*, 1991, p. 224-254 ; Bonnet (C.), *Melqart in Occidente*, 2005, p. 17-28 ; EAD., 'Criez plus fort', 2008, p. 11-23 ; Ead., *L'identité religieuse des Phéniciens*, 2009 bis, p. 295-308.

¹¹ *Id.* 1519. Le texte est gravé sur une stèle de marbre avec fronton conservée au Musée du Louvre (1,029 x 0,37 m). Cf. Durrbach (F.), *Choix d'inscriptions*, 1921, n° 85. Sur ce texte et sa portée identitaire, cf. Bonnet (C.), *Les enfants de Cadmos*, 2014.

au socle cultuel des origines sert à la fois à entretenir, loin de la patrie et dans le culte, une identité tyrienne et à légitimer les requêtes de cette communauté diasporique aux yeux des Grecs qui avaient leurs propres archégètes et dieux ancestraux. Paradoxalement, donc, plus on bouge et plus on semble soucieux de s'ancrer dans un terreau originel. Ce paradoxe est bien connu et étudié par les historiens, les ethnologues, les sociologues et les anthropologues¹². L'éloignement conduit à «mythiser» les origines et à inventer des stratégies symboliquement fortes pour entretenir les liens avec la matrice d'origine. Les cultes constituent un élément déterminant de ces stratégies visant à réaffirmer régulièrement l'appartenance à une communauté pourtant dilatée dans l'espace¹³.

Abordons à présent le rivage carthaginois. *Vrbs antiqua fuit, Tyri itenuere coloni, Karthago*¹⁴, chante Virgile dans les premiers vers de l'*Énéide*. «Jadis il y eut une ville antique, une colonie tyrienne, Carthage», *diues opum studiisque asperrima belli*, «riche en biens et ville de culture, passionnément âpre à la guerre». Virgile confie ensuite à Junon l'annonce de son destin : *hoc regnumdeagentibus esse, si qua fatasinant*, «celle-ci, si les destins y consentent, règnera sur les nations». Virgile écrit ces vers alors que Carthage est avant tout, pour les Romains, le souvenir d'un combat glorieux contre une ennemie tenace, une puissance redoutable. Or, c'est précisément son enracinement territorial sur le continent africain, avec d'amples ramifications en Méditerranée centrale et occidentale, qui alarma les Romains. Tentons, en empruntant la démarche de Thucydide s'interrogeant sur l'archéologie ethnique de la Sicile, de sonder la mémoire, nécessairement grecque et romaine, de l'implantation de Carthage. Notre point d'observation se situera délibérément là où territoires, identités et cultes se croisent. Un épisode de l'histoire de Carthage et un autre de l'histoire de Tyr semblent aisément entrer en résonance avec le passage de Thucydide concernant la fondation de l'autel d'Apollon sur le rivage naxien et l'envoi de théores afin de recomposer, le temps des fêtes religieuses, la communauté dispersée.

Nous commencerons par Carthage et un passage, extrêmement sollicité, de Diodore de Sicile, qui composa son impressionnante *Bibliothèque historique* au I^{er} siècle av. J.-C. En raison de son origine, il prête aux événements touchant Carthage et son empire une attention toute particulière, sans concession¹⁵. Lorsqu'il relate les guerres qui, dans

¹² Voir, par exemple, pour l'époque moderne, Muchnik (N.), 'S'attacher à des pierres', 2011, p. 481-512.

¹³ Cf. les considérations pénétrantes de Smith (J. Z.), *Mapis not territory*, 1978, en particulier la contribution intitulée « Earth and Gods », p. 104-128.

¹⁴ Virgile, *Énéide* I, 12-17.

¹⁵ Sur Diodore, on consultera Ambaglio (D.), *La Biblioteca Storica di Diodoro Siculo*,

son île natale, opposèrent Grecs et Carthaginois, dès le V^e siècle, il ne manque jamais une occasion de décrire les Puniques comme des pillards impies, sans foi ni loi. À Agrigente et Géla, en particulier, il les donne à voir profanant tombes et sanctuaires, sans respect ni pour les dieux ni pour les hommes¹⁶. Un tel comportement ne les empêche cependant pas de se montrer soucieux d'envoyer à leur métropole tyrienne une part du butin, destinée tout spécialement au Baal de Tyr. Une telle pratique sert à alimenter le cordon ombilical entre métropole et colonie, sous les auspices des dieux¹⁷, comme si un seul territoire et une même identité leur appartenaient en partage. Pourtant, avec le temps et la montée en puissance de Carthage, les liens finirent par se distendre. Diodore raconte que, lors du siège de Carthage par Agathoclès, en 310 av. J.-C., les habitants pris de panique face à la menace syracusaine, procédèrent à une sorte d'examen de conscience et en conclurent qu'ils avaient négligé les dieux de Tyr, et plus spécialement leur archégète. Carthage vacillait parce qu'elle avait oublié Tyr. Se souvenant du lien génétique qui les unissait à la métropole, les Carthaginois décidèrent alors de prendre des mesures imposantes pour réparer leur faute¹⁸ :

«Attribuant aux dieux la défaite qu'ils venaient d'essayer, les Carthaginois eurent recours à toutes les supplications possibles à l'égard du dieu (*daimôn*), et croyant qu'Héraclès, qui était préposé aux colons, était particulièrement irrité, ils envoyèrent à Tyr une immense quantité d'argent et de somptueuses offrandes. En effet, originaires de cette ville, les Carthaginois étaient jadis dans l'usage d'envoyer à ce dieu le dixième de tous leurs revenus ; mais par la suite, ayant acquis des richesses considérables et des revenus remarquables, ils n'envoyèrent presque plus rien et négligèrent le dieu. Leur désastre récent les ramena au repentir, et ils se souvinrent de tous les dieux de Tyr. Parmi les offrandes qu'ils envoyèrent pour implorer les dieux se trouvaient des chapelles d'or tirées de leurs propres temples, en guise d'*aphidryma*, pensant que, par l'envoi de ce genre de consécration, ils parviendraient plus facilement à apaiser le courroux de la divinité et à susciter son pardon».

1995.

¹⁶ Cf. Bonnet (C.) - Grand-Clément (A.), *La 'barbarisation de l'ennemi'*, 2010, p. 161-177.

¹⁷ Cf. Ferjaoui (A.), *Recherches sur les relations*, 1993.

¹⁸ Diodore de Sicile XX, 14.

διόπερ οἱ Καρχηδόνιοι, νομίσαντες ἐκ θεῶν αὐτοῖς γεγονέναι τὴν συμφορὰν, ἐτράπησαν πρὸς παντοίαν ἰκεσίαν τοῦ δαμονίου καὶ νομίσαντες μάλιστα μηνίειν αὐτοῖς τὸν Ἡρακλέα τὸν παρὰ τοῖς ἀποίκιοις, χρημάτων πλῆθος καὶ τῶν πολυτελεστάτων ἀναθημάτων ἔπεμψαν εἰς τὴν Τύρον οὐκ ὀλίγα. ἀποικισθέντες γὰρ ἐκ ταύτης εἰώθεισαν ἐν τοῖς ἔμπροσθεν χρόνοις δεκάτην ἀποστέλλειν τῷ θεῷ πάντων τῶν εἰς πρόσοδον πιπτόντων· ὕστερον δὲ μεγάλους κτησάμενοι πλοῦτους καὶ προσόδους ἀξιολογωτέρας λαμβάνοντες μικρὰ παντελῶς ἀπέστελλον, ὀλιγοροῦντες τοῦ δαμονίου. διὰ δὲ τὴν συμφορὰν ταύτην εἰς μεταμέλειαν ἐλθόντες πάντων τῶν ἐν τῇ Τύρῳ θεῶν ἐμνημόνευον. ἔπεμψαν δὲ καὶ τοὺς ἐκ τῶν ἱερῶν χρυσοῦς ναοὺς αὐτοῖς τοῖς ἀφιδρύμασι πρὸς τὴν ἰκεσίαν, ἡγούμενοι μᾶλλον ἐξιλῆσθαι τὴν τοῦ θεοῦ μῆνιν τῶν ἀναθημάτων πεμφθέντων ἐπὶ τὴν παραίτησιν

Ce texte présente un grand intérêt et mériterait une étude appropriée¹⁹. On y découvre que Melqart, en sa qualité de Baal de la métropole, était préposé aux territoires d'outre-mer et à leurs habitants. Il était donc le daimôn servant de trait d'union entre Tyr et Carthage, par le biais d'un système d'offrandes et de dîmes, de théories carthaginoises envoyées en métropole annuellement, pour participer à la fête du dieu. On voit ici clairement comment le tissu des relations se noue autour du culte et d'un dieu archétype à Tyr comme à Carthage, la «Ville Nouvelle», par référence à la Ville (*qrt*) qui figure dans le nom même du dieu (*Mlk qart*, le «Roi de la Ville»). La crise qui surgit *du fait* de l'oubli de la part des Carthaginois des obligations qu'ils ont contracté, *sub specie aeternitatis*, envers les dieux ancestraux, conduit à un envoi massif d'offrandes au dieu tyrien et même à tous les dieux de la métropole. Geste cumulatif, paroxystique, réparateur, il a une forte portée symbolique qui s'exprime singulièrement dans la nature des dons destinés à la métropole. Des copies miniatures des temples carthaginois, réalisées en or, sont en effet envoyées à Tyr, comme pour rappeler aux dieux ancestraux qu'ils sont les bienvenus dans la colonie qui les avait quelque peu oubliés. Leur résidence les attend, et elles s'annoncent somptueuses. Le geste est symboliquement fort pour renouer les liens. Le recours au terme grec d'*aphidryma* pour désigner le statut de ces offrandes mérite quelques mots de commentaire²⁰. Ce terme désigne en effet une «relique» – petit bout de statue ou de temple – que les colons emportent au moment de quitter la métropole en gage de sacralité. Chargé de présence divine, cet *aphidryma* sert en quelque sorte à «clôner» un sanctuaire et ses dieux, d'un lieu à l'autre.

Or, dans le récit de la fondation de Carthage, Justin, relatant le départ d'Elissa et de ses compagnons de Tyr, après le meurtre de son mari et

¹⁹ Je me propose de le faire dans le cadre des *Mélanges pour Cristiano Grottanelli*, à paraître dans les *Suppléments de la revue Mythos*.

²⁰ Malkin (I.), *What is an Aphidryma ?*, 1991, p. 77–96.

oncle Acherbas, précise qu'elle emporta avec elle les *sacra Herculis*²¹. On y verra un *aphidryma* du culte de Melqart, dont Acherbas avait d'ailleurs été le grand-prêtre. «Préposé aux colons», comme l'exprime Diodore, le dieu avait, par ce biais, accompagné les émigrants et légitimé leur installation sur le sol africain. Si la suite du récit de Justin ne précise pas ce qu'il advint de ces *sacra*, on peut penser que la mémoire des «premiers pas» d'Elissa à Carthage était intimement liée à cette relique et à l'implantation du dieu ancestral. Voilà pourquoi, en 310 av. J.-C., un geste surprenant est accompli par les Carthaginois. En envoyant des chapelles miniaturisées, ils accomplissent symboliquement un contre-don destiné à relancer la dynamique de bienfaisance et les liens sociaux entre métropole et colonie, comme si les *sacra Herculis* faisait ainsi retour vers Tyr, réamorçant la dynamique oblatrice, susceptible d'apporter à tous la protection des dieux et le bien-être²². Les maquettes de sanctuaires, voyageant entre la colonie et la métropole, en écho au voyage initial des premiers carthaginois, servent à rétablir et à nourrir rituellement la relation, un peu comme les théories des Grecs de Sicile partant du lieu du premier débarquement pour aller vénérer les dieux de la métropole.

Le récit du siège de Tyr par Alexandre le Grand nous fournit un second exemple de la triangulation territoires, identités, cultes, entre Carthage et Tyr, dans la dimension de la mémoire culturelle. Cette nouvelle illustration de la réciprocité du lien, en rapport avec l'ancrage territorial, va nous permettre d'en venir finalement au tophet avec une vision plus ample des paramètres qui en configurent la portée. En 332 av. J.-C., après son succès à Issos sur Darius III, qui a pris la fuite, et avant de se rendre en Égypte où il sera reconnu comme fils du dieu Amon, Alexandre s'engouffre dans le couloir syro-palestinien. Il y glane des ralliements présentés comme spontanés et consensuels par les seules sources disponibles, c'est-à-dire des sources gréco-romaines, jusqu'à ce qu'il butte sur la résistance tyrienne. Exigeant d'offrir un sacrifice à l'Héraclès de Tyr, donc à Melqart, dans son sanctuaire urbain, le Macédonien se heurte à un refus²³ ; une crispation identitaire forte de la part d'un établissement insulaire réputé inexpugnable débouche sur un siège féroce de sept mois. Tyr sera prise, soumise, sa population massacrée, déportée ou vendue en esclavage. Or, il se trouve que les événements débutent à une période de l'année où

²¹ Justin XVIII 4-5. Sur ce texte, voir Bunnens (G.), *L'expansion phénicienne*, 1979, p. 175-182.

²² Sur le cycle du don et de la bienfaisance, avec ses différents temps (donner, recevoir, rendre), voir Godbout (J.) – Caillé (A.), *L'esprit du don*, 1992.

²³ Arrien, II, 15, 7. Chez Quinte-Curce IV, 2, 2 et Justin XI, 10, ce désir répond à un oracle ou à un vœu. Sur la conquête de la Phénicie par Alexandre et la mémoire que les vaincus en ont élaboré, voir Bonnet (C.), *Les enfants de Cadmos*, 2014, p. 41-106.

l'on célèbre la panégyrie annuelle du Baal de Tyr, en présence d'envoyés carthaginois. Les événements sont effectivement antérieurs à 310 av. J.-C. et à l'oubli du dieu de la part des Punique. On pourrait même se demander si ce n'est pas la mise sous tutelle grecque de la cité, de ses habitants et de ses dieux qui aurait incité les Carthaginois à prendre les distances. Si Arrien signale brièvement la présence à Tyr de théores carthaginois, soucieux de respecter un usage ancestral (*kata tina nomimon palaion*) et s'il précise qu'ils eurent la vie sauve au terme de l'assaut final²⁴, Quinte-Curce est plus disert puisqu'il nous apprend que ces délégués étaient venus participer à la fête annuelle (*sacrum anniversarium*) de leur métropole²⁵. Ils auraient alors encouragé les Tyriens à résister, annonçant l'arrivée de secours en provenance de Carthage. Cette promesse, qui ne se concrétisa jamais parce que Carthage avait ses propres chats à fouetter, montre que la solidarité, du moins théorique (sans jeu de mots !), entre la colonie et sa métropole avaient traversé les siècles et faisait partie de la mémoire identitaire de l'une comme de l'autre. Alexandre, du reste, ne s'y trompa pas. D'une part, il consacra dans le sanctuaire de Melqart, désormais appréhendé comme le dieu tutélaire de Tyr et comme le dieu personnel d'Alexandre, prétendu descendant du héros argien, le navire sacré sur lequel les envoyés carthaginois avaient voyagé. Tout comme l'offrande des temples carthaginois miniaturisés, ce geste rituel, qui engage une fois encore l'emprise territoriale, l'ancrage identitaire et les pratiques culturelles, celle du bateau qui reliait symboliquement Carthage et Tyr vise à signifier que c'est désormais Alexandre le maître du jeu. Le lien métropole-colonie est en quelque sorte détourné à son profit, placé sous son contrôle, figé dans le *hic et nunc* de la dédicace par Alexandre, assortie d'une épigramme dédicatoire si banale qu'Arrien renonce à la transcrire²⁶. Parallèlement, Alexandre affiche son ambition d'un empire universel, puisqu'il déclare son projet de conquérir Carthage, une fois l'Orient tout entier sous sa coupe²⁷.

Dans le comportement des résistants Tyriens au siège d'Alexandre, la perfidie est souvent mise en avant, de même qu'un comportement impie à l'égard des dieux, comme on l'a vu attribuer aux Carthaginois

²⁴ Arrien II, 24, 6.

²⁵ Quinte-Curce IV, 2, 10-12 et IV, 3, 19-23.

²⁶ Arrien II, 24, 6.

²⁷ Cf. Diodore XVIII, 4, 4 ; Quinte-Curce X, 1, 17-18 ; Arrien, *Anab.* VII, 1, 2-3 ; Ennius fr. 222 V2 213 Skutsch. Voir à ce sujet l'analyse de M. Sordi, «Alessandro Magno e l'eredità di Siracusa», *Aevum* 57 (1983), p. 14-23. Dans le cadre de l'expédition athénienne en Sicile, déjà, Alcibiade avait exprimé son ambition de conquérir la métropole punique : Thucydide VI, 15, 2 ; 34, 2 ; 90, 2 ; Aristophane, *Les Cavaliers*, 1300-1304 ; Diodore XII, 83, 5 ; Plutarque, *Alcibiade* 17, 3-4 ; *Vie de Nicias* 12, 1-2. Cf. Tahar (M.), *Les Grecs et Carthage*, 2010, p. 19-131.

durant leurs expéditions en Sicile. De part et d'autre, un processus de «barbarisation» de l'ennemi est à l'œuvre dans la mémoire grecque et romaine des événements²⁸. Il sert notamment à légitimer la violence de la conquête, porteuse d'une *paideia* qui a valeur de rédemption pour les peuples barbares. Dans le cas de Carthage, la perfidie et la violence, comme chacun sait, sont inscrits dans l'ADN même de sa population : Elissa-Didon quitte en effet Tyr suite à l'assassinat de son mari par son frère et, une fois arrivée sur place, arrache un territoire aux indigènes par le biais d'une ruse de la *byrsa*²⁹. On ne s'attardera pas sur cet épisode très célèbre, mais on notera au passage le fait qu'au cœur même de ce récit se situe à nouveau la triangulation territoires-identités-cultes qui nous intéresse. On l'aperçoit également dans le double présage dont Justin fait état³⁰ :

«Dans les premières fondations, on trouva une tête de bœuf, ce qui était le présage d'une ville prospère, certes, mais laborieuse et pour toujours esclave ; à cause de cela, la ville fut transférée sur un autre emplacement, où l'on avait découvert une tête de cheval, signifiant que le peuple serait belliqueux et puissant, et l'on conféra à la ville une implantation conforme aux auspices. Alors, les peuples affluant en vertu de la réputation de la nouvelle ville, en peu de temps il y eut des citoyens et une grande cité».

In primis fundamentis caput bubulum inuentum est, quod auspiciam fructuosae quidem, se laboriosae perpetuoque seruae urbis fuit ; propter quod in alium locum urbs translata, ibi quoque equi caput repertum, bellicosum potentemque populum futurum significans, urbi auspicatam sedem dedit. Tunc ad opinionem nouae urbis concurrentibus gentibus breui et populus et ciuitas magna facta.

Si Carthage semblait promise au destin grandiose que Junon lui prédit au début de l'*Énéide*, le suicide d'Elissa en réponse à la demande en mariage du prince indigène souligne dramatiquement le refus de tout métissage et de toute mixité. Ce dangereux repli, à rebours des pratiques romaines d'intégration et d'alliance, qui vont garantir le succès de l'expansion des fils de Romulus en Italie d'abord, en Méditerranée ensuite,

²⁸ Cf. Bonnet (C.) - Grand-Clément (A.), *La 'barbarisation de l'ennemi'*, 2010, p. 161-177.

²⁹ Prandi (L.), *La 'fides punica'*, 1979, p. 90-97 ; Scheid (J.), Svenbro (J.), *Byrsa*, 1985, p. 328-342 ; Bonnet (C.), *Le destin féminin*, 2011, p. 19-29.

³⁰ Justin XVIII, 5, 15. Sur ce témoignage, voir Alonso Nunez (J.-M.), *Troque-Pompeé*, 1990, p. 11-19 ; et pour un parallèle avec la procédure de fondation de Rome, Piccaluga (G.), *Fondare Roma*, 1983, p. 409-424.

sonne le glas, dès sa naissance, d'une puissance destinée à décliner et à disparaître³¹. Gênés par l'offre des indigènes, les ambassadeurs puniques chargés de présenter à la reine leur requête ont « naturellement » recours à une ruse, si l'on en croit Justin :

«Les ambassadeurs craignant de rapporter cette demande à la reine agirent avec elle selon l'esprit punique : ils annoncent que le roi réclame quelqu'un qui lui enseigne, ainsi qu'aux Africains, un genre de vie plus civilisé, mais qui pourrait-on trouver qui voudrait quitter ses parents par le sang et aller chez des barbares, vivant, qui plus est, à la manière des bêtes sauvages ?»

Quod legati reginae referre metuentes Punico cum ea ingenio egerunt, nuntiantes regem aliquem poscere, qui cultiores uictus eum Afrosque perdoceat ; sed quem inueniri posse, qui ad barbaros et ferarum more uiuentes transire a consanguineis uelit ?

Ici aussi l'*acculturation* est au cœur du discours, avec le modelage des identités par le biais d'une cohabitation territoriale, mais puisqu'on trouve toujours plus barbare que soi, cette fois ce sont les Puniques à endosser le rôle des civilisés face aux sauvages indigènes. La question ainsi posée, la réponse d'Elissa ne pouvait être que négative. Elle choisit la mort pour éviter un si funeste et indigne destin, ignorant cependant que, par son geste, elle scelle d'une certaine manière le sort de Carthage, en dépit des espoirs de Junon. Justin l'exprime en des termes éloquents :

«Enfin elle promet d'aller où l'appelaient les destins de la ville. Elle prend un délai de trois mois, fait élever aux confins de la ville un vaste bûcher, immole de nombreuses victimes destinées, dit-elle, à apaiser les mânes de son époux avant son nouvel hymen ; puis, armée d'un poignard, elle monte sur le bûcher, et se tournant vers le peuple, elle dit que, docile à ses désirs, elle va rejoindre son époux, puis elle met fin à ses jours au moyen du poignard. Tant que Carthage fut invincible, Elissa reçut des honneurs divins. Fondée soixante-douze ans avant Rome, cette ville illustre par ses succès militaires, se vit sans cesse en proie aux discordes internes. La peste étant venue s'ajouter à ces désastres, elle chercha un remède dans le respect scrupuleux des rites sanglants et dans le crime ; elle immola en effet des hommes en sacrifice et sans pitié pour un âge qui suscite pourtant la miséricorde des ennemis, elle conduisit à l'autel des enfants,

³¹ Sur cette lecture, voir Bonnet (C.), *Les destin féminin*, 2011, p. 19-29.

croyant apaiser les dieux par le sang même de ceux pour lesquels on implore habituellement leur faveur».

ad postremum ituram se, quo sua et urbis fata uocarent, respondit. In hoc trium mensium sumpto spatio, pyra in ultima parte urbis instructa, uelut placatura uiri manes inferiasque ante nuptias missura multas hostias caedit et sumpto gladio pyram conscendit atque ita ad populum respiciens ituram se ad uirum, sicut praeceperint, dixit uitamque gladio finiuit. Quam diu Karthago inuicta fuit, pro dea culta est. Conditae est haec urbs LXXII annis ante quam Roma ; cuius uirtus sicut bello clara fuit, ita domi status uariis discordiarum casibus agitatus est. Cum inter cetera mala etiam peste laborarent, cruenta sacrorum religione et scelere pro remedio usi sunt ; quippe homines ut uictimas immolabant et inpuberes, quae aetas etiam hostium misericordiam prouocat, aris admouebant, pacem deorum sanguine eorum exposcentes, pro quorum uita dii rogari maxime solent.

La mort ritualisée d'Elissa, qui vise à protéger l'intégrité de la «race» punique, entraîne dans son sillage d'autres morts, en particulier celle d'enfants, devenus victimes alors qu'ils sont destinés, à l'inverse, à être les bénéficiaires des offrandes aux dieux. Selon un procédé dénigratoire bien connu, l'altérité barbare se manifeste par un renversement de perspective. Le mariage se métamorphose en funérailles, l'offrande pour implorer le salut en sacrifice humain. Justin fait-il ici allusion aux rites du tophet³² ? Comment, à la lumière des considérations développées jusqu'ici, pouvons-nous tenter d'éclairer son rôle dans la relation des Carthaginois à leur identité, à leur territoire, aux dieux ?

Tous les récits examinés jusqu'ici mettent en scène la question cruciale de la prise de possession d'un territoire par une communauté nouvelle et du maintien de certaines relations avec la métropole, en particulier par l'entremise de pratiques culturelles partagées. Le détour par la Sicile a montré que les dieux ancestraux sont des alliés essentiels dans les stratégies de bourgeonnement ; ils accompagnent les processus diasporiques, en garantissent la légitimité, participent à l'inscription des nouvelles communautés dans le paysage d'accueil et servent de chaînon entre la patrie d'origine et celle de destination. Une colonie coupée de ses racines et de ses dieux n'aurait aucune chance de survie ! C'est pourquoi, au sein des cités nouvellement fondées, les dieux des origines investissent les espaces liminaires qui représentent un seuil symbolique entre le passé et le

³² Ce sujet est déjà finement abordé par Bernardini (P.), *Giustino, Cartagine*, 1996, p. 27-45.

futur. Elissa choisit ainsi de dresser son propre bûcher *inultimaparturbis*, de la même manière que l'autel d'Apollon, à Naxos, est érigé dans une zone extra-urbaine (ἔξω τῆς πόλεως écrit Thucydide). Ce seuil, qui est franchi par les colons au moment où ils débarquent, revêt une signification très particulière et abrite des rites spécifiques où l'on entretient la mémoire culturelle du groupe³³. La ritualisation des liens ancestraux comme de l'expérience d'une nouvelle patrie apparaissent comme indissociables. La crise de 310, telle relatée par Diodore, l'illustre bien. Si nous revenons vers ce texte et vers la menace syracusaine de 310 av. J.-C. qui pèse sur la survie de Carthage, oubliée des dieux de Tyr, nous voyons à nouveau surgir la question du sacrifice humain. Outre l'ire d'Héraclès, les Carthaginois soupçonnent en effet être aussi victimes du ressentiment de Kronos :

«Ils se reprochaient aussi de s'être aliéné Kronos, parce qu'ils avaient autrefois offert en sacrifice à ce dieu les enfants des plus puissants citoyens, qu'ils avaient plus tard acheté des enfants secrètement et les avaient élevés en vue du sacrifice. Des recherches établirent que plusieurs de ces enfants sacrifiés l'avaient été frauduleusement. En considérant ces choses et en voyant, de plus, les ennemis campés sous les murs de leur ville, ils furent saisis d'une crainte superstitieuse, dans la mesure où ils avaient négligé les honneurs ancestraux dus aux dieux. Ils décrétèrent donc une grande solennité publique dans laquelle seraient sacrifiés deux cents enfants, choisis dans les familles les illustres ; quelques citoyens, en butte à des accusations, offrirent volontairement leurs propres enfants, qui n'étaient pas moins de trois cents. Il y avait chez eux une statue d'airain représentant Kronos, les mains étendues et inclinées vers la terre, de manière que l'enfant qui y était placé roulait et précipitait dans un gouffre rempli de feu».

ἦτιδῶντο δὲ καὶ τὸν Κρόνον αὐτοῖς ἐναντιοῦσθαι, καθ' ὅσον ἐν τοῖς ἔμπροσθεν χρόνοις θύοντες τούτῳ τῷ θεῷ τῶν υἱῶν τοὺς κρατίστους ὕστερον ὠνούμενοι λάθρα παῖδας καὶ θρέψαντες ἔπεμπον ἐπὶ τὴν θυσίαν· καὶ ζητήσεως γενομένης εὐρέθησάν τινες τῶν καθιερωρηγμένων ὑποβολιμαῖοι γεγονότες, τούτων δὲ λαβόντες ἔννοιαν καὶ τοὺς πολεμίους πρὸς τοῖς τείχεσιν ὀρθῶντες στρατοπεδεύοντας ἐδεισιδαίμονουν ὡς καταλελυκότες τὰς πατρίους τῶν θεῶν τιμὰς, διορθώσασθαι δὲ τὰς ἀγνοίας σπεύδοντες διακοσίους μὲν τῶν ἐπιφανεστάτων παιδῶν προκρίναντες ἔθυσαν δημοσίᾳ· ἄλλοι δ' ἐν διαβολαῖς ὄντες ἔκουσίως ἑαυτοὺς ἔδοσαν, οὐκ ἐλάττους ὄντες τριακοσίων. ἦν δὲ παρ' αὐτοῖς ἀνδριάς Κρόνου χαλκοῦς, ἐκτετακῶς τὰς χεῖρας ὑπτιὰς ἐγκεκλιμένας ἐπὶ τὴν γῆν, ὥστε τὸν ἐπιτεθέντα τῶν παιδῶν ἀποκυλίεσθαι καὶ πίπτειν εἰς τι χάσμα πλήρες πυρός.

³³ Sur la notion de mémoire culturelle, voir en particulier Assmann (J.), *La mémoire culturelle*, 2010.

Ce passage très célèbre a pesé lourd dans l'imaginaire moderne relatif à Carthage³⁴, de Flaubert, avec *Salammbô* en 1862, à Giovanni Pastrone, avec le film *Cabiria* en 1913, sans oublier Giorgio Ferroni, qui réalise en 1964 un inattendu *Hercule contre Moloch* ! Le texte de Diodore, il est vrai, se situe déjà dans un registre de *représentation* et de *réception* des pratiques culturelles puniques et l'on aurait tort, comme le font certains aujourd'hui, de l'utiliser comme une «preuve» de l'existence des sacrifices humains à Carthage et de parler de «verdict *universel* des auteurs grecs et romains»³⁵, là où l'on a entre les mains un témoignage historiquement et culturellement déterminé, dont la validité n'a rien de généralisable, et surtout pas à une échelle «universelle». On sera du reste sensible à l'effet d'écho entre les deux moments du grand pardon évoqués par Diodore : qu'il s'agisse d'Héraclès ou de Kronos, le dieu a été négligé et s'est vengé ; les Carthaginois prennent conscience de leur erreur et essaient de se faire pardonner par un excès d'attention envers les dieux. Là, des offrandes en or et en grand nombre, pour renouer avec Héraclès, ici des enfants en abondance, signe d'une *deisidaimonia*, qui, comme l'écrit Justin, frappe ceux que l'on devrait protéger, trompe à nouveau les dieux sur la «marchandise» alors qu'il s'agissait de leur manifester une loyauté oubliée. L'effet de répétition dans les mesures prises pour se concilier Héraclès-Melqart d'abord, Kronos-Baal Hammon invite à la prudence. Il ne s'agit pas de nier la possibilité que cette solennité publique ait pu avoir lieu et ait impliqué des sacrifices humains, mais l'interprétation du passage de Diodore passe par la prise en compte de la construction narrative et du «méta-discours» que les épisodes servent à élaborer. Ce qui importe avant tout à Diodore, c'est de décrire les Carthaginois comme des Barbares aux antipodes des Grecs de Sicile. Incapables d'entretenir une relation durable et harmonieuse avec leur patrie d'origine – au contraire des Grecs symboliquement réunis autour de l'autel d'Apollon et des théores –, menacés sur leur propre territoire par la puissance militaire d'Agathoclès de Syracuse, prompts à recourir à des procédures rituelles excessives et contre-productives, les Carthaginois sont décidément d'irréductibles barbares. La triangulation territoires - identités - cultes débouche, aux yeux des Grecs et des Romains, sur des pratiques disharmonieuses qui mettent en péril l'avenir même de la communauté, exactement comme le suicide d'Elissa.

La catégorie anthropologique du *misunderstanding* ne pourrait-elle contribuer à éclairer notre analyse ? Souvent, en contexte interculturel, l'incompréhension, le quiproquo, le détournement de sens fonctionne comme

³⁴ Cf. Ribichini (S.), *Histoires de Moloch*, 2013, p. 209-230.

³⁵ Cf. Xella (P.) et alii, *Phoenician Bones*, 2013, p. 1203.

un moteur des récits relatifs aux «autres», comme l'a montré Marshall Sahlins sur ses terrains hawaïens, où il marchait dans les pas du capitaine Cook, ou en Nouvelle-Zélande, dans le cadre d'une révolte maori³⁶. Dans la rencontre entre Anglais et Maoris, le malentendu se noue autour du mâit où flottent les couleurs britanniques, symbole de la maîtrise du territoire ; dans le face-à-face entre Carthaginois et Grecs/Romains, l'aire sacrée que nous désignons du nom de tophet et les rites qu'il abrite pourraient bien avoir été au cœur d'un *misunderstanding* fécond, dans la perspective de l'ethnographie gréco-romaine relative au grand concurrent/ennemi des rives africaines. Une telle *représentation* de la religion publique carthaginoise était «bonne à penser» dans la perspective d'un rapport manqué au territoire et d'une relation pervertie aux dieux, bref d'une identité barbare³⁷.

Pourtant, si l'on s'efforce de passer outre cette construction anti-punique, on s'aperçoit que le tophet de Carthage est situé non loin du rivage, «sur la grève de Salammbô», comme disait Pierre Cintas, à proximité des ports, dans un secteur qui semble bien en relation avec les premiers pas de la colonie³⁸. D'ailleurs, aucune couche archéologique n'a été découverte sous le tophet qui accompagne de surcroît l'ensemble de l'histoire de Carthage. Hélène Bénichou-Safar a bien montré en effet qu'il fonctionne dès les tout premiers temps de la colonie, au VIII^e ou IX^e siècle av. J.-C., jusqu'à sa destruction par les Romains, en 146 av. J.-C., voire au-delà. Si l'on se tourne vers le dispositif cultuel fouillé par Pierre Cintas au sein du tophet de Carthage, dispositif jadis appelé «chapelle Cintas»³⁹, on découvre un dépôt de fondation consistant en une chambre votive exiguë, d'1 m², entourée de maçonnerie, qui abrite des céramiques anciennes placées dans les anfractuosités du sol natif. Le tophet se serait-il constitué autour de ce dépôt originel, lequel pourrait conserver le souvenir de la ritualisation des premiers moments de l'établissement, de la prise de possession du lieu dont il convenait de se concilier les propriétaires divins ? Le rituel auquel le dépôt fait écho refléterait une négociation avec les puissances locales analogue à celle que le récit relatif à la ruse de la *byrsa* situe sur le plan humain. Prendre pied dans un nouvel environnement, découper et marquer un territoire, se concilier avec les interlocuteurs «indigènes», commencer à se construire une

³⁶ Sahlins (M.), *How «Natives» think*, 1995 ; *Id.*, *La découverte du vrai sauvage*, 2007. Voir aussi Hartog (F.), *Marshall Sahlins*, 1983, p. 1256-1263, en part. p. 1259.

³⁷ Dans une direction analogue, voir Campus (A.), *Costruire memoria*, 2013, p. 135-152.

³⁸ La bibliographie sur le tophet de Carthage est considérable. Je renvoie à la synthèse la plus utile sur le sujet : Benichou-Safar (H.), *Le tophet*, 2004. Voir aussi D'Andrea (B.), Giardino (S.), *Il tofet dove e perché*, 2011, p. 133-157 ; Quinn (J.), *The Cultures of the Tophet*, 2011, p. 388-413 et l'article de Xella (P.) *et alii*, *Phoenician Bones*, 2013, p. 1199-1207, avec la bibliographie.

³⁹ Benichou-Safar (H.), *Le tophet*, 2004, p. 58 ss.

identité qui regarde à la fois vers la mer, qui conduit à la métropole et vers la terre, riche en présages sur le destin de la ville naissante : tel pourrait être l'arrière-plan de ce dispositif, lequel n'est peut-être pas si éloigné de celui que les colons grecs de Naxos inventent pour rendre hommage à Apollon archégète et mettre en réseau diverses réalités proches et lointaines.

Les dieux du tophet, on le sait, sont deux : Baal Hammon et Tanit. Chacun à sa façon exprime le double lien, constitutif de l'identité punique, au territoire africain et au terroir phénicien. Tanit et Baal Hammon, en effet, sont bien attestés en Orient aussi⁴⁰. À Carthage, l'inscription CIS I, 3914 associe d'ailleurs les déesses Astarté et Tanit, vénérées dans un temple commun, en tant que «Dames du Liban» (la montagne). Quant à Baal Hammon, que son épiclèse renvoie à la tente/baldaquin qui abritait en Phénicie le dieu d'une tribu ou d'une famille, ou qu'elle fasse allusion à l'Amanus, montagne de Syrie septentrionale, son lien avec la terre des origines est également évident. Ce sont donc bien des dieux ancestraux que l'on vénère au tophet, des divinités de la famille et de la progéniture, de protecteurs attentifs de la famille, du groupe, de la communauté métropolitaine et coloniale. En témoignent les représentations de Baal Hammon, dieu âgé, en trône, souverain puissant et bienveillant. Philon de Byblos, évoquant le Kronos fondateur et protecteur de sa ville natale, le décrit en ces termes :

«Le dieu Taautos imagina pour Kronos, comme insignes de la royauté, sur la partie antérieure et la partie postérieure du corps, des yeux au nombre de quatre, « dont deux sont en éveil » et deux sont paisiblement fermés, et sur des épaules quatre ailes, dont deux paraissent déployées et deux repliées. C'était là un symbole : Kronos regardait en dormant et dormait en veillant et, en ce qui concerne les ailes, semblablement il volait en se reposant et se reposait en volant ; les autres dieux avaient deux ailes chacun aux épaules, pour signifier qu'ils volaient à la suite de Kronos»⁴¹.

Dieu omnipuissant et omniscient, Kronos veille en permanence sur son territoire et sur ses protégés. Or, les inscriptions du tophet de Carthage, qui ne font jamais allusion à l'enfant incinéré, mettent en scène des parents, presque toujours des pères, qui mentionnent un ou deux ascendants, parfois davantage, pour invoquer un bienfait divin. Professions, rangs et statuts sont soigneusement mis en avant, et la culture matérielle qu'illustrent les dépôts votifs du tophet, donne elle aussi à voir, comme l'a récemment montré

⁴⁰ Sur Baal Hammon, voir Xella (P.), *Baal Hammon*, 1991 ; sur Tanit, Bordreuil (P.), *Tanit du Liban*, 1987, p. 79-86.

⁴¹ Eusèbe, *P.E.*, I, 10, 36-37.

Josephine Quinn⁴², la richesse d'une colonie qui engrange et s'approprie des éléments issus d'horizons variés : phénicien, égyptien, chypriote, grec, numide, etc. Par la diversité de ses références, de l'onomastique qui s'affiche, des images qui décorent les stèles, le tophet illustre efficacement une partition identitaire qui conjugue tradition et innovation, passé et avenir, sur un territoire et au sein d'une communauté dont la continuité, dans l'espace comme dans le temps, est assurée par les dieux. Tels semblent être, quelle que soit la nature des rites accomplis, les enjeux forts de la dévotion pérenne à Tanit et à Baal Hammon, ancrée dans le littoral carthaginois et visant à assurer la survie et la prospérité de la cité nouvelle, soucieuse de ses racines tyriennes. C'est d'ailleurs au tophet de Carthage, comme l'a montré Ahmed Ferjaoui, que l'on rencontre l'expression BN ŠR, «fils de Tyr», qui fait pendant à l'expression BN QRṬHDŠT, «fils de Carthage», attestée à Tyr⁴³. Ces qualifications, appliquées exclusivement à des hommes, viennent en bout de généalogie et visent à souligner le lien vivant avec la métropole. Elles orientent vers l'existence d'une communauté tyrienne à Carthage à l'époque hellénistique encore, mais elles témoignent surtout d'un sentiment persistant d'appartenance (identitaire, territoriale, culturelle) à une double communauté : celle de Carthage et de Tyr à la fois.

Un dernier texte doit être appelé à la barre. Il mériterait lui aussi bien plus que les quelques lignes que nous allons lui consacrer ici : il s'agit du passage d'Appien relatif à la 3^e Guerre punique où il est question de l'injonction du Sénat romain de quitter le site historique de Carthage et de se transférer à l'intérieur des terres, à une distance de 90 stades de la mer, soit une quinzaine de km⁴⁴. Nous sommes alors en 149 av. J.-C., et la nouvelle tombe brutalement sur Carthage, qui a jusque-là obtempéré à toutes les exigences romaines en matière de tribut, otages, démilitarisation... L'ambassadeur Bannô s'efforce de défendre le point de vue carthaginois en des termes vibrants, tandis que les Carthaginois qui l'ont accompagné dans sa mission s'effondrent en pleurs, adoptant une gestuelle de deuil. Prenant les dieux à témoins de leur malheur et de leur désir de vengeance, ils se jettent à terre, raconte Appien, et battent le sol de leurs mains. Après quoi, ils tombent dans un état de prostration et entament une lamentation sourde où ils prononcent le nom de leur épouse, de leurs enfants et même de leur terre, «comme si, à la manière d'un être humain, elle pouvait entendre leur plainte». Les prêtres se tournent vers les dieux, comme s'ils étaient présents dans leur temple, et leur reprochent

⁴² Quinn (J.), *The Cultures of the Tophet*, 2011, p. 388-413.

⁴³ Ferjaoui (A.), Y avait-il une communauté, 2008, p. 183-189 ; Amadasi Guzzo (M. G.), *Ancora sull'espressione*, 2012, p. 107-114.

⁴⁴ Appien, *Punica* 81-92. Je remercie vivement mon ami Mohamed Tahar d'avoir attiré mon attention sur ce passage.

de les avoir abandonnés. On invoque l'ancienneté de Carthage voulue par les dieux, sa réputation, celle de ses nombreux sanctuaires et dieux. On supplie les Romains de ne pas priver les dieux de Carthage de leurs fêtes, célébrations et sacrifices, de ne pas priver les morts des offrandes faites par leurs descendants ; on les implore d'épargner les lieux de culte, les lieux d'assemblée, «tout ce qui est cher et précieux pour la vie quotidienne», et jusqu'aux célèbres éléphants !

Le consul Lucius Marcus Censorinus réaffirme toutefois les prétentions de Rome et rappelle aux Carthaginois qu'une cité maritime s'apparente plus à un bateau instable, exposé aux vagues du destin, qu'à un terrain résistant et fiable, analogue à celui qui sert de base aux empires assyrien et perse. Il rassure les Carthaginois sur le traitement réservé à leurs lieux sacrés qui seront épargnés et qui pourront donc être visités. Tout le reste, en revanche, sera détruit. «Vous ne sacrifiez pas aux chantiers navals, ni ne faites des offrandes aux murs !», commente le Romain qui semble nier ici la logique même du polythéisme topique. Les Carthaginois n'auront qu'à construire de nouveaux lieux de culte, de nouveaux espaces de rassemblement, bref une nouvelle «patrie». «Vous ferez, poursuit-il, ce que vous avez déjà fait lorsque vous avez quitté Tyr et émigré en Afrique, en vous appropriant un territoire acquis qui est devenu votre patrie». Carthage, en somme, est là où sont les Carthaginois ; ce sont des hommes qui forment Carthage et non des murs ou un sol⁴⁵.

La réaction des Carthaginois à l'annonce de cet ordre est comparée par Appien à la furie des Ménades dans les mystères bacchiques. La furie, la violence se déchaînent, tandis que certains, comme à Tyr, lors de l'assaut final d'Alexandre, se réfugient dans les temples. D'autres encore s'adressent, par leur nom, aux éléphants qui ont fait la gloire de Carthage et ont été livrés aux Romains, ou s'en prennent à leurs ancêtres et à eux-mêmes de n'avoir pas péri, les armes à la main, en défendant la patrie plutôt que de se plier au joug romain. Est-ce le geste d'Elissa qui sert implicitement de modèle ? Le fait est qu'en 146 av. J.-C., au moment où Carthage brûle et le général Hasdrubal se livre aux envahisseurs, son épouse, du haut du sanctuaire d'Asclépios, tue ses enfants avant de se jeter dans le bûcher sacré⁴⁶. Au moment où les Romains menacent le tissu connectif qui relie les trois pointes de notre triangle, significativement, la relation à Tyr refait surface, tout comme celle aux glorieux modèles des origines, révélant au grand jour la solidarité indissoluble entre la terre, les dieux et les hommes.

⁴⁵ On croirait entendre Thucydide VII, 77, 7 : ἄνδρες γὰρ πόλις, καὶ οὐ τεῖχη οὐδὲ «Ce sont les hommes qui forment la cité, et non ses murs ou ses navires vides d'hommes».

⁴⁶ Appien, *Punica* 131. Sur la portée de ce geste, Bonnet (C.), *Le destin féminin*, 2011, p. 19-29.

Le détour par Thucydide et par la manière grecque de penser les relations entre métropole et colonie aura permis de stimuler et d'enrichir notre enquête sur les liens entre territoires, identités et cultes à Carthage. Il ne s'est pas agi, comme on l'a trop longtemps fait, de lire la civilisation phénicienne ou punique au miroir des témoignages classiques sans prendre garde aux distorsions qui en résultent, mais plutôt de pratiquer une approche comparée et différenciée, de scruter attentivement et de mettre à distance le chassé-croisé des regards qui construisent une représentation complexe de Carthage, dans un régime de discours qui ne relève pas simplement du vrai ou du faux. La prise en compte du comportement des premiers habitants grecs de Naxos nous a aidés à approfondir la manière dont Carthage a élaboré, dans la dimension historique et mémorielle, sa relation aux territoires concrets et imaginaires qui contribuent à dessiner des postures identitaires dont les dieux sont régulièrement pris à témoin.

Bibliographie

- Amadasi Guzzo (M. G.) – Rossignani (M. P.), 2003 : Le iscrizioni bilingui e gli «agyiei» di Malta, in Amadasi Guzzo (M.-G.) et alii (éd.), *Da Pyrgi a Mozia. Studi sull'archeologia del Mediterraneo in memoria di Antonia Ciasca*, Rome, 2003, p. 5-28.
- Amadasi Guzzo (M. G.), 2012 : Ancora sull'espressione "figlio di Tiro" in fenicio, *RSF* 40, p. 107-114.
- Ambaglio (D.), 1995 : *La Biblioteca Storica di Diodoro Siculo. Problemi e metodo*, Côme, 1995.
- Assmann (J.), 2010 : *La mémoire culturelle. Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, Paris, 2010 (éd. or. allemande 1992).
- Benichou-Safar (H.), 2004 : *Le tophet de Salammbô à Carthage. Essai de reconstitution*, Rome, 2004.
- Bernardini (P.), 1996 : Giustino, Cartagine e il tofet, *Rivista di studi fenici*, 24, p. 27-45.
- Boissinot (P.), 2011 : *L'archéologie comme discipline*, Paris, 2011.
- Bondi (S. F.), 2012 : Tucidide e i Fenici in Sicilia: una proposta di interpretazione, *RSF*, 40, p. 57-66.
- Bonnet (C.), 2005 : Melqart in Occidente. Percorsi di appropriazione e di acculturazione, in Bernardini (P.). – Zucca (R.) (éd.), *Il Mediterraneo di Herakles*, Rome, 2005, p. 17-28.
- 2008 : 'Criez plus fort, car c'est un dieu : il a des soucis ou des affaires, ou bien il est en voyage'. Réflexions sur la représentation du divin dans l'Antiquité, entre immanence et transcendance, *Diasporas*, 12, p. 11-23.
- 2009 : Appréhender les Phéniciens en Sicile. Pour une relecture de l'«Archéologie sicilienne» de Thucydide (VI, 1, 1-2), *Pallas* 79, p. 27-40.

- 2009bis : L'identité religieuse des Phéniciens dans la diaspora. Le cas de Melqart, dieu ancestral des Tyriens, in Belayche (N.) – Mimouni (S.) (éd.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris - Louvain 2009, p. 295-308.
- 2011 : On Gods and Earth: The Tophet and the Construction of a new identity in Punic Carthage, in Guen (E.) (éd.), *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean*, Los Angeles 2011, p. 373-387.
- 2011 : De Carthage à Salvador de Bahia. Approche comparative des rites du tophet et du candomblé, lieux de mémoire rituels, in Prescendi (F.) et alii (éd.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions, Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Genève, 2011, p. 469-485.
- 2011, Le destin féminin de Carthage, *Pallas*, 85, p. 19-29.
- 2014, *Les enfants de Cadmos. Les paysages religieux de la Phénicie hellénistique*, Paris, 2014.
- Bonnet (C.) - Grand-Clément (A.), 2010 : La 'barbarisation de l'ennemi' : la parenté entre Phéniciens et Carthaginois dans l'historiographie grecque sur la Sicile, in Bonanno (D.) et alii (éd.), *Alleanze e parentele. Le «affinità elettive» nella storiografia sulla Sicilia antica*, Caltanissetta, 2010, p. 161-177.
- Bordreuil (P.), 1987 : Tanit du Liban, in Lipinski (E.) (éd.), *Studia Phoenicia V, Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C.*, Leuven, 1987, p. 79-86.
- Brugnone (A.), 1979 : Annotazioni sull'Apollo Archegete di Nasso, in *Φιλίας χάριν. Miscellanea di studi classici in onore di Eugenio Manni*, Rome, 1979, p. 279-291.
- Bunnens (G.), 1979 : *L'expansion phénicienne en Méditerranée. Essai d'interprétation fondé sur une analyse des traditions littéraires*, Bruxelles - Rome.
- Campus (A.), 2013 : Construire memoria e tradizione: il tofet, *Vicino Oriente* 17, p. 135-152.
- Chuvin (P.), 1991 : *Mythologie et géographie dionysiaques. Recherches sur l'œuvre de Nonnos de Panopolis*, Clermont-Ferrand, 1991.
- D'Andrea (B.) – Giardino (S.), 2011 : «Il tofet dove e perché : alle origini dell'identità fenicia», *Vicino e Medio Oriente* 15, p. 133-157.
- Detienne (M.), 2009 : *Apollon le couteau à la main - Une approche expérimentale du polythéisme grec*, Paris, 2009.
- Durrbach (F.), 1921 : *Choix d'inscriptions de Délos*, Paris, 1921.
- Ferjaoui (A.), 1993 : *Recherches sur les relations entre l'Orient phénicien et Carthage*, Fribourg - Göttingen 1993.
- 2008 : Y avait-il une communauté de Tyriens à Carthage et de Carthaginois à Tyr ?, in Roche (C.) (éd.), *D'Ougarit à Jérusalem. Recueil d'études épigraphiques et archéologiques offerts à Pierre Bordreuil*, Paris, 2008, p. 183-189.
- Godbout (J.) – Caillé (A.), 1992 : *L'esprit du don*, Paris, 1992.
- Gubel (E.) et alii, 2002, *Art phénicien. La sculpture de tradition phénicienne*, Paris, 2002.

- Luce (J.-M.), 2006 : *Identités ethniques dans le monde grec antique (Pallas 73)*, Toulouse, 2006, p. ?.
- Malkin (I.), 1986 : Apollo Archegetes and Sicily, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 16, p. 61-74.
- 1991 : What is an *Aphidryma*?, *Classical Antiquity* 10, p. 77-96.
- 2011 : *A Small Greek World: Networks in the Ancient Mediterranean*, Oxford, 2011.
- Muchnik (N.), 2011 : 'S'attacher à des pierres comme à une religion locale...' La terre d'origine dans les diasporas des XVI^e-XVIII^e siècles, *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 66, p. 481-512.
- Nunez (A.), 1990 : (J. M.), Trogue-Pompée sur Carthage, *Karthago*, 22, p. 11-19.
- Piccaluga (G.), 1983 : Fondare Roma, domare Cartagine, in *Atti del primo Congresso internazionale di studi fenici e punici*, Rome, 1983, II, p. 409-424.
- Prandi (L.), 1979 : La 'fides punica' e il pregiudizio anticartaginese, in Sordi (M.) (ed.), *Conoscenze etniche e rapporti di convivenza nell'antichità*, Milan, 1979, p. 90-97.
- Quinn (J.), 2011 : The Cultures of the Tophet: Identification and Identity in the Phoenician Diaspora, in Gruen (E. S.) (éd.), *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean*, Los Angeles, 2011, p. 388-413.
- Ribichini (S.), 2013 : Histoires de Moloch, le roi effroyable, in Nagy (A. A.), Prescendi (F.) (éd.), *Sacrifices humains. Dossiers, discours, comparaisons*, Turnhout, 2013, p. 209-230.
- Sahlins (M.), 1995 : *How «Natives» think. About Captain Cook, for Example*, Chicago-Londres, 1995.
- Sahlins (M.), 2007 : *La découverte du vrai sauvage et autres essais*, Paris, 2007.
- Scheid (J.), Svenbro (J.), 1985 : Byrsa. La ruse d'Elissa et la fondation de Carthage, *Annales E.S.C.*, p. 328-342.
- Smith (J. Z.), 1978 : *Map is not territory. Studies in the History of Religions*, Leiden, 1978.
- Tahar (M.), 2010 : *Les Grecs et Carthage. Histoire, représentations et idéologie*, Tunis, 2010.
- Verdan (S.), 2013 : *The Sanctuary of Apollo Daphnephoros in the Geometric period*, Gallion, 2013.
- Xella (P.), 1991 : *Baal Hammon. Recherches sur l'identité et l'histoire d'un dieu phénico-punique*, Rome, 1991.
- Xella (P.), *et alii*, 2013 : Phoenician Bones of contention, *Antiquity*, 87, p. 1199-1207.

