



HAL
open science

Les religions de l'Afrique du Nord antique dans la littérature classique

Michèle Coltelloni-Trannoy

► **To cite this version:**

Michèle Coltelloni-Trannoy. Les religions de l'Afrique du Nord antique dans la littérature classique. *Revista de Historio*, 2021, *Revista de Historiografia*, *Historiography of Religion in Ancient North Africa* (36), pp.33 - 51. 10.20318/revhisto.2021.6548 . hal-03882141

HAL Id: hal-03882141

<https://hal.science/hal-03882141v1>

Submitted on 2 Dec 2022

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.

Public Domain

THE RELIGIONS OF ANCIENT NORTH AFRICA
IN CLASSICAL LITERATURE

Les religions de l'Afrique du Nord antique dans la littérature classique

Michèle Coltelloni-Trannoy
Sorbonne Université, Faculté des Lettres
michele.trannoy@sorbonne-universite.fr

Fecha recepción 23/09/2020 | Fecha aceptación 13/09/2021

Abstract

Data on African pieties based on classic sources suffer a number of shortcomings – first, they stem from outsiders, namely Greek or Roman viewpoints, since no account was left by an author of African culture; secondly, written sources never center on religions proper; last of all, accounts are slanted in two ways that distort or make up realia: one is the barbarian *topos* that weighs especially against Punic Carthage and the other is the practice of *interpretatio graeca et latina*.

Keywords

African Religions, Barbarian, Carthage, Classic Sources, *Interpretatio Graeca*, *Interpretatio Latina*, War

Résumé

Les informations sur les piétés africaines livrées par les sources classiques pâtissent de plusieurs handicaps : le point de vue externe (grec ou romain) des témoignages puisque nous ne disposons d'aucun récit émanant d'un auteur de culture africaine ; les projets d'écriture, qui ne sont jamais centrés sur le sujet des religions ; enfin les récits sont marqués par deux biais, qui déforment les *realia* ou les inventent : le *topos* de la barbarie, particulièrement à l'encontre de Carthage punique, et la pratique de l'*interpretatio graeca et latina*.

Mots-clés

Barbare, Carthage, guerre, *interpretatio graeca*, *interpretatio latina*, religions africaines, sources classiques

« LA RELIGION NORD-AFRICAINE » n'a jamais existé en tant que telle, pas plus qu'il n'a existé de royaume uni à l'échelle de l'Afrique, ni de province romaine unique, et même pour ces cas éventuels, il serait illusoire de supposer l'existence d'une religion unique. La réalité était tout autre : les « panthéons » locaux étaient très nombreux et soumis à diverses influences suivant les régions, les peuples, les cités et les époques. Par conséquent, il faut d'emblée recourir au pluriel pour essayer d'appréhender un tant soit peu un paysage religieux marqué par un aussi fort morcellement. Si cette diversité caractérisait tous les polythéismes antiques, elle était particulièrement riche chez les communautés africaines qui longtemps ont ignoré les liens politiques nécessaires à l'existence d'une matrice religieuse relativement homogène ; et quand les Romains se sont installés en Afrique, ils n'ont pas non plus cherché à unifier des composantes dont le caractère hétérogène n'était en rien problématique à leurs yeux. Sur cet immense espace qui n'était pas même unifié par la langue (les parlers libyques devaient y être nombreux) ni par l'écriture (trois groupes alphabétiques connus)¹, les « accidents » historiques ont plus encore complexifié la situation avec l'arrivée des Phéniciens, la disparition de Carthage et l'installation des Romains. En effet, les recherches ont montré que ces « intrus » successifs n'ont pas évincé les dévotions anciennes, qui soit ont subsisté soit se sont mêlées aux formes de piété nouvelles² : c'est le dynamisme qui caractérise la situation des religions et non pas l'immobilisme ou la juxtaposition pure et simple.

1. L. Galand, « Les alphabets libyques », *Antiquités Africaines*, 25, 1989, 69-81 ; M. Ghaki, « Le libyque », *Revue Tunisienne d'Archéologie*, 1, 2013, 9-28 ; M. Ghaki, article à paraître.

2. Par exemple le cas de Baal Hammon/Saturne : M. Le Glay, *Saturne africain. Monuments, I. Afrique proconsulaire*, Paris, 1961 ; M. Le Glay, *Saturne africain. Histoire*, Paris, 1966 ; M. Le Glay, *Saturne africain. Monuments, II. Numidie et Maurétanie*, Paris, 1966 ; B. D'Andrea, *I tofet del Nord Africa dall'età arcaica all'età romana (VIII sec. a.C.-II sec. d.C.)*. *Studi archeologici*, Collezione di Studi Fenici 45, Pise et Rome, 2014 ; B. D'Andrea, « Continuità e rottura nel passaggio dall'età punica all'età romana in Nord Africa : l'esempio delle stele votive. Tipologie formali, iconografie e iconologie », dans P. Ruggeri (éd.), *L'Africa Romana. Atti del XX convegno di studio (Alghero - Porto Conte Ricerche, 26-29 settembre 2013)*, Rome, 2015, t. I, 197-214 ; le cas d'Esculape : N. Benseddik, *Esculape et Hygie en Afrique*, Paris, 2010 ; pour un panorama général (mais qui tend de manière trop systématique à détecter une divinité libyque derrière toute figure punique ou latine), voir A. Cadotte, *La romanisation des dieux. L'interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*, Leiden et Boston, 2007.

Ajoutons une dernière touche à ce paysage éclaté : les auteurs anciens qui ont témoigné des réalités religieuses africaines appartenaient souvent à des époques très différentes de celles qu'ils décrivaient et tous se rattachaient aux deux cultures dominantes en Méditerranée, grecque et latine ; ils ont aussi adopté des projets littéraires et politiques divers qui ont largement orienté leurs évocations des religions et leur ont donné une coloration originale³. Ce kaléidoscope documentaire eut pour effet de multiplier les angles de vue, les interprétations, les allusions, les silences aussi. On perçoit ainsi le défi qui s'impose à qui tente de cerner une documentation aussi hétérogène sur un sujet en partie insaisissable. Pour comprendre comment les auteurs classiques se sont saisis eux-mêmes du sujet, mieux vaut éviter la répartition traditionnelle en trois rubriques : religion libyque, religion punique, religion romaine. Cette démarche a pour inconvénient de fossiliser la fluidité, la porosité des réalités religieuses et d'occulter les modèles interprétatifs qui orientaient le regard des anciens quand ils abordaient ces réalités. Or ce sont avant tout ces filtres qui nous intéressent ici, en ce qu'ils ont construit et transmis la mémoire et l'identité des Grecs et des Romains confrontés à un objet spécifique, les piétés africaines. Mais, pour reprendre les mots de Dominique Briquel, c'est aussi « par les interstices de l'historiographie antique centrée sur Rome que nous pouvons deviner les autres et ce qu'ils pensent »⁴. Le panorama de l'historiographie classique (République/Haut-Empire) permet donc aussi d'avoir accès à certaines réalités factuelles des religions africaines. Cette présentation des sources littéraires⁵ insistera d'abord sur la nature des œuvres qui nous renseignent sur les religions africaines : les projets d'écriture expliquent en effet la rareté des informations sur le sujet. Puis elle s'intéressera aux deux biais essentiels qui ont orienté le regard des anciens et qui nécessitent une lecture critique de notre part : l'un est propre à la Carthage punique que les anciens ont enfermée dans une irréductible altérité ; l'autre concerne la démarche de l'*interpretatio* grecque et latine à laquelle ont été soumises toutes les réalités africaines locales.

3. Il n'existe pas de présentation synthétique des sources littéraires sur le sujet des religions africaines ; la plupart du temps, les sources relatives à la Carthage punique sont associées aux sources sur la Phénicie et portent sur tous les domaines de connaissance : V. Krings, « La littérature phénicienne et punique », dans V. Krings (éd.), *La civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche*, Leiden, New York et Cologne, 1995, 31-38 ; S. Ribichini, « Les sources gréco-latines », *ibidem*, 73-83 ; M. Coltelloni-Trannoy, « Carthage phénico-punique d'après les textes anciens : bilan critique », dans S. Aounallah et A. Mastino (éds.), *Carthage*, Tunis, 2018, 25-48. La période romaine est moins encore abordée : A. Audollent, *Carthage romaine, 146 av. J.-C. – 698 apr. J.-C.*, Paris, 1901 ; M. Coltelloni-Trannoy, « Carthage romaine d'après les textes anciens : bilan critique », dans S. Aounallah et A. Mastino (éds.), *Carthage, op. cit.*, n. 3, 217-232. Sur les piétés libyques, très mal documentées dans nos sources, voir M. Bénabou, *La résistance africaine à la romanisation*, Paris, 1976, 267-286.

4. D. Briquel, *Le regard des autres. Les origines de Rome vues par ses ennemis (début du VI^e s. / début du I^{er} s. av. J.-C.)*, Paris, 1997, 8.

5. Il est nécessaire de compléter cette documentation par l'apport des sources littéraires chrétiennes et par celle des sources épigraphiques et archéologiques ; l'examen de l'historiographie contemporaine sur le sujet est également un complément précieux.

Les témoignages littéraires, connus par la transmission aléatoire des manuscrits, sont très partiels et indigents : ils contrastent avec le foisonnement des témoignages épigraphiques et archéologiques attestés sur tout l'arc chronologique qui nous intéresse et sur le vaste espace africain. Il faut avoir à l'esprit ce décalage tout en se gardant de vouloir identifier à toute force ces trois séries de témoignages : ils obéissaient à des logiques propres, que l'on ne peut pas toujours mettre en synergie. Ce déficit considérable qui n'est pas propre à la documentation africaine se double ici d'une autre difficulté : concernant les piétés libyques et puniques⁶, il s'agit toujours d'un point de vue externe, celui d'auteurs grecs ou latins qui, même s'ils sont, pour certains, d'origine africaine, témoignent bien davantage sur leur société, sur la manière dont ils voient les « autres », que sur ces « autres » eux-mêmes. En effet, aucun texte phénicien ni punique n'a été conservé, qui rapporte les mythes qui donnaient sens au monde, les pratiques appelées à pérenniser les relations hommes/dieux et les structures sacerdotales qui devaient assurer l'architecture sociale et politique de la religion. Quant aux Numides et aux Maures, en dépit des structures proto-étatiques qu'ils ont élaborées à partir du IV^e-III^e s. av. J.-C. et de leur familiarité croissante avec le monde méditerranéen⁷, il semble acquis qu'ils n'ont pas généré de culture littéraire propre⁸. On doit donc se fonder sur les textes des Grecs et des Romains, qui réinterprètent les dieux phéniciens, puniques et libyques, et leurs histoires en les soumettant à des schémas de pensée issus de leur propre tradition intellectuelle.

Nous disposons toutefois de deux séries littéraires qui prétendent puiser dans la tradition locale : d'une part, plusieurs récits (de Salluste à Plutarque) informent sur les généalogies mythiques des peuples et des rois maures et numides⁹, et d'autre part les *Libyca* du roi Juba II de Maurétanie rattachent l'Afrique à deux cycles mythologiques, ceux d'Héraklès et de Diomède. Salluste avait eu accès, pendant son gouvernement de l'*Africa noua* (46-44 av. J.-C.), aux « livres puniques dits du roi Hiempsal » (*Jug.* XVII 7), qu'il avait fait traduire ; ils ont documenté le panorama de l'histoire ancienne de la Numidie qu'il dépeint au début du trai-

6. Bref bilan de la question dans P. C. Schmitz, « Phoenician-Punic Religion », dans M.R. Salzman et M.A. Sweeney (éds.), *The Cambridge History of Religions in the Ancient World. Volume I : From the Bronze Age to the Hellenistic Age*, Cambridge, 2013, 205-236, voir 208 ; M. McCarty et B. D'Andrea dans ce même volume, 127-148 et 149-175.

7. Voir dernièrement V. Bridoux, *Les royaumes d'Afrique du Nord. Émergence, consolidation et insertion dans les aires d'influences méditerranéennes (201-33 av. J.-C.)*, Rome, 2020.

8. Ce que nous savons des cultes et des dieux libyques est issu des sources archéologiques et de rares mentions dans les sources chrétiennes : voir par ex. G. Camps, « Dieux africains et *dii Mauri* », *Encyclopédie Berbère*, 15, 1995, 2321-2340.

9. La généalogie ethnique transmise par Salluste connaît des variantes : Strab., XVII 3, 7 (« les Maurousiens sont des Indiens arrivés là avec Héraklès »), Plin., *N.H.* V 46 (« Les *Pharusii*, autrefois des Perses, accompagnèrent, dit-on, Hercule dans sa course vers les Hespérides ») ; voir aussi Mela, III 103 sur les *Pharusiens*. Une autre légende étiologique s'intéresse à l'ascendance des rois numides : Plut., *Sert.* IX 4-5 et Jos., *A.J.* I 15 ; J.-M. Lassère, « *Onomastica Africana*, I-IV », *Antiquités Africaines*, 13, 1979, 227-234 (part. 232-234). Sur ces deux traditions mythiques, M. Coltelloni-Trannoy, « Hercule en Maurétanie : mythe et géographie au début du principat », dans Cl. Briand-Ponsart et S. Crogiez (éds.), *L'Afrique du Nord antique et médiévale. Mémoire, identité et imaginaire*, Rouen, 2002, 41-58.

té consacré à la guerre de Jugurtha (*Jug.* XVIII-XIX). Ces livres faisaient partie, selon toute probabilité, des rouleaux que Scipion avait sauvés de l'incendie de Carthage et confiés au roi Micipsa (Plin., *N.H.* XVIII 22) ; l'un de ses descendants, le roi Hiempsal (II) contemporain de Salluste, les avait traduits en grec et sans doute réécrits en les complétant à l'aide de traditions écrites et orales¹⁰. Quant aux *Libyca*, ils résultaient eux aussi des recherches d'un roi lettré, Juba II (25 av. J.-C. – 24 apr. J.-C.), qui avait dû consulter des écrits puniques et d'autres récits grecs et latins pour rédiger ce traité en grec¹¹. Ces sources en partie africaines sont-elles le « maillon manquant » susceptible de nous introduire dans les religiosités libyque ou punique ? Rien n'est moins sûr, bien au contraire : elles sont plutôt les exemples types du tropisme qui, dans l'Antiquité, orientait toute la production savante vers les modèles de pensée grecs et latins ; plus précisément, elles se donnent pour objectif d'intégrer les peuples et les cités d'Afrique dans les modèles de fondations civiques et/ou ethniques partout revendiqués en Méditerranée ; et l'on a toute raison de penser que les Carthaginois eux-mêmes avaient adopté ces modes de pensée¹². De ce fait, les confins de l'oïkoumène étaient intégrés dans l'ordre du monde auquel ils étaient censés participer activement : Héraklès et ses compagnons étaient ainsi les ancêtres revendiqués des lignages maures, numides et gétules, ou bien les fondateurs de cités africaines¹³, à la manière des cités italiennes qui prétendaient descendre de héros grecs¹⁴. La geste hérakléenne permettait de lier l'occident maure à l'un des cycles mythologiques les plus fameux du monde grec ; elle introduisait une sorte de parenté symbolique entre cette région des marges et le cœur de la culture gréco-romaine. Il est légitime de voir en Juba l'artisan majeur qui a coordonné plusieurs traditions anciennes gravitant autour d'Héraklès et dont Plin, Flavius Josèphe, Plutarque se sont faits l'écho. Le souverain, qui figure lui-même sur ses monnaies coiffé de la léontè ou portant la massue¹⁵, prétendait être le

10. V. Krings, « Les *libri punici* de Salluste », dans A. Mastino (éd.), *L'Africa romana. Atti del VII convegno di studio (Sassari. 15-17 dicembre 1989)*, Sassari, 1990, 109-117 ; M. Coltelloni-Trannoy, « L'usage du grec dans les royaumes et les provinces romaines d'Afrique », dans C. Briand-Ponsart (éd.), *Identités et cultures dans l'Algérie antique*, Rouen, 2005, 69-117 (part. 75-83 sur les pratiques de traduction).

11. D.W. Roller, *The World of Juba II and Kleopatra Selene. Royal scholarship on Rome's African Frontier*, New York, 2003, 183-211.

12. La littérature punique est perdue, mais elle existait, comme l'indique la mention des livres puniques sauvés de l'incendie de Carthage (Sall., *Jug.* XVII 7), et une partie devait être en grec : un philosophe renommé, Hasdrubal-Clitomaque, qui succéda à Carnéade, en 128 av. J.-C., comme chef de la Nouvelle Académie, rédigeait sans doute en grec les traités publiés à Carthage, quoiqu'en dise Diogène Laërce (IV *Vit. Clit.* 10, 67). Sur l'adoption des idées grecques par les Carthaginois, J. Crawley Quinn, *À la recherche des Phéniciens*, Paris, 2019 (trad. fr.), 169 (pour l'image du *phoenix*/palmier, les techniques et les types monétaires hérakléens) ; J. Alexandropoulos, *Les monnayages de l'Afrique antique, 400 av. J.-C. – 40 apr. J.-C.*, Toulouse, 2000, 20 et 41-42 ; sur Melqart/Héraklès/Hercule, voir *infra*.

13. Un Hercule libyen est à l'origine de *Capsa* (Sall., *Jug.* LXXXIX 4) ; *Icosim* aurait été fondée par vingt (εἰκοσι) compagnons du dieu (Solin., XXV 17) ; Iadès, fils d'Héraclès, serait né de Kerthè-Cirta (Apollod., *Bibl.* II 7, 8) ; Afras/Afrus, ancêtre des *Afri*, passait pour le fils ou le compagnon d'Hercule (Solin., XXIV 2).

14. Cato, *Orig.*, édité et traduit par M. Chassignet, Paris, 1986.

15. J. Alexandropoulos, *Les monnayages...*, *op. cit.*, n. 12, catalogue 414 C, D, E ; 415 H1, H2, H3.

rejeton d'un lignage prestigieux et la réactualisation du dieu civilisateur qui aurait marqué de son empreinte l'histoire et la géographie africaines. La figure de Diomède (qui appartenait au cycle des « retours » de Troie) présentait un intérêt similaire par l'intermédiaire d'un mythe que l'on connaît uniquement grâce à Plutarque¹⁶, qui mentionne sa source, le troisième livre des *Libyca* de Juba : ce héros de la guerre de Troie serait parvenu sur la côte libyenne où il faillit être sacrifié à Arès par le roi local, Lykos ; il ne dut son salut qu'à la fille du roi, Kallirhoé, qui se suicida après que Diomède l'eut abandonnée pour se rendre en Italie. Le parallèle avec la légende d'Énée et de Didon est manifeste, d'autant plus que Virgile, contemporain de Juba, faisait de Diomède l'interlocuteur d'Énée et des Latins en Italie (*Aen.* VIII 9 ; XI 225-233). Visiblement, le roi a souhaité rapprocher l'Afrique de l'Italie et du destin de Rome par l'intermédiaire d'un passé mythologique commun. En quoi ces spéculations concernaient-elles les piétés africaines, libyques ou puniques ? Sans doute en peu de chose : ce n'est pas à cette réalité indigène que les auteurs classiques s'intéressaient, mais aux grands cycles qui forgeaient l'histoire la plus ancienne – et donc prestigieuse – des peuples méditerranéens.

La question s'est posée cependant de la réalité de cultes locaux adressés à une ou à des divinités africaines que ces mythes auraient réinterprétée(s) en les identifiant à Hercule. De fait, le dieu punique Melqart et le dieu gréco-latin Héraclès/Hercule ont connu une longue histoire de transferts réciproques et d'interactions avec d'autres dieux, tels Eshmoun et Reshef¹⁷ ; certaines sources mentionnent en divers lieux de l'Afrique soit un Hercule libyque (Sall., *Jug.* LXXXIX 4), soit un Hercule phénicien (Oros., V 15, 8) et même égyptien (Mela, III, 46), et le sanctuaire d'Hercule à *Lixus*, en Maurétanie occidentale, passait pour être aussi important que celui de Gadès¹⁸ ; sur un bas-relief trouvé dans la région de Béja (*Vaga*) figure une divinité, au nom punique (Bonchor), tenant à la main ce qui ressemble à une massue¹⁹.

16. *FGrHist* 3A, 286, fr. 5.

17. Héraclès/Melqart : C. Jourdain-Annequin, « Héraclès en Occident. Mythe et histoire », *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 8, 1982, 227-282 ; C. Jourdain-Annequin, *Héraclès aux portes du soir. Mythe et histoire*, Paris, 1989 ; C. Bonnet, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, *Studia Phoenicia* 8, Louvain, 1988, 346-371 ; A. Cadotte, *La romanisation des dieux...*, *op. cit.*, n. 2, 283-295 ; I. Malkin, *A Small Greek World. Networks in the Ancient Mediterranean*, Oxford, 2011, 119-141 ; J. Crawley Quinn, *À la recherche...*, *op. cit.*, n. 12, 167-175. Cependant, la situation est plus complexe : on reconnaissait aussi en Héraclès d'autres divinités phéniciennes, comme Reshef ou Eshmoun : E. Lipinski, « Apollon/Eshmoun en Afrique Proconsulaire », dans Y. Le Bohec (éd.), *L'Afrique, la Gaule, la religion à l'époque romaine. Mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay*, Bruxelles, 1994, 19-26 ; J. Nitschke, « Interculturality in Image and Cult in the Hellenistic East : Tyrian Melqart Revisited », dans E. Stavrianopoulou (éd.), *Shifting Social Imageries in the Hellenistic Period. Narrations, Practices, and Images*, Leyde et Boston, 2013, 253-282 ; C. Bonnet, *Les enfants de Cadmos. Le paysage religieux de la Phénicie hellénistique*, Paris, 2015, 429.

18. Plin., *N.H.* V 2-3 et XIX 63 ; Mela, I 26 ; Plut., *Sert.* IX 8-10 ; et Strab., XVII 3, 2-3 situaient un autel d'Hercule sur l'île du Loukkos ; Mela, I 26 signale une grotte d'Hercule au cap Ampelusia/cap Spartel et Ptol., IV 1, 2, p. 579 (éd. Müller), un cap d'Hercule (Ras el Hadid).

19. A. Merlin, « Divinités indigènes sur un bas-relief romain de la Tunisie », *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1947, 355-371 (= *AE* 1948, 114) ; G. Camps, « Dieux africains et dii Mauri », *op. cit.*, n. 8.

Ces témoignages ont fait supposer l'existence de cultes adressés à un Melqart/Hercule en Numidie et en Maurétanie, qui serait l'interprétation punique puis latine de divinités locales inconnues²⁰. Certains indices vont bien dans ce sens, mais il convient d'être très prudent sur un sujet qui a été aussi fortement marqué par les spéculations généalogistes habituelles aux lettrés de l'Antiquité. Ces spéculations donnent une bonne idée des difficultés auxquelles nous sommes confrontés face aux sources qui nous tendent un miroir toujours déformé, voire inventé, des sensibilités africaines.

La deuxième spécificité de cette historiographie tient aux projets qui présidaient à la rédaction des œuvres littéraires : ils n'étaient pas propices à la transmission des données religieuses, moins encore à leur traitement distancié. Attachons-nous d'abord à Carthage sur laquelle dominent les récits : ils sont presque tous relatifs aux guerres qui l'ont vue s'affronter aux Grecs puis aux Romains. Ce lien entre récit historique et guerre n'est pas propre à la « question » carthaginoise : c'est une constante de la tradition antique dont Lucien était bien conscient quand il trace la synthèse de six siècles d'historiographie grecque dans son traité sur l'Histoire²¹. Depuis Hérodote et Thucydide, le récit historique est ordonné autour de la guerre et par la guerre ; la guerre est à la fois le matériau privilégié de l'histoire et un facteur d'interprétation du réel. Les guerres sont en effet l'occasion de mesurer l'adéquation des protagonistes aux normes admises des cultures grecque et romaine, de sorte que ces récits élaborent une mémoire du juste et de l'injuste, de la culture et de la barbarie ; ils légitiment de ce fait les stéréotypes qui pèsent sur l'« autre ». Or, Carthage fut le paradigme d'une altérité irréductible au monde gréco-latin : nous reviendrons plus loin sur cet aspect qui a fait de Carthage la cité barbare par excellence, mais on observe ici qu'il est toujours étroitement associé au prisme de la guerre qui réduit Carthage à l'image de l'éternel vaincu. Ainsi la profanation des sanctuaires de Zeus, de Déméter et Korè en Sicile, le renversement des tombeaux grecs de Gélon et de sa femme, les autres actes sacrilèges (Diod., I 13-14) sont-ils choisis pour leur qualité exemplaire²². Ils appartiennent aux réalités de la guerre, qui est vue comme le moment de l'inversion des valeurs ; ce *topos* est renforcé quand il s'agit de barbares, qui présentent eux-mêmes le miroir inversé des valeurs grecques et romaines, en particulier la piété : les Carthaginois sont pieux, certes, mais les choix effectués par les sources classiques veulent montrer qu'ils ne savent pas faire la distinction entre la bonne piété et la mauvaise piété. La

20. P. Corbier, « Hercule africain, divinité indigène », *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 1, 1974, 95-109 ; C. Bonnet, *Melqart...*, *op. cit.*, n. 17, 186-201 ; A. Cadotte, *La romanisation des dieux...*, *op. cit.*, n. 2, 291-293.

21. Lucian., *Hist. Conscr.* 2. Cf. P. Payen, « La guerre des victimes. Esprit critique et modèles narratifs dans l'historiographie grecque (V^e s. av. J.-C. – II^e s. apr. J.-C.) », dans G. Lachenaud et D. Longrée (éds.), *Grecs et Romains aux prises avec l'histoire. Représentations et idéologie*, Rennes, 2003, t. 1, 203-217.

22. M. Tahar, « La Carthage impie de Diodore », dans M. Tahar, *Les Grecs et Carthage. Histoire, représentations et idéologie*, Tunis, 2010, 157-182 (= *Revue Tunisienne des Études Philosophiques*, 36-37, 2004-2005, 141-151) ; N. Cusumano, « Gérer la haine, fabriquer l'ennemi. Grecs et Carthaginois en Sicile entre le V^e s. et le IV^e s. av. J.-C. », *Dialogues d'Histoire Ancienne*, suppl. 6, 2012, 113-135.

conséquence en est que l'histoire de Carthage est jalonnée de catastrophes (épidémies, incendies, défaites, révoltes) dues à l'oubli des dieux en temps de guerre.

La focale de la guerre eut aussi pour conséquence de créer un fort déséquilibre au sein de la documentation littéraire : les informations sur la religion punique, bien que très partielles et biaisées, sont pourtant hypertrophiées par rapport à celles qui portent sur les piétés libyques et romaines. En effet, le concurrent direct de Rome fut longtemps Carthage, de sorte que les épisodes religieux relatés par les auteurs sont centrés sur elle ; Grecs et Romains ignorent tout – ou ne disent presque rien – des cultes numides, même dans le cadre de l'alliance de Rome avec Massinissa. La tradition transmet quelques aperçus épars sur des croyances anciennes relatives au culte des astres : les Libyens (Hdt., IV 188) et les Atlantes (Diod., III 57) sacrifient au Soleil et à la Lune, et Cicéron (*Rep.* VI 4) prête à Massinissa une action de grâce au Soleil et aux divinités du ciel pour les remercier de revoir Scipion avant de mourir. Ces dévotions rejoignent les représentations astrales sur les gravures rupestres comme sur les stèles libyques, puniques et néo-puniques²³, et le serment d'Hannibal les évoque aussi (voir *infra*), mais la Lune et le Soleil étaient également vénérés dans le monde grec : il s'agit là de croyances universelles dont les particularités africaines nous échappent. Les auteurs les rapportent non pour leur singularité mais pour la proximité qu'elles révèlent entre eux et les Numides : un langage commun était à l'œuvre autour de la Méditerranée, qui rassurait en occultant les indices trop marqués d'altérité. De même, la pratique de l'incubation est connue chez les Nasamons (Hdt., IV 172) et chez les Augiles en Libye (Mela, I 8) : là encore, il s'agit d'un usage bien attesté dans le monde grec (les sanctuaires d'Esculape par exemple²⁴), ce qui permettait d'atténuer l'impression générale d'une région de confins et de merveilles que donnaient les sources anciennes sur l'Afrique. Dans son récit sur la guerre de Jugurtha, Salluste ne livre que de très rares informations ponctuelles, inaptes à dresser un tableau des pratiques numides ou maures : il précise, par exemple, que le massacre de la garnison de *Vaga* eut lieu à la date d'« un jour de fête célébré par toute l'Afrique par des jeux et des divertissements » (*Jug.*, LXVI 3). On a pensé que ce jour était consacré aux *Cereres*, mais sur la base d'une correction du texte²⁵, ce qui incite à la prudence : en réalité, il est impossible d'avancer la moindre hypothèse, étant donné le caractère imprécis de l'information.

À l'époque impériale, Cassius Dion (LX 9, 2-4) mentionne un « miracle de la pluie » qui prend place lors de la guerre d'annexion de la Maurétanie, en 42 : le général romain Suetonius Paulinus, qui s'était aventuré dans l'Atlas à la poursuite des cavaliers de Salabos, bénéficia de l'action d'une divinité locale non nommée. Grâce aux incantations d'un guide africain, l'armée, qui souffrait cruellement de la soif, est alors sauvée par une pluie miraculeuse. Les

23. A. Cadotte, *La romanisation des dieux...*, *op. cit.*, n. 2, 363-384 ; A. Tejera et J. Ramos Martin, « Las creencias astrales de los antiguos libios », dans J. García Sánchez, I. Mañas Romero et F. Salcedo Garcés (éds.), *Navigare necesse est. Estudios en homenaje a José María Luzón Nogué*, Madrid, 2015, 250-256.

24. N. Benseddik, *Esculape et Hygie...*, *op. cit.*, n. 2, I, 342-343.

25. J. Carcopino, « Salluste, le culte des *Cereres* et les Numides », *Revue Historique*, 158, 1928, 1-18 ; G. Camps, *Aux origines de la Berbérie. Massinissa ou les débuts de l'histoire*, *Libyca* 8, Alger, 1960, 223 ; A. Cadotte, *La romanisation des dieux...*, *op. cit.*, n. 2, 347.

autres récits de guerre (expédition de Balbus, révolte de Tacfarinas) ne s'intéressent jamais à la piété libyque, et pas davantage aux cultes romains assurés par les communautés africaines à l'époque impériale : cet aspect n'est pas en soi un sujet d'histoire et les écrivains sont trop familiers de ces pratiques pour penser à les décrire. Elles n'étaient pourtant pas réductibles à celles qui prévalaient à Rome et en Italie ou bien à celles des autres provinces : elles présentaient, en effet, un profil que l'on ne retrouve dans aucune autre région méditerranéenne puisqu'elles sont le fruit d'une histoire spécifique à l'Afrique. Quelques-uns de nos auteurs sont bien d'origine africaine, tels Apulée ou Fronton, et pétris de culture gréco-romaine ; mais ni l'un ni l'autre n'eut l'intention de rédiger un traité des pratiques religieuses qui avaient cours dans les régions dont ils étaient originaires, pas même celles de la religion romaine. Ce ne sont pas des « antiquaires », résolus à exhumer du passé, collationner et expliquer les données relatives à un domaine spécifique, comme l'avait fait Varron à Rome²⁶, mais des lettrés qui ont émaillé fortuitement leur correspondance (pour Fronton), leurs œuvres de fiction (*Les Métamorphoses* d'Apulée) ou d'« actualité » (*L'Apologie*, les *Florides*), de rares informations de type religieux : ainsi Apulée mentionne-t-il sa fonction sacerdotale à Carthage (flamine provincial) à l'occasion d'un discours d'éloge pour un proconsul (*Flor.* XVI 38) et le temple d'Apollon dans le panégyrique de Carthage (*Flor.* XVIII 37). Leurs projets d'écriture interdisent de trouver dans leurs écrits un panorama complet et raisonné des piétés romaines (ou autres) contemporaines ou passées.

Il est un type de récits où l'enquête semble être a priori plus fructueuse puisqu'ils sont détachés des contextes de guerre et qu'ils incluent une longue série de toponymes en lien avec des divinités : le périple d'Hannon²⁷ et surtout celui de Scylax (IV^e/III^e s. av. J.-C.) ainsi que les descriptions géographiques d'époque impériale dessinent tout un paysage religieux jalonné de caps et de baies faisant office d'amers pour les navires. Ainsi, outre la topographie hérakléenne propre à la Maurétanie occidentale, figure en Afrique le promontoire de Mercure à la pointe orientale du Cap Bon, connu sous ses désignations grecque (Ἐρμαία Ἄκρα) et latine (*Mercurii Promuntorium*)²⁸ ; deux promontoires d'Apollon sont situés l'un en Césarienne et l'autre en Afrique²⁹, ce dernier étant peut-être identifié au Ras el-Mekki à l'entrée occidentale du golfe de Carthage, aussi désigné sous le nom de Cap du Beau dieu (*Pulchri promuntorium*,

26. C. Moatti, *La raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République*, Paris, 1997, 143-149, 228, etc.

27. Le *Périple d'Hannon* 16 (V^e/I^{er} s. av. J.-C.) ne contient qu'un toponyme religieux, « Le Char (ou le Support) des dieux », situé sans doute sur la côte de l'actuel Sierra Leone.

28. Ps. Scylax, 110 et 111 ; Pol., I 29, 2 et 36, 11 ; Strab., XVII 3, 13 et 16 ; Liv., XXXIX 27-28 ; Ptol., IV 3, 2, p. 621 ; J. Desanges (éd.), *Pline l'Ancien, Histoire naturelle, livre V, 1-46. L'Afrique du Nord*, Paris, 1980, 211-212.

29. Plin., *N.H.* V 20 (Césarienne) ; Plin., *N.H.* V 23 et 24 (Proconsulaire) = Mela, I 34 ; le Ras el-Mekki est aussi mentionné par Strab., XVII 3, 13, Appian., *Lib.* 34 et Ptol., IV 3, 2, p. 618 ; un toponyme connu par Tite Live (XXX 10, 9), *Rusucmona*, serait la traduction punique du toponyme grec ou latin, « Cap d'Eshmoun » mis pour Ἀπολλώνιον ἀκρωτήριον / *Apollinis promuntorium* (A. Cadotte, *La romanisation des dieux...*, *op. cit.*, n. 2, 168).

Liv., XXIX 27, 12) ou celui de Beau promontoire (Καλὸν ἀκρωτήριον, Pol., III 22, 5)³⁰. Est-il légitime de se fonder sur ces données pour en déduire la présence de lieux de culte ? La prudence reste de mise : il est vraisemblable que les caps théophores n'étaient pas toujours en lien avec des divinités honorées sur le terrain, qu'elles fussent indigènes ou gréco-latines. Les accidents de la côte servaient de points de repères aux marins qui approchaient de la zone dangereuse des côtes, jalonnée d'écueils ou de hauts fonds. Ce sont eux qui ont donné ces noms aux caps en espérant que les divinités invitées à les patronner leur seraient favorables. Les sources littéraires ont transmis cette géographie sans la rattacher à des pratiques religieuses avérées, et sans s'étonner de ces paysages en relation avec des divinités, qui existaient aussi dans d'autres régions³¹.

L'un des traits les plus constants de l'historiographie relative à Carthage est d'avoir vu en elle le paradigme de la barbarie : elle est ainsi le lieu toutes les subversions religieuses, de sorte qu'elle est citée en contre-exemple quasi systématique de la bonne piété. Euripide semble être le seul auteur à s'être écarté de cette image négative qui pesait sur les Phéniciens autant que sur les Puniqes, en plaçant dans la bouche des jeunes Tyriennes des paroles de consolation à l'égard des Thébains : alors même qu'elles se disent « barbares », elles témoignent de la parenté qui les unit aux Thébains par le biais de Cadmos, leur ancêtre commun, et d'une connivence entre les deux cités³². Valère Maxime, qui écrit un recueil d'*exempla* à l'époque tibérienne, mentionne au contraire les turpitudes carthaginoises au cœur d'un long passage consacré aux coutumes louables des peuples étrangers. La comparaison a pour effet de mettre en valeur l'excellence de ceux-ci et la déchéance des Puniqes : « D'une telle gloire, je passerai aux femmes puniques, pour que la comparaison montre mieux la laideur de leur conduite honteuse. En effet il y a à *Sicca* un temple de Vénus où les femmes d'âge nubile se rendaient et, en partant de là, elles amassaient l'argent de leur dot au moyen des injures auxquelles leur corps était soumis, décidées à s'engager dans des liens bien honnêtes par le biais de liaisons si déshonorantes »³³. C'est parce que l'auteur dénonce une pratique qu'il ne com-

30. J. Desanges (éd.), *Pline l'Ancien...*, *op. cit.*, n. 28, 211-212 identifie le Beau promontoire à l'Ἐρμαία Ἄκρα et considère que le qualificatif « beau » désignerait moins la beauté du dieu que la qualité propice, favorable du cap, annonciateur pour les marins de la vaste baie abritant les deux ports de Carthage et d'Utique.

31. Par exemple sur la Sicile : R. Robert, « Diodore et le patrimoine mythico-historique de la Sicile », *Dialogues d'Histoire Ancienne*, suppl. 6, 2012, 43-68. La Géographie de Strabon est jalonnée de lieux hérakléens.

32. *Les Phéniciennes* 638-649 : « Ô Parents des fils d'Agénor, mes souverains par qui je fus envoyée, je me prosterne à genoux devant toi, selon l'usage de chez moi. C'est toi, fils d'Io l'antique aïeule, Épaphos, enfant de Zeus, que j'appelle, j'appelle d'une clameur barbare, de mes barbares supplications : visite, ah ! visite cette ville, c'est ta lignée qui la fonda ». Sur ce passage, voir l'analyse de C. Bonnet, *Les enfants de Cadmos...*, *op. cit.*, n. 17, 336-340.

33. Val. Max., II 6, 15 (trad. R. Combès, 1995) : *Cui gloriae Punicarum feminarum, ut ex comparatione turpius appareat, dedecus subnectam: Siccae enim fanum est Veneris, in quod se matronae conferebant atque inde procedentes ad quaestum, dotis corporis iniuria contrahebant, honesta nimirum tam inhonesto uinculo coniugia iuncturae*. Cf. A. Cadotte, *La romanisation des dieux...*, *op. cit.*, n. 2, 209.

prend ni n'admet, qu'il nous renseigne sur l'existence de la prostitution sacrée. Celle-ci est attestée dans d'autres sanctuaires de divinités phénico-puniques, notamment Astarté/Vénus d'Eryx, de Carthage, de Chypre, de Baalbek ou de Babylonie, et toujours en termes critiques dans les sources littéraires³⁴.

En dépit de son prestige et de sa puissance, la cité punique a suscité une répulsion qui ne s'est jamais démentie au cours de l'Antiquité ; elle s'observe à l'aune de deux stéréotypes principaux, tous deux en relation avec ses pratiques religieuses ou plus exactement son impiété. Le premier *topos* renvoie à la parenté régulièrement soulignée entre Carthage et Tyr pour classer dans une même altérité les deux cités qui ont en commun la barbarie. Le mythe de fondation de Carthage est la première pierre portée à l'édifice : si une légende faisait bien mention de deux fondateurs tyriens éponymes, Azoros et Karkhédon³⁵, sur le modèle de la légende romaine, une autre version, bien mieux diffusée, et sans doute d'origine grecque, prêtait au récit tous les éléments inversés des mythes de fondation. Carthage était née sous le signe de la féminité (Elyssa/Didon), de la perfidie (la ruse de la byrsa), de l'endogamie (le refus d'épouser le roi numide Hiarbas) et de présages négatifs (tête de bœuf et tête de cheval) : autant de faits qui la cantonnaient pour toute son existence dans le cercle de la transgression, faisant d'elle l'anti-Rome par excellence³⁶. Il y a plus encore : certains épisodes connus par les récits des guerres puniques ont clairement interféré avec ceux du siège de Tyr par Alexandre en 332 av. J.-C. Ainsi les jeux d'échos entre les sièges d'Agrigente, de Tyr et de Carthage sont-ils manifestes à travers l'évocation de Didon à Tyr, les sacrifices d'enfants au dieu de Tyr/Kronos, le vol de la statue d'Apollon à Géla offerte à Tyr où elle est profanée, puis rendue par les Grecs à la cité sicilienne, tandis que, plus tard, le taureau de Phalaris volé à Agrigente était rendu à la cité par Scipion l'Africain³⁷. Diodore revendiquait sans détour le rapprochement entre la profanation d'Apollon à Géla et la piété des Grecs devant sa statue à Tyr, les deux actes ayant eu lieu le même jour et à la même heure, prétendait-il : « Bien que cet événement se soit déroulé à une autre époque, il ne nous a pas paru inopportun de le mettre en parallèle en raison de la singularité des conjonctures » (XIII 108, 4). Ainsi un jeu de miroir déformant associait-il les deux peuples barbares en construisant « un continuum comportemental entre les Carthaginois et les Tyriens, caractérisés par l'impiété, et simultanément une opposition, entre eux et les Grecs »³⁸, qui étaient exemplaires de vertu.

L'analyse des récits relatifs à Tyr et à Carthage livre cependant des données qui permettent de comprendre, si l'on va au-delà du *topos* de la barbarie, quels étaient les enjeux

34. E. Lipiński, s.v. « Prostitution sacrée », dans C. Baurain, C. Bonnet, J. Debergh, E. Gubel, V. Krings et E. Lipiński (éds.), *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, Brepols, 1992, 362-363.

35. *FGrHist* II B, n° 556, fr. 47 (Philistos), repris par Appian., *Lib.* I 1.

36. G. Piccaluga, « Fondare Roma domare Cartagine », dans *Atti del primo Congresso internazionale di studi fenici e punici*, I, Rome, 1987, 409-424 ; J. Scheid et J. Svenbro, « Byrsa. La ruse d'Élyssa et la fondation de Carthage », *Annales E.S.C.*, 40, 1985, 328-342 ; C. Bonnet, « Le destin féminin de Carthage », *Pallas*, 85, 2011, 19-29.

37. C. Bonnet, *Les enfants de Cadmos...*, *op. cit.*, n. 17, 83-92.

38. C. Bonnet, *Les enfants de Cadmos...*, *op. cit.*, n. 17, 85.

politiques du culte d'Héraklès/Melqart : les deux cités étaient liées entre elles et avec un ensemble de cités occidentales (*Carteia*, Gadès, *Lixus*, Utique) par des récits de fondation qui mettaient en scène ce dieu³⁹ et par une même dévotion à son égard, ce qui les engageait dans des relations suivies, diplomatiques et militaires. Ce réseau les intégrait aussi à celui des cités grecques d'Italie et de Grèce où le culte d'Héraklès offrait des lieux et des occasions multiples de rencontres et de partenariat⁴⁰. Les sources classiques dressent donc un profil ambivalent de Carthage : à la fois irrémédiablement barbare et pourtant étroitement insérée dans la culture hellénique de la Méditerranée.

Le second dossier caractéristique de la barbarie punique a trait aux sacrifices humains, et tout particulièrement aux sacrifices d'enfants⁴¹. Le dossier est d'autant plus complexe que, si la pratique horrifiait les auteurs classiques, elle a continué à susciter fascination et répulsion chez les historiens modernes : les spéculations ont été alimentées par la découverte, à partir du 19^e s., des « tophets », d'abord à Carthage puis dans le monde punique occidental, de sorte qu'il n'est pas aisé d'examiner de manière distanciée les témoignages littéraires qui se réfèrent à cette pratique. Pour en rester à l'historiographie classique, on observe que les références aux sacrifices humains pratiqués à Carthage sont anciennes dans la tradition grecque et se maintiennent durant toute l'époque impériale. Le premier auteur connu à les avoir mentionnés est Sophocle (*Andromède*, fr. 126) qui parle des sacrifices humains offerts à Kronos par des « barbares » : ceux-ci ne peuvent qu'être les Puniques qui adoraient Baal Hammon identifié à Kronos par les Grecs et à Saturne par les Latins⁴². Clitarque, au IV^e s., associe Phéniciens et Puniques, tous adeptes de cette pratique, mais les Puniques plus que les Phéniciens⁴³ ; bien plus tard, à l'extrême fin de l'époque triumvirale, Diodore de Sicile (XX 65) est plus précis en mentionnant la mise à mort par le feu de prisonniers que le général Himilcon offrit à Poséidon pour le remercier d'avoir remporté la victoire contre Agathocle. Le même auteur attribue à Himilcon le sacrifice rituel par la noyade de victimes (non précisées) pour conjurer une épidémie (XIII 86, 3). En pleine époque impériale, Plutarque transmet à son tour un épi-

39. L'époux de Didon, Acherbas, était grand-prêtre de Melqart et Didon emporta les *sacra* du dieu jusqu'à Carthage (Justin, *Epit.*, XVIII 4, 15) ; en revanche, la légende qui attribuait la fondation à Azoros et Karkhedon, ne mentionnait pas le dieu (voir n. 35) ; Utique prétendait avoir été fondée par la flotte tyrienne, peu après Gadès (Vell. Pat., I 2, 3 ; Justin, *Epit.*, VIII 146) et selon Pline (*H.N.* XVI 216) son temple d'Apollon datait de cette époque.

40. J. Crawley Quinn, *À la recherche...*, *op. cit.*, n. 12, 162-170.

41. Voir B. D'Andrea dans ce même volume, 149-175.

42. Le sanctuaire d'El Hofra en Numidie offre les témoignages épigraphiques les plus anciens (II^e s. av. J.-C.) de cette double identification : A. Berthier et R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'El-Hofra à Constantine*, Paris, 1952 ; M. Le Glay, *Saturne africain. Histoire...*, *op. cit.*, n. 2, 62-67 ; E. Lipiński, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 64, Louvain, 1995, 251-264.

43. Clit. fr. 9 Jacoby *apud* Schol. in Plat. *Rep.* 337 A : « les Phéniciens et surtout les Carthaginois, qui honorent Cronos, lorsqu'ils s'efforcent d'obtenir quelque chose de très important, font le serment d'offrir en sacrifice un de leurs enfants au dieu, s'ils obtiennent les résultats désirés ». Tyr avait failli égaler la barbarie des Carthaginois quand, au cours du siège d'Alexandre, elle fut tentée de reprendre la pratique des sacrifices d'enfants abandonnée de longue date, mais pratiquée par Carthage jusqu'à sa destruction (Curt., IV 3, 23).

sode qui se rapproche par ailleurs du cas mentionné *supra* de Diomède et Kallirhoé : Calpurnius Crassus, un compagnon de Regulus, capturé par les Massyles, devait être sacrifié à Kronos, mais fut sauvé par la fille du roi, Bisaltia (Ps. Plut., *Parallela minora* 23). Or, ce *topos* des sacrifices humains circulait largement dans le monde grec comme en attestent les *Histoires philippiques* de Trogue Pompée. Cet auteur d'époque tibérienne, dont l'œuvre perdue a servi de source à Justin au II^e s. apr. J.-C., s'était appuyé sur la tradition hellénistique : le roi perse Darius y est mis en scène, reprochant aux Carthaginois la pratique de victimes humaines, couplée à d'autres actes transgressifs (Justin., *Epit.* XIX 1). Il est savoureux de voir un Perse, le barbare par excellence pour les Grecs, trouver plus barbare que lui ! C'est dire que, dans la hiérarchie de la barbarie, Carthage occupait un niveau élevé, devant les Phéniciens et les Perses. On retrouve ensuite chez Pline l'imputation de sacrifices annuels d'hommes adultes devant la statue d'Hercule qui fut plus tard transférée à Rome et placée à l'écart des autres statues en mémoire des pratiques dont elle aurait fait l'objet⁴⁴.

La présence d'enfants parmi les victimes est plus rare dans les sources classiques, mais elle aussi est ancienne puisqu'elle figure, outre chez Clitarque (*supra*, n. 43), dans les relations de Diodore (XIII 86, 2) et de Quinte Curce (IV 3, 23), puis dans celle de Justin/Troque Pompée (*Epit.* XVIII 6, 9-11), renseigné par des sources hellénistiques. Mais c'est à Diodore (reprenant Clitarque) que l'on doit le récit le plus détaillé, dans un passage célèbre, un véritable proto-roman (XX 14) qui fut à l'origine de l'imaginaire occidental sur Carthage : en particulier l'épisode du sacrifice des enfants à Baal, dans le roman de G. Flaubert, *Salambô*, est un grand classique de cette longue tradition orientaliste. Silius Italicus, qui consacre au I^{er} s. apr. J.-C. un poème épique aux guerres puniques, est le seul à évoquer la pratique de la substitution : quand le Sénat carthaginois exige d'Hannibal de sacrifier son fils en 217 av. J.-C., avant la bataille de Trasimène, lui-même et son épouse Imilcè refusent et promettent de remplacer l'enfant par deux sortes de victimes, animales ou humaines : des taureaux ou elle-même sont proposés par la mère Imilcè (v. 798), des prisonniers romains par Hannibal (v. 812-813). L'argument du Sénat reposait sur l'usage ancien, en vigueur à l'époque de Didon, de « faire brûler – chose horrible à dire – de petits enfants sur les autels (...), à l'image du culte et des rites voués à Diane au royaume de Thoas »⁴⁵. La série des témoignages littéraires portant sur les sacrifices humains, notamment les sacrifices d'enfants, offre des données contradictoires et peu crédibles⁴⁶, souvent vagues et associées au temps mythique. Elle est d'autant plus douteuse que Polybe, pourtant très bon connaisseur des traditions carthagoises, observe sur le sujet

44. Plin., *N.H.* XXXVI 39 : *Inhonorus est nec in templo ullo Hercules ad quem Poeni omnibus annis humana sacrificaverant victima, humi stans ante aditum porticus ad nationes* (« Sans honneur et exclu de tous les temples, tel est l'Hercule devant lequel les Carthaginois chaque année avaient sacrifié des victimes humaines ; il se dresse à même le sol, devant l'entrée du Portique des Nations », tr. R. Bloch) ; Plut., *Flam.* 1, la mentionne rapidement.

45. Sil. Ital., *Punica* IV 765-769, éd. P. Miniconi et G. Devallet, Paris, 1979-2002.

46. Il est inconcevable qu'un rituel établi ait pu être négocié comme l'auraient fait Hannibal et Himilcè. Autre contradiction, entre Quinte Curce (IV 3, 23) affirmant que la mort rituelle des enfants s'était maintenue à Carthage, et Silius Italicus (IV 765-769) pour qui elle avait été abandonnée.

un silence total. Manifestement, il s'agit là d'un paradigme qui s'est maintenu sur une très longue durée (jusqu'à l'époque tardive), reliant les sacrifices sanglants au temps du mythe, tels celui de la fondation de Carthage ou celui de la Tauride (Artémis/Diane de Thoas), et à des listes de peuples sacrificateurs d'enfants, connues par la tradition chrétienne, mais bien antérieures à elle⁴⁷ : la pratique est toujours présentée comme s'étant maintenue uniquement chez les peuples barbares à l'époque historique⁴⁸.

Ces récits comportent un autre biais caractéristique de toute l'historiographie antique sur les religions, ce que l'on a coutume de désigner par les expressions *interpretatio latina* ou *interpretatio graeca*. Le terme *interpretatio latina* (sur lequel les Modernes ont forgé *interpretatio graeca*) est dû à Tacite, le premier à l'avoir utilisé pour qualifier la manière dont les Germains désignaient par des noms latins leurs dieux traditionnels (*Germ.* XLIII 4). Il a inventé le mot, mais pas la pratique, qui est un fait naturel aux piétés anciennes. Ce qui est essentiel dans son analyse, c'est qu'il attribue cet usage non pas aux Romains, mais aux Germains. De la sorte, il conceptualise une pratique commune à toutes les religions antiques : la propension qu'avaient les fidèles à traduire – et pas uniquement à « rebaptiser » – les réalités locales de manière à redéfinir la nature d'un dieu en fonction des analogies qu'il présentait avec une divinité grecque ou romaine. Cet usage allait bien plus loin qu'un simple transfert de noms : il s'appliquait aux épiclèses, à l'iconographie, à l'architecture des lieux de culte, à la liturgie, et il était réciproque, dans le sens où les deux divinités concernées se « contaminaient » l'une l'autre, dans un processus complexe d'enrichissement mutuel. Les sources classiques ne mentionnent jamais le nom punique du dieu Héraklès, mais elles livrent des indices qui permettent de repérer certaines identifications et d'en comprendre les mécanismes au détour d'événements qui mettent Carthage en relation avec Tyr. On sait par Diodore de Sicile que Carthage envoyait tous les ans à sa métropole une dîme importante (le 10^e de tous ses revenus), en hommage à l'Héraklès de Tyr, en réalité Melqart, et Quinte Curce précise que les ambassadeurs lui offraient un sacrifice⁴⁹ : la pratique était tombée en désuétude à une époque que Diodore ne précise pas, sans doute quand s'était affirmée la puissance de la cité punique (vers les IV^e-III^e s. av. J.-C.), qui se traduisit par son autonomie vis-à-vis de la cité mère. Diodore attribue en effet à la richesse de Carthage son attitude arrogante à l'égard de Tyr. Il n'est pas exclu aussi que le Melqart carthaginois s'était progressivement distancé du Melqart phé-

47. Euseb., *Laud. Const.* XIII 6-8 ; *PE* IV 16, 6.8.10-11.18-19 et IV 17, 3-7 : Grecs, Phéniciens, Égyptiens, Lacédémoniens, Carthaginois, Traces, Scythes, Doumatènes d'Arabie, Arcadies, Rhodiens etc.

48. On doit à C. Grottanelli d'avoir mis en lumière ce paradigme : C. Grottanelli, « Ideologie del sacrificio umano: Roma e Cartagine », *Archiv für Religionsgeschichte*, 1, 1999, 41-59 ; voir aussi S. Ribichini, « Giù dalle mura: da Tiro a Cartagine visitando altri luoghi », *Rivista di Studi Fenici*, 44, 2016, 145-153 ; S. Ribichini, « Saisons du molk », dans M. Guirguis, S. Muscuso et R. Pla Orquín (éds.), *Cartagine, il Mediterraneo centro-occidentale e la Sardegna. Società, economia et cultura materiale tra Fenici e autoctoni, Studi in onore di Piera Bartoloni*, vol. I, Sassari, 2020, 237-258 (partic. 243-250).

49. Diod., XX 14, 2 ; Justin., *Epit.* XVIII 7, 7 informe que le général Malchus, au VI^e s. av. J.-C., envoya une part du butin pris en Sicile ; Curt., IV 2, 10.

nicien, peut-être sous l'influence de l'Héraklès grec⁵⁰, encore que la religion tyrienne avait elle-même évolué dans un contexte politique et religieux marqué par l'hellénisme⁵¹. Mais d'un secteur à l'autre de la Méditerranée, il est certain que les évolutions religieuses n'avaient pas été identiques, même si elles dépendaient d'une matrice commune : les contextes socio-culturels variés ont généré des différences plus ou moins sensibles.

Ce que révèlent en creux ces « interprétations », c'est que la piété des Carthaginois n'était pas restée isolée des grands mouvements religieux de l'histoire méditerranéenne : ainsi des théores étaient-ils envoyés à Delphes pour interroger Apollon (Diod., XIX 2, 2-3), dont les compétences en matière divinatoire étaient reconnues par tous. Or, de multiples témoignages attestent que les Puniques honoraient un dieu très proche d'Apollon, ce qui devait rendre aisé le dialogue avec les Grecs dans le grand sanctuaire du monde hellénique. D'après Appien (*Lib.* 127) et Valère Maxime (I 1, 18), une statue dorée d'Apollon était abritée à Carthage dans un sanctuaire recouvert de feuilles d'or qui s'élevait près des ports ; et Utique connaissait elle aussi un culte à un Apollon, lié à la fondation de la colonie (Plin., *N.H.* XVI 216). Cet Apollon punique a été souvent identifié à Eschmoun⁵², dieu guérisseur dont le sanctuaire principal se trouvait près de Sidon, sur la rive d'un fleuve qu'Antonin de Plaisance appelait cependant *Asclepius fluivius*, au milieu de vergers connus sous le nom de « bois sacré d'Asclépios » (Strab., XVI 2, 22). Les deux divinités grecques, le père Apollon et le fils Esculape, auraient donc été interprétées sous une seule et même divinité guérisseuse phénico-punique, mais selon deux déclinaisons différentes (deux Apollon) dont on ignore les spécificités, à Carthage et à Utique. Ou bien peut-être faut-il supposer – toujours avec prudence – que l'Apollon de Carthage était le sémitique Reshef, lui aussi dieu sauveur⁵³. Ce dossier est d'autant plus complexe qu'un temple d'Esculape, « le plus célèbre et le plus riche de tous » (Appian., *Lib.* XVI, dont la source est Polybe), existait aussi à Carthage : Strabon (XVII 3, 14) et Tite Live (XLI 22, 2 et XLII 24, 4) le situent sur la colline de Byrsa ; il fut le dernier refuge des assiégés en 146 av. J.-C. Il ne faut pas confondre cet ancien temple avec celui qui fut construit à l'époque romaine, à un emplacement imprécis faute d'attestation épigraphique, soit à Byrsa soit sur la colline du théâtre⁵⁴, en tout cas en un lieu élevé, puisque, selon Apulée, « il protège bienveillamment du regard la citadelle de notre Carthage avec une puissance agissante dont on ne peut douter » (*Flor.* XVIII).

Un autre exemple témoigne aussi de la proximité qu'offraient les systèmes religieux carthaginois et grecs : c'est l'adoption, en 394 av. J.-C., des déesses siciliennes de la fertilité, Déméter et Korè. L'épisode, connu par Diodore de Sicile (XIV 77, 5), s'inscrit dans un passage

50. L'affaiblissement de Tyr, concurrencée par le port d'Alexandrie, est peut-être une autre raison du relâchement des liens selon E. Bevan, *Histoire des Lagides*, 323-30 av. J.-C., Paris, 1934 (trad. fr.), 43.

51. C. Bonnet, *Les enfants de Cadmos...*, *op. cit.*, n. 17, 126-131, 290-304, etc.

52. Par exemple E. Lipinski, « Apollon/Eshmun en Afrique proconsulaire », *op. cit.*, n. 17.

53. C. Bonnet, *Les enfants de Cadmos...*, *op. cit.*, n. 17, 306 ; *contra* E. Lipinski, « Apollon/Eshmun en Afrique Proconsulaire », *op. cit.*, n. 17, 19-20.

54. N. Benseddik, *Esculape et Hygie...*, *op. cit.*, n. 2, I, 87-88 et II, 11-14.

qui illustre l'impiété du général Himilcon dont les soldats avaient pillé, deux ans plus tôt, le sanctuaire des déesses au cours de la guerre qui opposait Carthage à Agathocle. Cette impiété majeure attisa la colère des déesses qui punirent l'armée en la décimant par une épidémie⁵⁵. Afin de réparer le sacrilège, qui est bel et bien reconnu par les Carthaginois, le Sénat décide d'inviter les déesses qui n'ont plus de toit à Syracuse, de leur offrir un temple et d'organiser un culte dans la ville même de Carthage. Le dispositif sacerdotal adopté est mixte : des prêtres grecs, choisis parmi les notables de la communauté hellénique installée à Carthage, doivent assurer les rituels auxquels les déesses sont habituées ; ils sont, en quelque sorte, les techniciens du rite ; d'autres prêtres, puniques cette fois, sont responsables, au nom de la cité punique, de l'ensemble du dispositif⁵⁶. Les indices archéologiques attestent que les déesses ont été effectivement honorées à Carthage bien que la dévotion à leur égard ne semble pas avoir pris une dimension importante. Les textes n'indiquent pas si ce culte fut à l'origine du culte des *Cereres* attesté en Numidie à partir du II^e s. av. J.-C. puis surtout à l'époque romaine : les présomptions sont fortes, mais uniquement étayées sur la documentation épigraphique. L'introduction du culte de Déméter et de Korè informe sur la proximité des systèmes religieux antiques : la pratique de l'*evocatio* n'était pas spécifique à Rome, mais existait aussi à Carthage ; le dispositif mis en place à Carthage est proche de celui qui fut instauré à Rome pour accueillir la déesse Cérès, originaire de Grande-Grèce⁵⁷ ; des divinités étrangères étaient honorées partout, officiellement (et pas uniquement à titre privé), à cause de la protection réelle dont elles étaient créditées et aussi pour des raisons de politique diplomatique. L'adoption de dieux étrangers et l'envoi d'ambassades dans les sanctuaires étrangers étaient des signes forts adressés aux puissances méditerranéennes : les Carthaginois étaient acteurs d'un vaste réseau qui confortait leur position « à l'internationale » et les désignait, du point de vue symbolique, à l'attention de tous comme les membres d'une communauté partageant les mêmes valeurs morales et culturelles. Leur adhésion à la *koinè* méditerranéenne transparait ainsi à travers des textes qui pourtant les renvoient régulièrement à la barbarie, mais sans réussir à les cantonner dans l'altérité de manière définitive.

Un dossier fameux, lui aussi frappé du sceau de l'*interpretatio graeca*, suscite régulièrement l'attention des historiens modernes : le « panthéon » invoqué par Hannibal lors du serment qui sanctionna son alliance avec le roi Philippe V de Macédoine, en 215 av. J.-C. C'est Polybe (VII 9, 2-3) qui transmet le texte du serment ou, plus exactement sa version grecque⁵⁸. De ce fait, les noms des divinités sont données exclusivement sous leur forme grecque ; elles

55. Sur le lien épidémie/impiété, M. Coltelloni-Trannoy, « L'ancêtre du mauvais empereur : le tyran républicain », dans C. Sotinel et M. Sartre (éds.), *L'usage du passé entre Antiquité tardive et Haut Moyen Âge. Hommage à Brigitte Beaujard*, Tours, 2008, 13-28.

56. E. Lipiński, s.v. « Déméter et Korè », dans C. Baurain, C. Bonnet, J. Debergh, E. Gubel, V. Krings et E. Lipiński (éds.), *Dictionnaire...*, op. cit., n. 34, 128 ; M. Coltelloni-Trannoy, « Les communautés grecques dans les cités africaines : les cas de Carthage, Cirta et Thuburnica », *Revue des Études Grecques*, 124, 2011-2012, 549-571 (552-557).

57. H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome, des origines à la fin de la République*, Paris, 1958, 381.

58. C. Bonnet, *Melqart...*, op. cit., n. 17, 179 ; E. Lipiński, *Dieux et déesses...*, op. cit., n. 42, 52-53.

sont réparties en triades qui réunissent soit des dieux individuels soit des groupes : Zeus, Héra, Apollon ; le génie (δαίμων) des Carthaginois, Hercule et Iolaos ; Arès, Triton, Poséidon ; s'y ajoutent les dieux qui accompagnent l'armée, le Soleil, la Lune et la Terre ; les fleuves, les lacs et les eaux ; enfin tous les dieux qui dominent Carthage, tous ceux qui dominent la Macédoine et le reste de la Grèce, et les dieux de l'expédition qui, quels qu'ils soient, président à ce serment. Les conjectures pour décrypter les réalités qui se cachaient sous ces noms grecs sont multiples⁵⁹, mais il faut prêter attention à plusieurs faits avant de s'engager dans des identifications hasardeuses : d'une part, ce serment a été prêté à la fois par les chefs carthaginois et par les chefs macédoniens, de sorte que la liste pourrait fort bien mêler des réalités des deux religions, comme l'indique bien le dernier groupe qui invoque de manière explicite les dieux de Carthage aux côtés des dieux de la Macédoine et de la Grèce. D'autre part, l'ensemble de l'invocation présente un paysage volontairement très ample de divinités dont les fonctions sont aussi bien de souveraineté et civiques, que maritimes, aquatiques (eaux douces), cosmiques et militaires ; s'y ajoute une catégorie vague désignée sous une formule qui rappelle les expressions latines *ceteri dei deaque* ou *siue deus siue dea* destinées à n'oublier aucune puissance qui pourrait être concernée par le serment dont l'enjeu diplomatique et militaire était considérable. Il est certain que l'*interpretatio graeca* a pleinement joué ici, qu'elle fût le fait de Polybe ou plus sûrement des acteurs du serment ; il ne faut pas la considérer comme un fait extérieur aux réalités identifiées par leur nom, mais comme une pratique consensuelle qui permettait aux contractants d'avoir un langage commun et de donner cohérence au serment. Si cette analyse est juste, cela signifie que la formule transmise par Polybe reflète bien l'une des formes de la piété punique (et grecque) en contexte diplomatique, faite d'un tissu de réalités grecques et puniques, voire libyques (le culte astral)⁶⁰ ou plus exactement de réalités aisément transposables dans les deux « panthéons », quand l'occasion l'exigeait. Un cas original mérite l'attention. Au livre IV de ses *Histoires*, consacré à un périple méditerranéen, Hérodote mentionne des rituels organisés par les riverains du lac Triton, dans les Syrtes : une déesse guerrière, identifiée à Athéna par les populations, bénéficiait de jeux qui prenaient la forme d'une bataille entre jeunes filles à coups de pierres et de bâtons ; puis la plus belle, portant un casque et une armure, était promenée sur un char autour du lac (IV 180). Cette mention est loin d'être isolée : elle appartient à une longue tradition mythographique attestée jusqu'à Pausanias, identifiant une déesse libyenne à Athéna. F. Chevrolier considère que l'on tient peut-être là l'unique exemple d'*interpretatio libyca* d'une déesse gréco-latine : les communautés de la région auraient voulu rattacher leur divinité protectrice à la déesse

59. A. Cadotte, *La romanisation des dieux...*, op. cit., n. 2 : se reporter aux noms de ces divinités à partir de l'index.

60. Voir *supra*. Les alliés numides (nommés Lybiens dans les textes grecs) formaient une part importante de l'armée carthaginoise, aux côtés des mercenaires : C. Fariselli, *I mercenari di Cartagine*, La Spezia, 2002, 17-30.

dorienne dont le culte se diffusa dans toute la Cyrénaïque jusqu'à ses confins et qui fut ensuite rapprochée de la Minerve latine⁶¹.

En conclusion, les sources classiques transmettent deux séries d'informations qu'il est nécessaire de bien distinguer : d'une part les informations qui relèvent des réalités factuelles, et ce paysage est peu documenté sans doute parce que les religions africaines obéissaient, pour l'essentiel, à des comportements qui s'écartaient peu des codes polythéistes méditerranéens ; de ce fait leur intérêt était faible aux yeux des auteurs anciens ; d'autre part, les informations qui renvoient aux représentations plus ou moins déformées concernant des pratiques mal comprises et le plus souvent jugées de manière négative, l'objectif étant de clairement distinguer monde gréco-romain et monde barbare. La difficulté tient au fait que les deux séries sont toujours associées : elles forment un tissu serré de considérations souvent marquées du sceau de l'ambivalence. À l'issue de ce bilan sur la documentation littéraire classique, il faut à nouveau souligner l'importance incontestable des autres sources (épigraphiques, archéologiques) qui nous donnent accès à la fabrique des religions africaines à travers les gestes, les mots, les objets propres à ces dévotions. Mais leur interprétation n'est pas plus aisée que celle des sources littéraires, comme l'indiquent les méandres de l'historiographie moderne et contemporaine.

61. F. Chevrollier, « Pallas chez Apollon : figures et cultes d'Athéna en Cyrénaïque, de l'époque archaïque à la fin du Haut-Empire », *Karthago*, 31, 2018-2019, 65-95.