

CONTEMPORARY HISTORIOGRAPHY OF
PHOENICIAN-PUNIC RELIGION IN NORTH AFRICA

Historiographie contemporaine sur la religion phénico-punique d’Afrique du Nord*

Bruno D’Andrea

École française de Rome

bruno.dandrea.uni@gmail.com – <https://orcid.org/0000-0002-7352-8549>

Fecha recepción 23/09/2020 | Fecha aceptación 26/09/2021

Abstract

This paper will focus on the contemporary historiography of Phoenician-Punic religion in North Africa by considering (1) the historical background, paying particular attention to colonial and post-colonial processes, (2) the progressive consolidation of Phoenician-Punic studies, and (3) the theoretical and methodological frame-

Résumé

Cette contribution se propose d’analyser l’historiographie contemporaine sur la religion phénico-punique d’Afrique du Nord, en prenant en compte (1) la situation historique, avec une attention particulière aux processus coloniaux et postcoloniaux ; (2) l’affirmation progressive des études phénico-puniques ; (3) le cadre théorique et méthodologique.

* Je remercie Sergio Ribichini, pour avoir accepté de relire mon texte, pour ses conseils et remarques constructives, et Marie De Jonghe, qui a assuré la relecture du texte. Je tiens à remercier également les rapporteurs, qui avec leurs remarques m’ont permis d’améliorer ce travail, de corriger certaines erreurs et de clarifier quelques points ambigus.

work employed in studies on ancient religions and analyses of the archaeological, epigraphic and iconographic sources.

Keywords

Archaeology of cult, Phoenicians/Punics, religious studies, universalistic/relativistic approaches, 1st millennium BCE

dans lequel les études historico-religieuses, d'une part, et archéologiques, épigraphiques et iconographiques, de l'autre, se sont développées.

Mots-clés

Approches universalistes/relativistes, archéologie du rite, études historico-religieuses, Phéniciens/Puniques, I^{er} millénaire av. J.-C.

Cette longue étude sur les divinités puniques a été, presque à chaque page, un aveu de nos hésitations, une constatation de notre ignorance. Une seule conclusion s'impose : c'est qu'à travers les siècles, les Carthaginois sont restés fidèles aux dieux de la Phénicie. Plusieurs de ces dieux ont subi des modifications (...). Malgré ces emprunts, la religion conserva à Carthage, jusqu'à la destruction de la ville, un caractère oriental.

St. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord, IV : la civilisation carthaginoise*, Paris, 1920, 349-350.

LES ÉTUDES SUR LA RELIGION PHÉNICIENNE ET PUNIQUE de l'Afrique du Nord ne constituent pas un domaine autonome : elles doivent prendre en compte, d'une part, les recherches sur la religion du monde phénico-punique dans son ensemble – du Levant à la péninsule Ibérique – et celles sur les « autres » religions pratiquées en Afrique du Nord – autochtones et « romano-africaine » – de l'autre. En effet, ces « religions » sont liées de façon parfois inextricable et forment un continuum dans lequel il est impossible d'étiqueter ce qui est ethniquement et culturellement libyque, punique ou romain, dressant ainsi des barrières ethno-culturelles, chronologiques et géographiques qui s'avèrent artificielles. En partant de ces constats, qui sont spécialement l'objet des perspectives de la recherche, cette contribution se propose de tracer un bilan historiographique des études sur la religion phénico-punique d'Afrique du Nord. Ces études sont focalisées sur Carthage, la ville phénicienne la plus importante de Méditerranée occidentale, qui fut l'un des principaux protagonistes de l'espace méditerranéen connecté du I^{er} millénaire av. J.-C.¹.

1. Les réseaux connectés de la Méditerranée du I^{er} millénaire av. J.-C. ont été récemment de plus plus mis en valeur : P. Horden et N. Purcell, *The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History*, Oxford, 2000 ; I. Malkin, *A Small Greek World: Networks in the Ancient Mediterranean*, Oxford, New York et Auckland, 2011 ; C. Broodbank, *The Making of the Middle Sea: A History of the Mediterranean from the Beginning to the*

1. Les Phéniciens : cadre géographique et chronologique

« Phéniciens » est le nom utilisé de façon conventionnelle² pour désigner des peuples de langue et écriture ouest-sémitiques qui habitaient la région syro-palestinienne, et *grosso modo* le Liban actuel. Les événements historiques du Bronze récent (XVI^e-XIII^e s. av. J.-C.) et du Fer I (XII^e-XI^e s. av. J.-C.) – avec la disparition de l'empire hittite et la rétraction territoriale de l'empire égyptien – accroissent la visibilité des Phéniciens, qui commencent à jouer un rôle fondamental grâce au commerce et à l'expansion progressive dans le bassin méditerranéen³. Les formes, les finalités et les protagonistes de ces phénomènes sont encore difficiles à établir, mais la ville de Tyr avait sans doute un rôle moteur.

Selon certains auteurs grecs et latins, l'expansion phénicienne en Occident commence dès le XII^e s. avec les fondations de Cadix, Lixus et Utique⁴, alors que les indices archéologiques ne font pas remonter cette expansion avant le dernier quart du IX^e s. av. J.-C.⁵. La date de fondation de Carthage est fixée par Timée de Tauroménion en 814 av. J.-C. et les données archéologiques se rapprochent de plus en plus de cette date⁶. De manière générale, l'archéologie témoigne que le VIII^e s. av. J.-C. est l'époque où des établissements phéniciens se développent

Emergence of the Classical World, London, 2013 ; T. Hodos, *The Archaeology of the Mediterranean Iron Age: A Globalising World c. 1100-600 BCE*, Cambridge, 2020.

2. À présent, les témoignages les plus anciens des termes « Phéniciens » et « Phénicie » proviennent du monde grec, alors que l'existence d'une identité phénicienne par les individus et les groupes que nous appelons Phéniciens reste débattue : J.C. Quinn, *In Search of the Phoenicians*, Cambridge, 2017. Voir aussi les trois tomes *Transformations and Crisis in the Mediterranean : "Identity" and Interculturality in the Levant and Phoenician West* édités par G. Garbati et T. Pedrazzi dans les suppléments de la *Rivista di Studi Fenici* en 2015, 2016 et 2021. L'absence d'une autodéfinition commune en tant que Phéniciens semblerait révéler une absence émique d'identité collective/ethnique, mais la documentation relative au monde phénico-punique est trop faible pour l'assurer. L'entité civique représente la première référence identitaire et sociale pour ces populations, comme c'est d'ailleurs le cas pour la plupart des cultures de la Méditerranée antique.

3. Par ex. M.E. Aubet, *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*, Barcelona, 1987 ; M. Gras, P. Rouillard et J. Teixidor, *L'univers phénicien*, Paris, 1989 ; V. Krings (éd.), *La civilisation phénicienne et punique : manuel de recherche*, Leiden, New York et Köln, 1995 ; S.F. Bondi (éd.), *Fenici e Cartaginesi. Una civiltà mediterranea*, Roma, 2009 ; B. Morstadt, *Die Phönizier. Geschichte einer rätselhaften Kultur*, Darmstadt, 2015 ; A. Ercolani et P. Xella (éds.), *Encyclopaedic Dictionary of Phoenician Culture. 1, Historical Characters*, Paris, Leuven et Dudley, 2018 ; H. Sader, *The History and Archaeology of Phoenicia*, Atlanta, 2019 ; B. Doak et C. Lopez-Ruiz (éds.), *The Oxford Handbook of the Phoenician and Punic Mediterranean*, Oxford, 2019 ; C. Bonnet, É. Guillon et F. Porzia (éds.), *La civiltà dei Fenici: un percorso mediterraneo nel I millennio a.C.*, Roma, 2020. Voir aussi les références bibliographiques citées dans la note 56.

4. Plin., *N.H.* XVI 40 et XIX 63 ; Pseudo-Arist., *Mir. Ausc.* 134 ; Strab., I 3, 2 et III 2, 14 ; Vell. Pat., I 2, 3.

5. S. Giardino, « Phoenician Ceramic Tableware between East and West: Some Remarks on Open Forms and on Their Absolute Chronology », *Cartagine. Studi e Ricerche*, 2, 2017, 84-104. En ligne sur <http://dx.doi.org/10.13125/caster/2841> [consulté le 09/05/2020].

6. Ce renseignement est rapporté par Denys d'Halicarnasse (*Ant. Rom.* I 74, 1). Pour la documentation archéologique, S. Giardino, « Phoenician Ceramic... », *op. cit.*, n. 5, 93-94. Voir aussi S. Aounallah et A. Mastino (éds.), *Carthage. Maîtresse de la Méditerranée*, Tunis, 2018.

en Afrique du Nord, en Sicile, en Sardaigne, sur la côte méridionale et sud-occidentale de la péninsule Ibérique, ainsi que dans d'autres îles méditerranéennes comme Malte et Pantelleria (Fig. 1). En Afrique du Nord, déjà à cette époque, une présence phénicienne est attestée de la Tripolitaine à la côte atlantique du Maroc⁷. Il ne s'agit pas d'une colonisation unitaire et planifiée, mais plutôt d'une expansion menée par plusieurs groupes et avec différentes finalités. Dans les établissements d'Occident, les Phéniciens entrent en contact avec des populations autochtones, comme l'archéologie en témoigne dès les époques les plus anciennes.

À partir du VI^e-V^e s. av. J.-C., Carthage s'affirme progressivement, d'abord en Sicile et en Sardaigne et plus tard en Afrique du Nord⁸. La chronologie et les formes de cette affirmation restent débattues : deux textes du IV^e s. av. J.-C. – le Périple d'Hannon et le Périple du Pseudo-Scylax – pourraient témoigner que plusieurs villes côtières de l'Afrique du Nord étaient contrôlées par Carthage⁹, mais la fiabilité de ces textes n'est pas assurée. Sans nul doute, Carthage impose progressivement son hégémonie dans l'arrière-pays, et à l'époque des trois guerres puniques (264-146 av. J.-C.) elle contrôle plus ou moins directement une bonne partie de la Tunisie actuelle, la Tripolitaine et, vraisemblablement, une partie de l'Algérie orientale¹⁰. La culture phénico-punique – enracinée en Afrique du Nord depuis plusieurs siècles et imbriquée avec les cultures autochtones préexistantes – ne disparaît pas avec la destruction de Carthage en 146 av. J.-C. et la conquête romaine¹¹. L'époque romaine a été une période d'expérimentations, interactions et mélanges dans lesquels l'élément punique joue un rôle important¹².

Le terme « Punique » – d'après l'adjectif latin *punicus*, se rapportant aux *Poeni*, les « Carthaginois » – a tendance à remplacer celui de « Phénicien » pour désigner les Phéniciens de la Méditerranée occidentale, et cela particulièrement dès le moment où Carthage commence à s'imposer aux autres colonies phéniciennes d'Occident. Dans cette contribution, ce terme sera utilisé pour désigner l'Afrique du Nord phénicienne, dans laquelle la centralité de Carthage est assurée.

7. Des auteurs de langue latine attribuent aux Phéniciens la fondation de Leptis Magna et Sabratha : Sil. Ital., III 256 ; Sall., *Jug.* XIX 12 ; LCCVIII 1. Les données archéologiques de Lixus remontent à la deuxième moitié du VIII^e s. av. J.-C. Pour la présence phénicienne en Algérie et au Maroc, E. Pappa, « Near Eastern Colonies and Cultural Influences from Morocco to Algeria before the Carthaginian Expansion: A Survey of the Archaeological Evidence », *Hélade*, 5.2, 2019, 57-82. En ligne sur <https://periodicos.uff.br/helade/article/view/42484/24012> [consulté le 09/05/2020]. *Hadrumetum* (Sousse) est aussi considérée une fondation phénicienne : Sall., *Jug.* XIX 1-2 ; Solin., *Memorab.* XXVII 9.

8. S. Lancel, *Carthage*, Paris, 1992, 95-109. Voir aussi S. Aounallah et A. Mastino (éds.), *Carthage. Maîtresse de la Méditerranée*, *op. cit.*, n. 6, et les références bibliographiques citées dans la note 3.

9. J. Desanges, *Recherches sur l'activité des Méditerranéens aux confins de l'Afrique (VI^e s. av. J.-C. – IV^e s. apr. J.-C.)*, Rome, 1978, 39-120 ; Ed. Lipiński, *Studia Phoenicia XVIII. Itineraria Phoenicia*, Paris, Leuven et Dudley, 2004, 337-476.

10. L.-I. Manfredi, « La politica amministrativa di Cartagine in Africa », *Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, 16.3 (serie 9), 2003, 330-532 ; S. Lancel, *Carthage...*, *op. cit.*, n. 8, 277-323 ; Kh. Melliti, *Carthage : histoire d'une métropole méditerranéenne*, Paris, 2016, 65-76.

11. A. Campus, *Punico – Postpunico. Per un'archeologia dopo Cartagine*, Tivoli, 2012.

12. M. Benabou, *La résistance africaine à la romanisation*, Paris, 1976 ; J.-M. Lassère, *Africa, quasi Roma : 256 av. J.-C. – 711 ap. J.-C.*, Paris, 2015 ; Kh. Melliti, *Carthage...*, *op. cit.*, n. 10.

2. La religion phénicienne et punique

La notion de religion phénico-punique est une abstraction moderne. D'une part, il ne semble pas exister un terme phénicien désignant une catégorie conceptuelle du « religieux »¹³. De l'autre, il faut tenir à distance une conception monolithique de la culture et de la religion phénico-puniques : celles-ci se situent dans des contextes où les constructions culturelles sont particulièrement dynamiques, où l'entité civique représente la première référence identitaire et sociale. En effet, les divinités des panthéons des villes phénico-puniques sont *grosso modo* toujours les mêmes, mais chaque ville est caractérisée par une organisation et une hiérarchisation différente de ces « sociétés » de dieux. Le partage des mêmes divinités, auquel semble s'accompagner un partage des pratiques rituelles et des mythes, nous permet tout de même d'identifier, dans une perspective étique, une religion phénicienne qui plonge ses racines dans le monde cananéen du Bronze récent et qui peut se différencier clairement d'autres religions méditerranéennes, telles qu'égyptienne, hittite, grecque ou romaine. Bien sûr, compte tenu du caractère ouvert des systèmes polythéistes et de la connectivité des réseaux méditerranéens du I^{er} millénaire av. J.-C., ces religions s'influencent et se traduisent mutuellement¹⁴. En Afrique du Nord, les Phéniciens entrent en contact non seulement avec plusieurs populations autochtones, mais aussi – en particulier pour des raisons commerciales et militaires – avec des groupes allochtones (Étrusques, Grecs, Ibères, Sardes, etc.).

Dans ses déclinaisons occidentales, la religion phénico-punique montre des différences importantes par rapport à ses traditions levantines, avec l'introduction de nouvelles divinités et de nouvelles pratiques rituelles et la reformulation de lieux de culte, rites et noms divins. C'est le cas des deux divinités les plus attestées à Carthage, Baal Hammon et Tinnit¹⁵ : elles sont témoignées dans la région syro-palestinienne à partir des IX^e-VII^e s. av. J.-C., mais

13. Il y a toutefois un « vocabulaire » du sacré duquel font partie par ex. les racines QDŠ et ZBH, qui sont utilisées pour indiquer de espaces, des objets, des pratiques et des individus « sacrés », « consacrés », « sacrifiés ». La notion de religion, émanant d'une perspective étique, a fait l'objet d'une déconstruction compte tenu du fait qu'elle appartient à l'univers de la pensée occidentale et est influencée par le christianisme : voir par ex. D. Dubuisson, *L'invention des religions*, Paris, 2020. Tout en étant amené à travailler, le plus possible, avec les catégories propres aux cultures étudiées, la notion de religion garde sa valeur heuristique – quand elle est approchée de façon critique –, en particulier dans une perspective comparatiste visant à valoriser les différences et les particularités, plutôt que les éléments récurrents et les caractéristiques générales, de manière à détecter les spécificités culturelles.

14. Voir les références bibliographiques citées dans la note 1. Pour le caractère ouvert des polythéismes antiques, voir par ex. C. Bonnet, N. Belayche et M. Albert-Llorca (éds.), *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme : constructions, variations et réseaux relationnels*, Turnhout, 2017.

15. P. Xella, *Baal Hammon*, Roma, 1991 ; G. Garbati, « Tradizione, memoria e rinnovamento: Tinnit nel tofet di Cartagine », dans O. Loretz, S. Ribichini, W.G.E. Watson et J.Á. Zamora (éds.), *Ritual, Religion and Reason. Studies in the Ancient World in Honour of P. Xella*, Münster, 2013, 529-542 ; B. D'Andrea, « Les dieux des tophets: Baal Hammon, Tinnit et les autres. Formules onomastiques et images », dans C. Bonnet, F. Porzia (éds.), *Noms de dieux ! Explorer les potentialités du nom : mises en images, mises en récits*, Göttingen, sous presse (2022).

c'est seulement dans la ville punique-africaine que leur importance devient considérable. Un constat analogue peut être fait pour les « tophets », des aires sacrées découvertes dans la Méditerranée occidentale (VIII^e s. av. - II^e s. apr. J.-C. ; Fig. 2) caractérisées par un espace destiné à accueillir des urnes cinéraires contenant les restes calcinés d'enfants et/ou d'animaux et des stèles votives consacrées à Baal Hammon et Tinnit. Ces sanctuaires semblent avoir été une « invention » du monde punique d'Occident qui mélange et reformule des éléments de la tradition phénicienne du Levant¹⁶. Dans tous les cas, la quasi-totalité des divinités du panthéon carthaginois – en plus de Baal Hammon et Tinnit, Astarte, Baal Shamim, Baal Saphon, Eshmun, Melqart, Reshef, Sid, etc. – est attestée aussi en Orient.

Les sources permettant l'étude de la religion phénico-punique sont plutôt limitées¹⁷. Les textes grecs et latins ainsi que les récits bibliques ont monopolisé pendant longtemps ces études sans toutefois considérer qu'ils émanent de cultures extérieures, ce qui entraîne nécessairement des distorsions. Cela d'autant plus que ces sources assignent aux Phéniciens une place le plus souvent négative. En l'absence presque complète de témoignages littéraires directs, des informations sur les mythes et les discours religieux phénico-puniques nous sont fournies par Philon de Byblos (I^{er}-II^e s. apr. J.-C.), l'auteur d'une *Histoire phénicienne* qui aurait été une traduction (du phénicien en grec) d'un ouvrage sur l'histoire et la religion des Phéniciens écrit avant l'époque de la guerre de Troie par un certain Sanchuniathon¹⁸. Un autre texte grec qui a fait couler beaucoup d'encre est le « serment d'Hannibal », qui sanctionne le traité d'alliance passé avec Philippe V de Macédoine, en 215 av. J.-C., tel que rapporté par Polybe : plusieurs divinités carthagoises sont invoquées pour garantir l'alliance, mais elles sont nommées en grec et il est impossible de déterminer avec certitude les dieux puniques désignés par ces noms divins¹⁹. Les textes religieux d'Ougarit, qui fut détruite par

16. B. D'Andrea et S. Giardino, « Il tofet dove e perché. Alle origini dell'identità fenicia », *Vicino Oriente*, 15, 2011, 133-157 (en ligne sur <http://www.journal-vo.it/> ; consulté le 09/05/2020) ; B. D'Andrea et S. Giardino, « Il tofet dove e perché. L'identità fenicia, il circolo di Cartagine e la fase tardo punica », *Bollettino di Archeologia on-line*, 4.1, 2013, 1-29 (en ligne sur www.bollettinodiarcheologiaonline.beniculturali.it ; consulté le 09/05/2020). Pour les tophets – nom emprunté à l'hébreu biblique mais utilisé de façon conventionnelle en dépit de son caractère allogène – voir P. Xella (éd.), *The Tophet in the Phoenician Mediterranean*, Verona, 2013 ; B. D'Andrea, *Bambini nel limbo: dati e proposte interpretative sui tofet fenici e punici*, Roma, 2018.

17. C. Bonnet, « La religion des Phéniciens », dans C. Bonnet et H. Niehr, *La religion des Phéniciens et des Araméens dans le contexte de l'Ancien Testament*, Genève, 2014 (2^e éd.), 13-224 (surtout les pages 27-52).

18. Au cours du IV^e s. apr. J.-C., cette *Histoire phénicienne* a été utilisée par Eusèbe de Césarée, dans sa *Préparation évangélique* (I 9-10 et IV 16), comme source sur la religion des anciens Phéniciens, et il en a cité d'importants fragments. L'interprétation et la plausibilité de ces récits restent débattues, mais l'origine phénicienne d'une partie au moins d'eux est généralement acceptée. Ces textes ont fait l'objet de nombreux travaux, voir par ex. S. Ribichini, « Rileggendo Filone di Biblo. Questioni di sincretismo nei culti fenici », dans C. Bonnet et A. Motte (éds.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique (Rome, 25-27 septembre 1997)*, Brussels et Rome, 1999, 149-177.

19. Polyb., VII 9, 2-3 (voir M.L. Barré, *The God-List in the Treaty between Hannibal and Philip V of Macedonia: A Study in Light of the Ancient Near Eastern Treaty Tradition*, Baltimore et London, 1983). Les dieux sont regroupés en trois triades, suivies de diverses entités surhumaines identifiées avec des astres

les Peuples de la Mer au début du XII^e s. av. J.-C., sont très importants pour étudier la religion phénico-punique dans une perspective comparatiste, au regard de la proximité chronologique, géographique et culturelle d'Ougarit avec les villes phéniciennes du Levant²⁰. Comme on l'a déjà remarqué, pour l'Afrique du Nord il faut également considérer, toujours dans une perspective comparatiste, le dossier de l'époque romaine dans lequel plusieurs traditions religieuses, notamment punique, s'enchevêtrent²¹.

Les sources épigraphiques, les seules sources écrites directes émanant d'une perspective émique, sont quantitativement appréciables : plus de 6 000 inscriptions puniques et néo-puniques d'Afrique du Nord sont à caractère religieux²². Il s'agit, pour la plupart, d'inscriptions votives et funéraires provenant de Carthage et composées de formules simples et répétitives. Elles donnent une quantité plutôt limitée, mais très précieuse, d'informations sur les lieux, les dieux, les acteurs du culte et les pratiques rituelles. Compte tenu de la quantité de noms théophores, l'onomastique joue également un rôle important dans les études sur la religion phénico-punique²³.

Les sources archéologiques et iconographiques sont très riches qualitativement et quantitativement, mais elles n'ont pas été exploitées de façon optimale impliquant, surtout dans le domaine religieux, une démarche méthodologique particulière. Les fouilles ont mis au jour plusieurs sites cultuels phénico-puniques²⁴, en Orient comme en Occident, mais les ar-

ou des phénomènes naturels. Les divinités des triades sont : Zeus (généralement interprété comme Baal Hammon ou Baal Shamim), Héra (Astarté ?) et Apollon (Eshmun ou Reshef) ; le « génie » des Carthaginois (Tinnit ?), Héraclès (Melqart) et Iolaos (Sid ?) ; Ares (Reshef ?), Triton et Poséidon.

20. W.G.E. Watson et N. Wyatt (éds.), *Handbook of Ugaritic Studies*, Leiden, 1999 ; D. Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit*, Atlanta, 2002.

21. Voir par ex. A. Cadotte, *La romanisation des dieux : l'interpretatio romana in Afrique du Nord sous le Haut-Empire*, Boston et Leyde, 2007.

22. La plupart de ces inscriptions sont répertoriées dans les trois tomes de la *Pars prima* (CIS ; Paris, 1881-1962) du *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, dans le *Répertoire d'épigraphie sémitique* (RES ; Paris, 1900-1968) édité par Ch. Clermont-Ganneau, J.-B. Chabot et J. Ryckmans, et dans le *Kanaanäische und Aramäische Inschriften* (KAI ; Wiesbaden 1962-2002) édité par H. Donner et W. Röllig. Pour les inscriptions d'Afrique du Nord, voir aussi M.G. Amadasi Guzzo et G. Levi Della Vida, *Iscrizioni puniche della Tripolitania (1927-1967)*, Roma, 1987 (IPT) ; K. Jongeling, *Handbook of Neo-Punic Inscriptions*, Tübingen, 2008 (HNPI ; en ligne sur <http://www.punic.co.uk/phoenician/neopunic-inscr/puninscr.html> ; consulté le 09/05/2020). Un outil de travail très important pour travailler sur les inscriptions phéniciennes/puniques à caractère religieux est la base de données du projet ERC Advanced Grant « Mapping Ancient Polytheisms » dirigé par C. Bonnet (Université de Toulouse Jean Jaurès). Cette base de données a été récemment mise en ligne en *open access* : <https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/> ; consulté le 09/09/2021.

23. F. Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, Rome, 1972 ; K. Jongeling, *Names in Neo-Punic Inscriptions*, Groningen, 1984 ; K. Jongeling, *North-African Names from Latin Sources*, Leiden, 1994.

24. Ed. Lipiński, *Studia Phoenicia XIV. Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Leuven, 1995, 417-438 ; C. Bonnet, « La religion... », *op. cit.*, n. 17, 150-164. Voir aussi les références bibliographiques citées dans la note 3.

chéologues ont été quasi exclusivement intéressés aux caractéristiques architecturales de ces lieux, aux inscriptions et aux *masterpieces*, en tentant d'attribuer chaque lieu à une ou deux divinité(s) spécifique(s) – même si dans la plupart des cas ces aires sacrées semblent avoir hébergé plusieurs divinités simultanément – et en réservant un rôle secondaire aux pratiques rituelles²⁵. Au cours des dernières années, le développement de l'« archéologie du rite » et des études bio-archéologiques²⁶ ont permis de renouveler le questionnement dans des directions diverses, notamment pour les pratiques rituelles, tout en reconnaissant que ce qu'il nous reste de ces pratiques est en quelque sorte le « noyau » – ou plutôt le reliquat – du rituel, qui était entouré de gestes, de postures et d'énoncés qui, dans la plupart des cas, sont irrémédiablement perdus. Dans plusieurs contextes se pose même la question de l'interprétation rituelle. Pour les représentations, s'agissant d'une documentation émiqne nécessairement interprétée dans une perspective étique, l'interprétation de ces images, l'attribution d'une fonction religieuse et la distinction entre représentations réelles et symboliques ne sont pas toujours possibles. Souvent dans les études phénico-puniques on a trop facilement proposé d'identifier des images anthropomorphes ou aniconiques avec des dieux spécifiques, sans toutefois considérer que dans les systèmes polythéistes – où les divinités sont des puissances et non des personnes – ces associations ne sont ni constantes ni univoques²⁷ : plusieurs divinités peuvent se cacher sous une même image et plusieurs images peuvent traduire une même divinité.

Aux limites documentaires présentées jusqu'ici, il faut ajouter que pendant longtemps, la recherche a été marquée par l'absence d'une démarche méthodologique appropriée et la fragmentation disciplinaire des études phénico-puniques, entre Orient et Occident, orientalisme et classicisme. Le choix de présenter les études sur la religion punique d'Afrique du Nord dans un ordre chronologique nous permettra de suivre le développement de ces études par rapport à : (1) la situation historique contemporaine, avec une attention particulière aux processus coloniaux et postcoloniaux ; (2) l'affirmation progressive des études phénico-puniques ; (3) le

25. Au contraire, dans des systèmes ritualistes comme sont généralement les polythéismes antiques où – comme le dit J. Scheid (*Quand faire, c'est croire : les rites sacrificiels des Romains*, Paris, 2005) – faire c'est croire, l'analyse des pratiques rituelles devrait avoir un rôle central.

26. Ces nouvelles approches, dont le développement doit beaucoup à l'émergence de l'archéologie préventive, ont connu un grand succès dans le domaine de l'archéologie pré- et protohistorique, notamment celtique et gallo-romaine, et plus récemment dans le monde des études classiques grecques et romaines, mais ils souffrent d'un certain retard dans les études phénico-puniques. Voir par ex. C. Renfrew (éd.), *The Archaeology of Cult: The Sanctuary at Phylakopi*, London, 1985 ; S. Lepetz et W. van Andringa (éds.), *Archéologie du sacrifice animal in Gaule romaine : rituels et pratiques alimentaires*, Montagnac, 2008 ; I. Baglioni, *Storia delle religioni e archeologia: discipline a confronto*, Roma, 2010 ; T. Insoll (éd.), *Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, Oxford, 2011.

27. Pour les divinités comme puissances, voir J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs : études de psychologie historique*, Paris, 1965, 79. Pour l'étude des représentations religieuses : C. Bonnet, "La religion...", *op. cit.*, n. 17, 47-52. Un exemple intéressant est offert par le signe dit de Tanit, qui a été associé à la déesse Tinnit sans qu'il y ait des données permettant de déterminer avec certitude la réalité, la pérennité et l'ubiquité de cette association.

cadre théorique et méthodologique dans lequel les études historico-religieuses, d'une part, et archéologiques, épigraphiques et iconographiques, de l'autre, se sont développées.

3. Du XIX^e siècle aux années 1920 : les premiers pas

Les premiers pas concrets dans les études sur la religion punique d'Afrique du Nord sont accomplis au cours du XIX^e s. Ils sont associés, d'une part, à l'essor des études orientales et sémitiques, et de l'autre, aux explorations et aux découvertes accomplies en Algérie et en Tunisie. Ces explorations sont d'abord conduites par des voyageurs européens et, dans un second temps, par des individus (ingénieurs, médecins, militaires, prêtres, etc.) liés à la colonisation française. Ces individus s'intéressent aux ruines et aux antiquités romaines, mais parfois ils rapportent aussi des antiquités, objets et « curiosités » puniques, surtout des stèles votives et funéraires²⁸. À Carthage, les trouvailles de stèles votives se multiplient dans plusieurs endroits : à partir du 1874 E. Pricot de Sainte-Marie, premier Drogman du Consulat de France, découvre plus de 2 000 stèles gravées pour la plupart d'inscriptions puniques qui commémorent des vœux adressés à Baal Hammon et Tinnit (Fig. 3)²⁹. Ces inscriptions sont ensuite répertoriées dans le *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, le premier volume duquel – composé de quatre fascicules – est publié entre 1881 et 1887³⁰ : plus de la moitié des 473 inscriptions qui composent le premier volume sont de type votif et proviennent de Carthage.

La mise en chantier du CIS en 1867 est directement liée à l'intérêt suscité par les Phéniciens dans les salons français et européens suite à la « Mission de Phénicie » d'E. Renan en 1860³¹. À cette époque, les recherches sur la culture et la religion phénico-puniques sont ancrées autour des études bibliques et des sources littéraires gréco-latines : pour s'en rendre compte, il suffit de lire le premier des trois volumes de F.C. Movers sur les Phéniciens, lequel est entièrement consacré à la religion³². En général, la religion occupe une place centrale dans tous les travaux dédiés aux Phéniciens au cours du XIX^e s.³³. C'est pendant

28. On peut citer par ex. J. Humbert (*Notice sur quatre cippes sépulcraux et deux fragments découverts en 1817 sur le sol de l'ancienne Carthage*, La Haye, 1821), N. Davis (*Carthage and her Remains*, London, 1861), Ad.-H.-Al. Delamare (*Explorations scientifiques de l'Algérie pendant les années 1840-1845*, Paris, 1850) et J. Euting (*Punische Steine*, St.-Petersburg, 1871). Une étude historiographique des recherches archéologiques à Carthage a été publiée par I. Fumadó Ortega, *Cartago. Historia de la investigación*, Madrid, 2009.

29. E. Pricot de Sainte-Marie, *Mission à Carthage*, Paris, 1884.

30. La *Pars prima* – la partie du CIS réservée aux inscriptions phénico-puniques – est composée par trois tomes (voir la note 22) : la plupart des 6 068 inscriptions répertoriées sont des inscriptions votives composées de formules simples et répétitives provenant du tophet de Carthage et adressées à Baal Hammon et Tinnit.

31. E. Renan, *Mission de Phénicie*, Paris, 1864-1874.

32. F.C. Movers, *Die Phönizier*, Bonn, 1841.

33. Voir par ex. F. Münter, *Religion der Karthager*, Copenhagen, 1821 (2^e éd.) ; W.W.G. von Baudissin, *Jahve et Moloch: sive de ratione inter deum Israelitarum et Molochum intercedente*, Leipzig, 1874.

cette période que la tradition du Moloch biblique et du « passage par le feu » d'enfants dans la vallée de Ben Hinnom à Jérusalem est associé aux récits des sources littéraires gréco-latines sur les sacrifices humains, notamment d'enfants, pratiqués par les Phéniciens et par les Carthaginois³⁴. Le roman historique *Salammbô* publié par G. Flaubert en 1862, qui se déroule à Carthage au III^e s. av. J.-C. et a pour sujet la guerre des Mercenaires, est une sorte de manifeste de cette fascination pour les Phéniciens nourrie par la lecture des auteurs anciens et par les découvertes accomplies à Carthage. Associant les Phéniciens aux sources bibliques et gréco-romaines, Flaubert raconte des sacrifices d'enfants accomplis par les Carthaginois au pied de la statue de Moloch.

Les inscriptions à caractère religieux mises à jour à Carthage attirent bientôt l'attention des sémitistes les plus importants de l'époque, qui dédient plusieurs travaux à la religion phénico-punique³⁵. Les thèmes traités en priorité, au-delà des sacrifices humains, sont l'interprétation des récits de Philon de Byblos sur la théogonie phénico-punique et la question des triades divines qu'aurait caractérisée la religion phénico-punique, à l'image du « serment d'Hannibal »³⁶. Une inscription répertoriée dans le CIS fait l'objet de plusieurs travaux³⁷ : il s'agit d'une inscription punique retrouvée en 1844 dans le vieux port de Marseille, mais unanimement considérée – en raison aussi du type de pierre sur laquelle elle est gravée – comme provenant de Carthage (IV^e-III^e s. av. J.-C. ; Fig. 4). Ce texte long, fragmentaire et d'interprétation difficile, est un « tarif » (B^T) sacrificiel originellement placé dans le sanctuaire cartha-

34. Pour une synthèse, voir B. D'Andrea, *I tofet del Nord Africa dall'età arcaica all'età romana (VIII sec. a.C.-II sec. d.C.)*, Pisa-Roma, 2014, 38-42.

35. Par ex. Ph. Berger, « La trinité carthaginoise : mémoire sur un bandeau trouvé dans les environs de Batna et conservé au musée de Constantine », *Gazette Archéologique*, 1879 (133-140 et 222-229) et 1880 (164-169) ; Ch. Clermont-Ganneau, *L'imagerie phénicienne*, Paris, 1880 ; R. Dussaud, « Le panthéon phénicien », *Revue de l'École d'Anthropologie de Paris*, 14.4, 1904, 101-112 ; M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905 (2^e éd.) ; R. Dussaud, *Le sacrifice en Israël et chez les Phéniciens*, Paris, 1914 (en 1945, le même auteur propose une synthèse sur la religion phénicienne dans *Les Religions des Hittites et des Hourrites des Phéniciens et des Syriens*, Paris, 1945, 355-388).

36. Ph. Berger, « La trinité... », *op. cit.*, n. 35 ; E. Vessel, « Le Panthéon d'Hannibal », *Revue Tunisienne*, 20, 1913, 214-219. Cette thèse sera progressivement abandonnée au cours du XX^e s.

37. CIS 165 (= KAI 69). Voir, à ce propos, R. Dussaud, *Le sacrifice...*, *op. cit.*, n. 35, 41-66 ; J. C. Février, « Remarques sur le grand tarif dit de Marseille », *Cahiers de Byrsa*, 8, 1958-1959, 35-43 ; A. Capuzzi, « I sacrifici animali a Cartagine », *Studi magrebini*, 2, 1968, 45-76 ; P. Xella, « Su un termine della tariffa sacrificale di Cartagine (KAI 74) », dans F. Vattioni (ed.), *Sangue e antropologia biblica nella letteratura cristiana*, Roma, 1982, 71-74 ; P. Xella, « Quelques aspects du rapport économie-religion d'après les tarifs sacrificiels puniques », *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, n.s., 19, 1985, 46-48 ; M.G. Amadasi Guzzo, « Sacrifici e banchetti : Bibbia ebraica e iscrizioni puniche », in C. Grottanelli et N.F. Parise (eds.), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Bari et Roma, 1988, 97-122. D'autres « tarifs », plus fragmentaires de celle de Marseille, ont été trouvés à Carthage (CIS 167-170 ; 3915-3917) et sont caractérisés par des normes analogues.

ginois de Baal Saphon³⁸ qui réglait les pratiques sacrificielles en précisant ce qui revient aux personnels culturels et aux dédicants et les taxes en argent.

Entre le dernier quart du XIX^e s., et spécialement suite à l'institution du Protectorat français en Tunisie en 1881, et le début du siècle suivant les recherches archéologiques apportent de nouvelles données pour l'étude de la religion punique d'Afrique du Nord. Les fouilles des nécropoles puniques et de deux aires sacrées tardo-puniques de Carthage (la « chapelle Carton » et le sanctuaire de Sidi Bou Said)³⁹, les recherches accomplies dans plusieurs sanctuaires-tophets d'époque tardo-punique et romaine en Algérie et Tunisie (Bethioua, Dougga, El Kénissia, Maktar, Thinissut, etc. ; Fig. 2)⁴⁰ et, par conséquent, la découverte d'un grand nombre d'inscriptions votives et funéraires puniques et néopuniques (non seulement dans les sites mentionnés, mais aussi à Constantine, Guelma, Sousse, etc.)⁴¹ constituent les résultats les plus importants de cette saison de recherches. Parmi les principaux protagonistes de cette saison, il faut citer Ph. Berger, R. Cagnat, L. Carton, J.-B. Chabot, A.L. Delattre, A. Merlin, P. Gauckler, St. Gsell et Ch. Saumagne⁴². Ces recherches de terrain sont accompagnées d'un effort important pour cataloguer les objets conservés dans les musées algériens et tunisiens⁴³. Au cours de cette période, la Tripolitaine et le Maroc restent en dehors des études et des recherches consacrées aux Phéniciens et à leur religion, même si quelques inscriptions néopuniques à caractère religieux sont mises au jour en Tripolitaine⁴⁴.

38. La lecture Saphon, quoiqu'acceptée par la plupart des chercheurs, reste incertaine. Dans tous les cas, la localisation exacte de ce sanctuaire est inconnue.

39. Pour les nécropoles, voir par ex. A.L. Delattre, *La nécropole des Rabs, prêtres, et prêtresses de Carthage*, Paris, 1904-1906 (extraits de *Cosmos*) ; L. Drappier et A. Merlin, *La nécropole punique d'Ard el-Kheraib à Carthage*, Paris, 1909 ; P. Gauckler, *Nécropoles puniques de Carthage*, 1-2, Paris, 1915. Pour les sanctuaires : A. Merlin, « Statuettes et reliefs en terre cuite découverts à Carthage », *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 1919, 178-196 ; L. Carton, *Sanctuaire punique découvert à Carthage*, Paris, 1929.

40. Ph. Berger, « Inscription néopunique trouvée à Maktar par MM. Bordier et Delherbe et communiquée par M. Gauckler », *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 37.1, 1893, 6-8 ; L. Carton, « Le sanctuaire de Baal-Saturne à Dougga », *Nouvelles Archives des Missions Scientifiques et Littéraires*, 7, 1897, 367-474 ; St. Gsell, « Le champ de stèles de Saint-Leu (Portus Magnus) », *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 1899, 459-464 ; L. Carton, *Le sanctuaire de Tanit à El-Kenissia*, Paris, 1906 ; A. Merlin, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit près de Siagu*, Paris, 1910.

41. Par ex. J.-B. Chabot, *Punica*, Paris, 1918 (extraits du *Journal Asiatique*, 1916-1918).

42. La plupart de ces chercheurs travaillent dans le *Service des Antiquités de Tunisie* constitué en 1885 par R. du Coudray de La Blanchère. En 1917, J. Toutain dédie un fascicule de son ouvrage sur *Les cultes païens dans l'Empire Romain* (1-3, Paris, 1905-1920) aux « cultes africains » en analysant ainsi partiellement les traditions religieuses puniques.

43. Voir les volumes de la série *Musées et collections archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie* et les catalogues du musée du Bardo (ex Alaoui) de Tunis.

44. Comme une inscription bilingue néopunique-romaine d'époque romaine (= *ILT* 2 ; *KAI* 117 ; *HNPI* El-Amrouni N1) dans laquelle sont mentionnés les *rephaïm* (voir aussi *KAI* 13-14) : Ph. Berger, « Le mausolée d'El Amrouni », *Revue Archéologique*, 24, 1895, 71-83. Il s'agit d'ancêtres divinisés qui protègent les hommes et donnent des réponses oraculaires ; ils sont attestés déjà dans la Bible hébraïque et dans les

4. 1920-1960 : à la recherche de l'Afrique punique

Les années 1920 du XX^e s. ne sont pas un moment de rupture ni d'un point de vue politique ni par rapport aux études phénico-puniques, mais celles-ci sont marquées par deux événements qui contribuent au développement des études sur la religion punique d'Afrique du Nord. Le premier est la découverte, à la fin de l'année 1921, du tophet « de Salammbô », le lieu de culte où les stèles votives consacrées à Baal Hammon et Tinnit découvertes à partir du XIX^e s. étaient originellement érigées (Fig. 5)⁴⁵. Un grand nombre d'urnes cinéraires contenant les restes calcinés d'enfants et/ou d'animaux étaient ensevelies dans cette aire sacrée, datées du VIII^e au II^e s. av. J.-C. : ces restes furent immédiatement interprétés comme étant la preuve des sacrifices d'enfants attribués aux Phéniciens par les auteurs anciens. Cette découverte bénéficia d'une importante couverture médiatique et inaugura le débat scientifique sur l'interprétation des tophets et des enfants calcinés déposés dans les urnes⁴⁶.

Le second événement est la publication, entre 1913 et 1928, de l'ouvrage en huit volumes de St. Gsell sur l'histoire ancienne de l'Afrique du Nord⁴⁷. Gsell examine le rôle des Carthaginois et des Phéniciens avec attention et érudition en s'appuyant surtout sur la documentation directe (archéologique, épigraphique et iconographique), tout en ne négligeant pas les sources de langue grecque et latine. Le quatrième volume, publié en 1920, propose une étude critique de la religion punique en examinant les divinités, les rites, les coutumes funéraires et le personnel cultuel ; il s'agit du premier travail entièrement focalisé sur la religion punique d'Afrique du Nord et il reste encore une référence fondamentale.

Les protagonistes de cette saison de recherche sont pour la plupart les mêmes que la période précédente, auxquels s'ajoutent au fil du temps d'autres chercheurs tels P. Cintas, J. G. Février, G. Lapeyre, L. Poinssot, C. Picard et son époux G.-Ch. Picard. Les découvertes et les fouilles archéologiques, comme celles accomplies par P. Cintas aux tophets de Carthage (1944-1947) et de Sousse (1946-1947)⁴⁸, apportent de nouvelles données pour l'étude de la religion punique et des nouvelles inscriptions qui vont enrichir le CIS⁴⁹. En 1942, G. Lapeyre et A. Pellegrin consacrent un ouvrage à la Carthage punique traitant à plusieurs reprises de religion, avec une attention particulière au tophet où G. Lapeyre avait

textes ougaritiques du Bronze récent, qui seront toutefois découverts seulement à partir du deuxième quart du XX^e siècle. Dans le monde phénico-punique, ils semblent former plus génériquement la « communauté des morts : voir S. Ribichini, « Concezioni dell'oltretomba nel mondo fenicio e punico », dans P. Xella (éd.), *Archeologia dell'inferno: l'Aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico*, Verona, 1987, 147-161.

45. F. Icard et E. Vassel, « Les inscriptions votives du temple de Tanit à Carthage », *Revue Tunisienne*, 29, 1922, 12-230 ; R. Lantier et L. Poinssot, « Un sanctuaire de Tanit à Carthage », *Revue d'Histoire des Religions*, 87, 1923, 32-68.

46. Pour une synthèse, B. D'Andrea, *Bambini...*, *op. cit.*, n. 16, 61-67.

47. St. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, 1-8, Paris, 1913-1928.

48. P. Cintas, « Le sanctuaire punique de Sousse », *Revue Africaine*, 91, 1947, 1-80 ; P. Cintas, *Manuel d'archéologie punique*, 1, Paris, 1970, 311-323.

49. Le deuxième volume du CIS est publié entre 1890 et 1909 (quatre fascicules et plus de 2 500 inscriptions provenant de Carthage), le troisième entre 1926 et 1962 (trois fascicules et presque 3 000 inscriptions provenant de Carthage).

pratiqué des fouilles du 1934 au 1936⁵⁰. Le catalogue du Musée Alaoui de Tunis (actuel Musée du Bardo), publié dans les années 1950 par C. Picard, propose pour la première fois un examen complet de la forme, du style et des images des stèles votives puniques conservées dans ce musée⁵¹. Au cours de ces mêmes années, A. Berthier et R. Charlier publient le *corpus* des stèles votives du tophet de Constantine et des inscriptions qui y sont gravées⁵². En 1954, G.-Ch. Picard consacre un ouvrage aux religions de l'Afrique antique en traitant largement la religion punique et son évolution aux époques hellénistique et romaine⁵³. La Tripolitaine entre progressivement dans les études phénico-puniques, y compris celles sur la religion, grâce particulièrement à G. Levi Della Vida, qui à partir des années 1920 publie les inscriptions (néo)puniques de cette région⁵⁴.

Le processus de décolonisation du Maghreb, qui s'accomplit dans les années 1940-1950 et se termine par la reconnaissance de l'indépendance algérienne en 1962, a des répercussions sur les recherches déterminées par la nouvelle situation politique et par la détérioration des relations avec les chercheurs français. Les études sur le monde punique d'Afrique du Nord sont également touchées par ces changements politiques et, en Tunisie spécialement, les Phéniciens sont alors utilisés dans un discours identitaire et nationaliste⁵⁵.

5. Les années 1960-2000 : l'univers phénicien

Dès les années 1960, les études phénico-puniques se consolident fermement en Italie grâce aux activités menées par S. Moscati qui, dans plusieurs ouvrages, met en valeur les caractéristiques récurrentes et générales du monde phénico-punique en proposant une vision globale et universaliste de cette « civilisation »⁵⁶. Cela permet l'affirmation des études phénico-puniques au

50. G. Lapeyre et A. Pellegrin, *Carthage punique (814-146 avant J.-C.)*, Paris, 1942.

51. C. Picard, *Catalogue du musée Alaoui. Nouvelle série*, Paris, 1954.

52. A. Berthier et R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'El-Hofra à Constantine*, Paris, 1955. Il s'agit de presque 450 inscriptions (320 puniques *circa*, 90 néopuniques, 17 grecques, 7 latines et 1 libyque) datées de la moitié du III^e s. av. à la moitié du I^{er} s. apr. J.-C.

53. G.-Ch. Picard, *Les religions de l'Afrique antique*, Paris, 1954. L'auteur propose un lien entre les sacrifices d'enfants accomplis dans les tophets et le sacrifice-suicide d'Elissa-Didon dans le mythe de fondation de Carthage. Pour l'importance du culte de Baal Hammon et de Tinnit à Carthage, et spécialement pour l'introduction de Tinnit dans le tophet carthaginois à partir du V^e s. av. J.-C., Picard propose qu'une réforme religieuse avait eu lieu dans la ville punique-africaine au début du V^e s. av. J.-C. Ces deux thèses ne peuvent pas être démontrées, et spécialement la dernière doit vraisemblablement être refusée.

54. En 1967, ces inscriptions sont répertoriées dans M.G. Amadasi Guzzo et G. Levi Della Vida, *Le iscrizioni...*, *op. cit.*, n. 22.

55. Voir à ce propos l'étude de Cl. Gutron, *L'archéologie en Tunisie (XIXe-XXe siècles) : jeux généalogiques sur l'Antiquité*, Paris, 2010.

56. Par ex. S. Moscati, *Il mondo dei Fenici*, Milano, 1966 ; S. Moscati, *I Fenici e Cartagine*, Torino, 1972 ; S. Moscati, *Chi furono i Fenici: identità storica e culturale di un popolo protagonista dell'antico mondo medi-*

niveau académique et la formation d'une école italienne (E. Acquaro, M.G. Amadasi Guzzo, P. Bartoloni, S.F. Bondi, etc.) qui contribue au développement de ces études à travers la fouille de plusieurs sites phéniciens de Sardaigne et Sicile, la publication d'ouvrages de synthèse, de monographies et de revues, d'expositions muséales et l'organisation de plusieurs rencontres⁵⁷. Les études phénico-puniques connaissent alors une consécration internationale grâce aux travaux des écoles allemande, française, belge et espagnole⁵⁸. En Afrique du Nord, ces études s'affirment surtout en Tunisie grâce à l'initiative de Mh.H. Fantar. En 1973, l'UNESCO lance une campagne internationale pour la sauvegarde de Carthage : les fouilles menées par les équipes anglaise, allemande, américaine, française et tunisienne permettent de faire progresser notablement les connaissances sur la ville d'époque punique. Dans le domaine des études sur la religion, il faut citer les fouilles américaines dirigées par L.E. Stager au tophet (1976-1979) et la mission allemande dirigée par F. Rakob dans la Rue Ibn Chabâat entre la fin des années 1980 et le début des années 1990⁵⁹. À cet endroit, les fouilleurs allemands ont mis à jour un grand bâtiment daté du VI^e au III^e s. av. J.-C. – caractérisé par la découverte de plus de 5 000 sceaux de papyrus – pour lequel ils ont proposé une interprétation culturelle.

La religion joue un rôle central dans l'approche universaliste au monde phénico-punique qui caractérise cette période et elle occupe ainsi une place importante dans les ouvrages de synthèse⁶⁰. Les études sur la religion phénico-punique se développent et se spécialisent progressivement grâce à la contribution de plusieurs chercheurs, et spécialement d'historiens des religions comme C. Bonnet, C. Grottanelli, S. Ribichini et P. Xella. L'organisation de ma-

terraneo, Torino, 1992.

57. On peut notamment citer la publication de la *Rivista studi fenici* à partir du 1973, l'organisation quadriennale des *Congrès des études phéniciennes et puniques* à partir du 1979 et l'exposition *I Fenici* tenue à Venise en 1988, à laquelle a été consacré un volumineux catalogue, traduit en plusieurs langues, où la religion a une place importante : S. Moscati (éd.), *I Fenici. Catalogo della mostra (Venezia, Palazzo Grassi 1988)*, Milano, 1988. Parmi les catalogues, dans le cadre d'une étude sur la religion punique d'Afrique du Nord, il faut citer A.M. Bisi, *Le stele puniche*, Roma, 1967 ; P. Bartoloni, *Le stele arcaiche del tofet di Cartagine*, Roma, 1976.

58. On peut citer, par ex., les fouilles allemandes et espagnoles qui ont consenti la découverte de l'Andalousie phénicienne, la collection belge *Studia Phoenicia* e les ouvrages français sur l'univers phénicien (M. Gras, P. Rouillard et J. Teixidor, *L'univers...*, *op. cit.*, n. 3) et sur la Carthage punique (S. Lancel, *Carthage...*, *op. cit.*, n. 8).

59. D. Berges (éd.), *Karthago. Band II. Die deutschen Ausgrabungen in Karthago*, Mainz, 1997. Les fouilles américaines au tophet sont restées malheureusement inédites : H. Bénichou-Safar, *Le tophet de Salammbô à Carthage. Essai de reconstitution*, Paris, 2004 ; B. D'Andrea, *I tofet...*, *op. cit.*, n. 34, 33-68 ; L.E. Stager, *Rites of Spring in the Carthaginian Tophet*, Leiden, 2014. Pour l'histoire des fouilles à Carthage voir I. Fumadó Ortega, *Carthago...*, *op. cit.*, n. 28.

60. Voir les références bibliographiques citées dans les notes 3 et 56.

nifestations scientifiques autour des thèmes religieux⁶¹, la publication de plusieurs monographies et travaux collectifs consacrés à des sujets ou des divinités spécifiques⁶² et de contributions à caractère méthodologique et programmatique⁶³ constituent les résultats les plus importants de cette phase d'activités ferventes. La publication de deux monographies sur la religion phénico-punique, par G. Garbini et Ed. Lipiński, rentre dans cette perspective globalisante et universaliste⁶⁴ : ces monographies sont sans doute des bons outils de travaux tout en souffrant l'absence d'un cadre méthodologique et théorique historico-religieux approprié.

Les recherches sur la religion punique de l'Afrique du Nord sont englobées dans cette approche universaliste. En dehors de Carthage, les fouilles archéologiques mettent à jour plusieurs lieux de culte d'époque punique⁶⁵ et permettent de découvrir nombreux objets et inscriptions à caractère religieux⁶⁶. La publication du sanctuaire punique de Kerkouane (IV^e-III^e av. J.-C.) donne à Mh.H. Fantar l'occasion de proposer une synthèse des connaissances archéologiques sur la religion punique d'Afrique du Nord⁶⁷. En 1982, H. Bénichou-Safar publie une synthèse des données sur les nécropoles et les coutumes funéraires de la Carthage punique⁶⁸. Quelques années plus tard, V. Brouquier-Reddé consacre un

61. G. Garbini et alii, *La religione fenicia: matrici orientali e sviluppi occidentali* (Roma, 6 marzo 1979), Roma, 1981 ; C. Bonnet, Ed. Lipiński et P. Marchetti (éds.), *Studia Phoenicia IV. Religio Phoenicia (14-15 Decembris 1984)*, Namur, 1986.

62. Par ex. Mh.H. Fantar, *Eschatologie phénicienne et punique*, Tunis, 1970 ; S. Ribichini, *Adonis: aspetti "orientali" di un mito greco*, Roma, 1981 ; M.L. Barré, *The God List...*, op. cit., n. 19 ; C. Bonnet, *Melqart : cultes et mythes de l'Héraclès Tyrien en Méditerranée*, Leuven, 1988 ; Xella, *Baal Hammon...*, op. cit., n. 15 ; C. Bonnet, *Astarté : dossier documentaire et perspectives historiques*, Roma, 1996.

63. C. Grottanelli, « La religione fenicio-punica: vecchi problemi e studi recenti », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 54, 1988, 171-184 ; P. Xella, « Tendenze e prospettive negli studi sulla religione fenicia e punica », dans *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Roma, 9-14 novembre 1987)*, Roma, 1991, 411-423 ; C. Bonnet et P. Xella, « La religion », dans V. Krings, *La civilisation...*, op. cit., n. 3, 316-333 ; S. Ribichini, « Studi fenici e storia delle religioni. Esperienze e prospettive di un metodo », dans *I Fenici: ieri, oggi, domani (Roma, 3-5 marzo 1994)*, Roma, 1995, 129-138.

64. G. Garbini, *La religione dei Fenici in Occidente*, Roma 1994 ; Ed. Lipiński, *Studia Phoenicia XIV...*, op. cit., n. 24.

65. Par ex. L. Tadorelli, *L'area sacra di Ras Almunfakh presso Sabratha*, Roma, 1992. Au cours de cette période, il y a aussi la découverte et la fouille de plusieurs nécropoles puniques, spécialement au Cap Bon (par Mh.H. Fantar) et au Sahel (par H. Ben Younés). Voir, à ce propos, les contributions publiées à partir du 1985 dans la revue tunisienne *Reppal* spécialisée dans les études phénico-puniques sur l'Afrique du Nord. Cf. H. Ben Younés et A. Krandel-Ben Younés dans J.C. Quinn et N.C. Vella (éds.), *The Punic Mediterranean: Identities and Identification from Phoenician Settlement to Roman Rule*, Cambridge, 2014, 148-168.

66. Voir les contributions publiées dans *Reppal* (note précédente). Il est intéressant une découverte accomplie à Mididi, où a été retrouvée une inscription punique qui commémore la dédicace d'un sanctuaire (MQDŠ ; voir la note 13) à « Astarté, épouse de Baal » : Ah. Ferjaoui, « Dédicace d'un sanctuaire à 'Astart découverte à Mididi (Tunisie) », *Semitica*, 38, 1990, 113-119.

67. Mh.H. Fantar, *Kerkouane. Cité punique du Cap Bon (Tunisie), III : sanctuaires et cultes, société, économie*, Tunis, 1986.

68. H. Bénichou-Safar, *Les tombes puniques de Carthage : topographie, structures, inscriptions et rites funéraires*, Paris, 1982.

ouvrage aux lieux de culte et aux cultes de la Tripolitaine et P. Xella propose une synthèse des connaissances sur la religion punique du Maroc⁶⁹. Cette période, voit également la publication de catalogues d'objets puniques à caractère religieux provenant d'Afrique du Nord tels que masques, protomés, stèles et statuettes⁷⁰. Bien évidemment, la religion est traitée dans toutes les monographies dédiées à Carthage et à l'Afrique du Nord d'époque punique⁷¹ ; elle est aussi examinée dans les études sur les dieux et les pratiques religieuses de l'Afrique romaine⁷². Mais ces études sont souvent surchargées d'une dichotomisation excessive entre continuité et rupture, romanisation et résistance⁷³.

Durant les années 1960-2000, les études sur la religion phénico-punique progressent fortement dans les méthodes et dans les résultats analysant prioritairement les sources directes, examinant de façon critique les sources externes – à partir de la Bible hébraïque et des sources gréco-latines – et prenant conscience de la nécessité d'une approche méthodologique « spécialisée » pour étudier les phénomènes religieux. Parmi les thèmes qui bénéficient de ce renouvellement méthodologique, il faut citer les tophets et la question des sacrifices d'enfants : à partir des années 1980, des chercheurs italiens (comme S. Moscati, S. Ribichini et P. Bartoloni) et français (H. Bénichou-Safar, M. Gras, P. Rouillard et J. Teixidor) ont renouvelé le questionnement sur les tophets dans diverses directions, en référence surtout aux sacrifices d'enfants pour lesquels ils ont proposé de nouvelles interprétations niant en partie ou totalement l'existence de ces sacrifices humains⁷⁴. D'autres contributions ont permis de traiter des

69. V. Brouquier-Reddé, *Temples et cultes de la Tripolitaine*, Paris, 1992 ; P. Xella, « La religion phénico-punique au Maroc. Les apports de l'épigraphie », dans *Lixus. Actes du colloque de Larache (8-11 novembre 1989)*, Rome, 1992, 137-143.

70. Voir par ex. C. Picard, *Sacra Punica. Étude sur les masques et rasoirs de Carthage*, Paris, 1996 ; Mh.H. Fantar, *Tébourouk. Stèles anépigraphes et stèles à inscriptions néopuniques*, Paris, 1974 ; J. Ferron et M.E. Aubet, *Orants de Carthage*, Paris, 1974 ; Z. Cherif, *Terres cuites puniques de Tunisie*, Rome, 1997. Il faut citer aussi le catalogue des inscriptions puniques et néopuniques des stèles votives de Constantine conservées au Musée du Louvre (voir la note 52) : F. Bertrand et M. Szyner, *Les stèles puniques de Constantine*, Paris, 1987.

71. Mh.H. Fantar, *Carthage, approche d'une civilisation*, 1-2, Tunis, 1993 ; S. Lancel, *Carthage...*, *op. cit.*, n. 8.

72. Par ex. M. Le Glay, *Saturne africain*, 1-3, Paris, 1961-1966. Plusieurs contributions sur la religion phénico-punique ont été publiées dans les actes des colloques sur l'*Africa romana* organisés régulièrement par A. Mastino et ses collègues de l'Université de Sassari (P. Ruggeri, C. Vismara, etc.).

73. Voir A. Gardner dans ce même volume, 309-320.

74. Par ex. M. Gras, P. Rouillard et J. Teixidor, *L'univers...*, *op. cit.*, n. 3, 170-197 ; S. Moscati, *Gli adoratori di Moloch. Indagine su un celebre rito cartaginese*, Milano, 1991 ; S. Moscati et S. Ribichini, *Il sacrificio dei bambini: un aggiornamento*, Roma, 1991. D'autres chercheurs, comme L.E. Stager, C. González Wagner et P. Xella, ont continué à défendre la thèse des sacrifices humains : pour une synthèse, B. D'Andrea, *Bambini...*, *op. cit.*, n. 16, 67-84.

thèmes spécifiques comme les « tarifs » carthaginois, les divinités « doubles » (par ex. Sid-Tanit et Sid-Melqart), les croyances eschatologiques et les rites funéraires phénico-puniques⁷⁵.

6. Du 2000 au 2020 : entre synthèse et déconstructivisme

Le nouveau millénaire inaugure une période à la fois de continuité et de rupture. D'une part, la vision universaliste des Phéniciens a continué à produire expositions muséales, rencontres scientifiques et ouvrages de synthèse dans lesquels la religion a toujours une place centrale⁷⁶. De l'autre, et spécialement après la mort de S. Moscati en 1997, se sont progressivement affirmées une déconstruction et une relativisation de l'approche globale appliquée au « monde » phénico-punique, privilégiant une échelle locale/régionale avec une attention particulière portée aux contextes et aux rapports avec les autres groupes autochtones et allochtones⁷⁷.

Cela a permis un renouvellement des études sur la religion phénico-punique : d'une part, elle n'est plus étudiée singulièrement, mais en prenant en compte le réseau méditerranéen et levantin duquel elle fait partie⁷⁸ ; de l'autre, plus que la religion phénico-punique dans son ensemble, on privilégie l'étude des contextes chronologiques et/ou géographiques spécifiques⁷⁹. Ces approches ont été accompagnées par une mise au point méthodologique liée directement aux avancées des études historico-religieuses : des catégories conceptuelles souvent utilisées de façon aprioristique, rigide et schématique – comme la divination, l'*interpre-*

75. S. Ribichini, « Concezioni... », *op. cit.*, n. 44 (cf. Mh.H. Fantar, *Eschatologie...*, *op. cit.*, n. 62) ; M.G. Amadasi Guzzo, « Sacrifici e banchetti... », *op. cit.*, n. 38 ; P. Xella, « Divinités doubles dans le monde phénico-punique », *Semitica*, 38, 1990, 167-175.

76. Voir par ex., en plus des références bibliographiques citées dans les notes 2-3 : E. Fontan et H. Le Meaux (éds.), *La Méditerranée des Phéniciens : de Tyr à Carthage*, Paris, 2007 ; Ah. Ferjaoui (éd.), *Carthage et les autochtones de son empire du temps de Zama (Siliana et Tunis, 10-13 Mars 2004)*, Tunis, 2010, 471-477 ; A. Russo et alii (éds.), *Carthago. Il mito immortale. Catalogo della mostra (Roma, Colosseo, Foro Romano, 27 settembre 2019 - 29 marzo 2020)*, Roma, 2019. Il faut citer aussi la collection espagnole *Spal monografías arqueología*, fondée en 1998 et dirigée par E. Ferrer Albelda, et le *Centro de Estudios Fenicios y Púnicos* créé en 1997 au sein de l'Université Complutense de Madrid.

77. J.C. Quinn et N.C. Vella (éds.), *The Punic Mediterranean...*, *op. cit.*, n. 65 ; J.C. Quinn, *In Search...*, *op. cit.*, n. 2 (ce travail extrême l'approche déconstructiviste aux études phénico-puniques) ; G. Garbati et T. Pedrazzi (éds.), *Transformations and Crisis...*, *op. cit.*, n. 2. Voir aussi L. Bonadies, I. Chirpanlieva et E. Guillon (éds.), *Les Phéniciens, les Puniqs et les autres. Echanges et identités en Méditerranée ancienne*, Paris, 2019.

78. Par ex. M. Rocchi, P. Xella et J.Á. Zamora (éds.), *Gli operatori culturali (Roma, 10-11 maggio 2005)*, Verona, 2006 ; X. Dupré Raventós, S. Ribichini et S. Verger (éds.), *Saturnia tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico (Roma, 10-12 novembre 2004)*, Roma, 2008 ; F. Guarnieri et A. Russo (éds.), *Santuari mediterranei tra Oriente e Occidente: interazioni e contatti culturali (Civitavecchia-Roma, 2014)*, Roma, 2016.

79. Par ex. Bénichou-Safar, *Le tophet...*, *op. cit.*, n. 59 ; L. Mancini, « L'architettura templare di Cartagine alla luce delle fonti letterarie e delle testimonianze materiali », *Byrsa*, 17-18, 2010 [2012], 39-72 ; A. Campus, *Punico...*, *op. cit.*, n. 11 ; D'Andrea, *I tofet...*, *op. cit.*, n. 34.

tatio, la magie, le mythe, le syncrétisme et aussi la « religion » – ont été remises en question⁸⁰. Les études sur les espaces, les pratiques et le personnel cultuels, qui jusque-là occupaient une place marginale, se sont également développées davantage⁸¹. En 2010, C. Bonnet a publié une synthèse sur la religion phénico-punique qui constitue un outil de travail utile, équilibré et pondéré pour une approche générale au thème⁸².

À partir des années 2000, a commencé aussi une nouvelle saison de recherches archéologiques en Afrique du Nord, qui ont pu s'appuyer sur les avancées méthodologiques de l'archéologie de terrain : la découverte et la fouille des tophets d'époque tardo-punique et romaine d'Althiburos et Hr. el-Hami⁸³, les fouilles tunisiennes du tophet de Carthage⁸⁴, les recherches maroco-allemandes au sanctuaire de Mogador (VII^e-VI^e s. av. J.-C.)⁸⁵ et la découverte de deux lieux de culte superposés à Utique (datés du VII^e s. et du IV^e s. av. J.-C. res-

80. Par ex. M.G. Lancellotti, « Magia, pantheon, sacrificio: riflessioni metodologiche su alcuni temi di religione fenicia », dans J.P. Vita et J.Á. Zamora (éds.), *Nuevas perspectivas I: la investigación fenicia y púnica*, Barcelona, 2006, 61-69 ; C. Bonnet, « Comme des nœuds qui les unissaient tous ensemble (Voltaire). Le processus d'*interpretatio* en Phénicie hellénistique », *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2012, 503-515 ; S. Ribichini, « Pratiche divinatoire nel mondo fenicio e punico. Un approccio ai dati e ai problemi », dans E. Ferrer Albelda et Á. Pereira Delgado (éds.), *Profecía y adivinación en las religiones de la Antigüedad*, Sevilla, 2017, 15-34. En 2011, C. Bonnet a dédié une contribution à la figure d'Elissa-Didon dans le mythe de fondation de Carthage : « Le destin féminin de Carthage », *Pallas*, 2011, 19-29. En ligne sur <https://doi.org/10.4000/pallas.3197> [consulté le 09/05/2020].

81. M. Rocchi, P. Xella et J.Á. Zamora, *Gli operatori...*, *op. cit.*, n. 78 ; X. Dupré Raventós, S. Ribichini et S. Verger (éds.), *Saturnia tellus...*, *op. cit.*, n. 78 ; M.G. Amadasi Guzzo, « Le clergé punique d'après les inscriptions », dans *Lieux de cultes : aires votives, temples, églises, mosquées (Tripoli, 19-25 février 2005)*, Paris, 2008, 31-36 ; F. Guarneri, *Sull'ampio dorso del mare. Quando i Fenici viaggiavano con gli dèi*, Roma, 2015 ; A.D. Navarro Ortega et E. Ferrer Albelda (éds.), *Trabajo sagrado. Producción y Representación en el Mediterráneo Occidental durante el I Milenio a.C.*, Sevilla, 2018 ; B. D'Andrea, « Les suidés dans les pratiques alimentaires et rituelles des Phéniciens », *Antiquités Africaines*, 55, 2019, 29-52. En ligne sur <https://doi.org/10.4000/antafr.1419> [consulté le 09/05/2020].

82. C. Bonnet, « La religion... », *op. cit.*, n. 17.

83. Ah. Ferjaoui (éd.), *Le sanctuaire de Henchir el-Hami. De Ba'al Hammon au Saturne Africain (I s.av.J.-C.-IV s.ap.J.C.)*, Tunis, 2007 ; M. Botto, N. Kallala et S. Ribichini, « Scavi e ricerche ad Althiburos », *Cartagine. Studi e Ricerche*, 2, 2017, 163-182. En ligne sur <http://dx.doi.org/10.13125/caster/2605> [consulté le 09/05/2020]. D'autres tophets, comme ceux de Dougga (S. Aounallah *et alii*, « L'aire sacrée de Baal Hammon – Saturne à Dougga », *Antiquités Africaines*, 56, 2020, 254-273 : en ligne sur <https://journals.openedition.org/antafr/2973> [consulté le 26/09/2021]) et Ziān (B. Kaufman *et alii*, « Quantifying Surplus and Sustainability in the Archaeological Record at the Carthaginian Roman Urban Mound of Zita, Tripolitania », *Current Anthropology*, 62.4, 2021 ; en ligne sur <https://doi.org/10.1086/715275> [consulté le 26/09/2021]), sont en cours de fouille.

84. I. Ben Jerbania *et alii*, « Nouvelles fouilles dans le sanctuaire de Ba'l Hamon à Carthage », dans S. Celestino Pérez et E. Rodríguez (éds.), *Actas del IX Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos (Mérida, 22-26 octubre 2018)*, Mérida, 2020, 1141-1156.

85. D. Marzoli et A. El Khayari, « Vorbericht Mogador (Marokko) 2008 », *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Madrid)*, 51, 2010, 81-94.

pectivement)⁸⁶ ont donné beaucoup d'informations nouvelles pour les études sur la religion punique d'Afrique du Nord. Les recherches dans ce domaine ont pu également profiter de nouveaux outils grâce à la publication de catalogues d'inscriptions puniques et néopuniques⁸⁷ et d'objets à fonctions cultuelles⁸⁸. De nouvelles fouilles, découvertes et publications ont également concerné le domaine funéraire⁸⁹.

En 2004, H. Bénichou-Safar a publié une synthèse archéologique sur le tophet de Carthage⁹⁰ et j'ai publié tout récemment un travail archéologique sur les tophets d'Afrique du Nord, avec une attention particulière aux sanctuaires d'époque tardo-punique et romaine (III^e s. av. - II^e s. apr. J.-C. ; Fig. 2)⁹¹. Ces travaux s'inscrivent dans une reprise du débat sur les tophets qui, d'une part, a continué à se développer autour de la question des enfants calcinés déposés dans les urnes⁹² – avec une contribution importante des études bioarchéologiques –⁹³, mais de l'autre a pris acte du caractère multiforme de ces sanctuaires et des rites qui y étaient accomplis en s'interrogeant en outre sur le rôle civique, communautaire et

86. J.L. López Castro *et alii*, « Edificios monumentales fenicio-púnicos en Útica », *Aula Orientalis*, 34.2, 2016, 265-292 ; J.L. López Castro *et alii*, « La primera ocupación fenicia de Utica », dans S. Celestino Pérez et E. Rodríguez (éds.), *Actas del IX Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos (Mérida, 22-26 octubre 2018)*, Mérida, 2020, 1315-1326. L'interprétation cultuelle du bâtiment plus ancien, celui du VII^e s. av. J.-C., reste douteuse.

87. K. Jongeling, *Handbook...*, *op. cit.*, n. 22 ; F. Bron, Mh. H. Fantar et M. Szyner, *Stèles à inscriptions néopuniques de Maktar*, 1, Tunis, 2015. Au cours de cette période, d'autres inscriptions néopuniques à caractère religieux ont été publiées dans les revues *Reppal* et *Semitica*, notamment par Ah. Ferjaoui, Mh.H. Fantar, M. Ghaki et M. Szyner.

88. Par ex. G. Savio, *Le uova di struzzo dipinte nella cultura punica*, Madrid, 2004 ; A. Orsingher, « Listen and Protect: Reconsidering the Grinning Masks after a Recent Find from Motya », *Vicino Oriente*, 18, 2014, 145-171 (en ligne sur <http://www.journal-vo.it/> ; consulté le 09/05/2020). On peut citer aussi le travail de J. Alexandropoulos sur *Les monnaies de l'Afrique antique* (Toulouse, 2000), car les représentations des monnaies ont souvent un caractère religieux.

89. Pour la Tunisie, voir par ex. M. Fantar, *Recherches sur l'architecture funéraire punique du Cap Bon*, Rome, 2002 ; I. Ben Jerbania, « Nouvelle fouille dans la nécropole punique de Beni Nafa, près de Bizerte », *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Rome)*, 121, 2015, 41-81 ; H. Ben Younes et Y. Sghaier, *Leptis Minus (Lamta), une expression de la culture libyphénicienne : les nécropoles puniques, la céramique*, Tunis, 2018. Au Maroc, une nécropole punique de VI^e-V^e s. av. J.-C. a été fouillée à Raqqada : A. El Khayari dans E. Fontan et H. Le Meaux, *La Méditerranée...*, *op. cit.*, n. 76, 146-147.

90. H. Bénichou-Safar, *Le tophet...*, *op. cit.*, n. 59.

91. B. D'Andrea, *I tofet...*, *op. cit.*, n. 34.

92. L.A. Ruiz Cabrero, *El sacrificio molk entre los fenicio-púnicos: cuestiones demográficas y ecológicas*, Madrid, 2007 (en ligne sur <http://eprints.ucm.es/11696/1/T30061.pdf> ; consulté le 09/05/2020) ; P. Xella (ed.), *The Tophet...*, *op. cit.*, n. 16 ; D'Andrea, *Bambini...*, *op. cit.*, n. 16.

93. Cf. J.H. Schwartz *et alii*, « Bones, Teeth, and Estimating Age of Perinates: Carthaginian Infant Sacrifice Revisited », *Antiquity*, 86.333, 2012, 738-745 ; P. Smith *et alii*, « Age Estimations Attest to Infant Sacrifice at the Carthage Tophet », *Antiquity*, 87.338, 2013, 1191-1198 ; J.H. Schwartz, « The mythology of Carthaginian Child Sacrifice », dans C.A. Murray (éd.), *Diversity of Sacrifice: Form and Function of Sacrificial Practices in the Ancient World and Beyond*, Albany, 2016, 103-126.

identitaire des tophets⁹⁴. Au cours des dernières années, les « traditions » religieuses puniques ont fait l'objet également d'études sur la religion de l'Afrique du Nord d'époque romaine⁹⁵ : dans ce domaine aussi, une relativisation et une déconstruction des approches excessivement monolithiques et générales des dernières décennies ont commencé à s'imposer⁹⁶.

7. Tendances et perspectives

Les approches relativistes et contextualistes qui se sont affirmées dans les études phénico-puniques ces dernières années doivent sans doute être accueillies favorablement aussi dans le domaine religieux, car elles nous permettent d'apprécier pleinement les déclinaisons et les spécificités individuelles, locales et régionales. Il est d'ailleurs évident que les cultes et les rites de l'Occident phénico-punique ont été profondément influencés par les rencontres avec les groupes autochtones et d'autres groupes allochtones. En ce qui concerne les études sur la religion punique de l'Afrique du Nord, il est également nécessaire de franchir les barrières chronologiques, géographiques et culturelles qui pendant longtemps ont créé des frontières entre les religions libyque, punique et romano-africaine, sous-estimant ainsi les dynamiques de compénétration, contraposition, interaction et superposition qui fournissent, au contraire, des éléments fondamentaux pour éviter une vision monolithique et anhistorique de la religion.

Toutefois, le dépassement des approches globalisantes ne doit pas aboutir à une exagération des tendances déconstructivistes et relativistes, parfois trop sensibles à l'esprit postmoderne et postcolonial ; une perspective « phénico-punique » peut en effet elle aussi apporter d'importants éléments de réflexion. Au contraire, comme on a commencé à le faire ces dernières années, il est nécessaire d'analyser les phénomènes religieux du monde phénico-punique dans un cadre résolument méditerranéen, sans se limiter à une région qui ne fournirait qu'une image incomplète de ce qui se joue dans les réseaux méditerranéens et levantins impliquant les Phéniciens. Cela, dans une perspective comparatiste visant à valoriser les différences et les particularités, plutôt que les éléments récurrents et les caractéristiques générales, de manière à détecter les spécificités culturelles.

94. Voir les références bibliographiques citées dans la note 16. Cf. C. Bonnet, « On Gods and Earth: The Tophet and the Construction of a New Identity in Punic Carthage », dans E.S. Gruen (éd.), *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean*, Los Angeles, 2011, 373-387 ; B. D'Andrea et S. Giardino, « Il tofet dove e perché... », *op. cit.*, n. 16 ; G. Garbati, « Tradizione... », *op. cit.*, n. 15 ; J.C. Quinn, *In Search...*, *op. cit.*, n. 2, 91-112.

95. A. Cadotte, *La romanisation...*, *op. cit.*, n. 21 ; M.G. Lancellotti, *Dea Caelestis. Studi e materiali per la storia di una divinità dell'Africa romana*, Pisa et Roma, 2010 ; N. Benseddik, *Esculape et Hygie en Afrique. Recherches sur les cultes guérisseurs*, Paris, 2010 ; A. Campus, *Punico...*, *op. cit.*, n. 11.

96. Par ex. M. McCarty, « Continuities and Contexts: The Tophets of Roman Africa », dans P. Xella, *The Tophet...*, *op. cit.*, n. 16, 93-118 ; B. D'Andrea, « I tofet e i santuari di Saturno nell'Africa di età romana », *Karthago*, 30, 2016-2017 [2017], 37-63 ; B. D'Andrea, « De Baal Hammon à Saturne, continuité et transformation des lieux et des cultes (III^e s. av. J.-C. - III^e s. ap. J.-C.) », *Working Papers de la Fondation Maison des sciences de l'homme*, 2017. En ligne sur <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01464795> [consulté le 09/05/2020].

Pour ce faire, il faut se doter d’outils qui permettront finalement de développer des analyses comparatives, quantitatives et qualitatives comme des bases de données, possiblement en *open access*, recueillant les données archéologiques, épigraphiques et iconographiques à caractère religieux sur le modèle du programme CIRCE pour les lieux de culte du monde grec et du programme LIMC pour les représentations religieuses du monde gréco-romaine⁹⁷. La base de données sur les séquences onomastiques des dieux du monde grec et du monde sémitique de l’ouest (X^e-V^e s. av. J.-C.) actuellement développée au sein du projet *Mapping Ancient Polytheisms* dirigé par C. Bonnet constitue un premier pas dans cette direction⁹⁸.

Pour l’Afrique du Nord punique, il est nécessaire d’étudier la documentation à caractère religieux des fouilles pratiquées entre la fin du XIX^e s. et la première moitié du XX^e s., la plupart desquelles a été publiée d’une manière sommaire et imprécise ou est restée inédite. Les fouilles en cours dans plusieurs lieux de culte puniques fourniront sans doute un grand nombre d’informations, portées par les avancées de l’archéologie du rite et les apports des sciences de la « nature », comme le démontrent les études bioarchéologiques actuellement accomplies sur les urnes des tophets d’Althiburos, de Carthage et de Dougga⁹⁹. Il est également important d’affiner davantage les approches théoriques et méthodologiques en continuant à interroger les catégories conceptuelles et les dichotomies – iconique-aniconique, rite, sacrifice, etc.¹⁰⁰ – qui composent notre boîte à outils et remettant en question certaines pratiques rituelles – comme les cultes des eaux et des bétyles et la prostitution sacrée¹⁰¹ – et types architecturaux – comme le type sémitique¹⁰² – qui ont été considérés souvent comme spécifiques au monde phénico-punique sans véritable discussion.

97. Voir <https://circe-antique.huma-num.fr/resultmulti.php> (CIRCE) et <https://weblimc.org/page/home/Basel> (LIMC) [consultés le 09/05/2020].

98. Voir la note 22. Cf. S. Lebreton et C. Bonnet, « Mettre les polythéismes en formules ? À propos de la base de données Mapping Ancient Polytheisms », *Kernos*, 32, 2019, 267-296. En ligne sur <https://doi.org/10.4000/kernos.3163> [consulté le 09/05/2020]. En 2020, j’ai publié une base de données rassemblant les stèles votives de l’Afrique du Nord d’époque phénico-punique et romaine caractérisées par des représentations d’animaux : B. D’Andrea, « Gli animali nelle stele votive punico-romane del Nord Africa relative al culto di Baal Hammon/Saturno: introduzione al catalogo », *Cartagine. Studi e Ricerche*, 5, 2020. En ligne sur : <https://ojs.unica.it/index.php/caster/article/view/4416> [consulté le 09/09/2021].

99. Voir les références bibliographiques citées dans les notes 83-84 et 93.

100. Par ex. B. D’Andrea, « Sacrificare alla maniera fenicia? I sacrifici animali nel mondo fenicio e punico: caratteri e specificità », dans S. Celestino Pérez et E. Rodríguez (éds.), *Actas del IX Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos (Mérida, 22-26 octubre 2018)*, Mérida, 2020, 139-155. À présent, je prépare un travail monographique sur les sacrifices dans le monde phénico-punique, avec une attention particulière aux sacrifices d’animaux.

101. Pour la prostitution sacrée dans l’Antiquité voir le volume publié par St. Lynn Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, Cambridge, 2008 et les comptes rendus publiés par C. Bonnet (*Les Études Classiques*, 77, 2009, 171-177) et V. Pirenne-Delforge (en ligne sur <https://bmc.brynmawr.edu/2009/2009.04.28/> ; consulté le 09/05/2020). Pour le monde phénico-punique, cf. S. Ribichini, « A servizio di Astarte. Hierodulia e prostituzione sacra nei culti fenici e punici », dans A. González Blanco, G. Matilla Séiquer et A. Egea Vivancos (éds.), *El mundo púnico II*, Murcia, 2004, 55-68.

102. M. Sebaï, « La construction d’un mythe contemporain : les temples sémitiques d’Afrique romaine », *Anabases*, 11, 2010, 165-179 (en ligne sur <https://doi.org/10.4000/anabases.849> ; consulté le

Figures

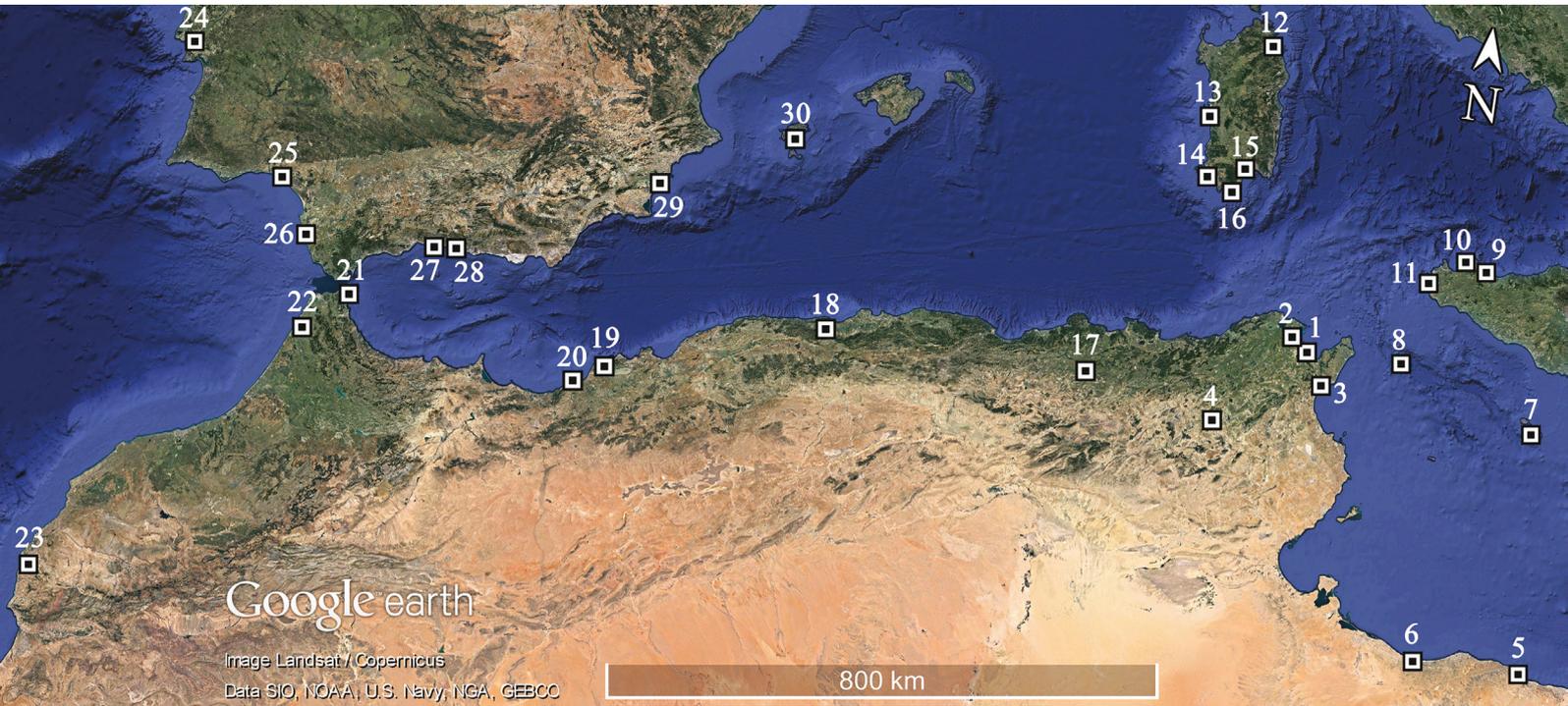


Fig. 1 : Les principaux établissements de présence phénico-punique de la Méditerranée occidentale (B. D'Andrea, d'après Google Earth © Image Landsat) : 1, Carthage ; 2, Utique ; 3, Sousse ; 4, Althiburos ; 5, Leptis Magna ; 6, Sabratha ; 7, Rabat ; 8, Pantelleria ; 9, Palerme ; 10, Solunto ; 11, Motyé ; 12, Olbia ; 13, Tharros ; 14, Sant'Antioco ; 15, Cagliari ; 16, Nora ; 17, Constantine ; 18, Tipasa ; 19, Mersa Madakh ; 20, Rachgoun ; 21, Ceuta ; 22, Lixus ; 23, Mogador ; 24, Lisbonne ; 25, Huelva ; 26, Cadix ; 27, Cerro del Villar ; 28, Toscanos ; 29, La Fonteta, 30, Ibiza.

09/05/2020); F. Bonzano, « I cosiddetti templi romano-africani a tre celle: note sull'origine e la diffusione di una tipologia architettonica nell'Africa romana », *Aevum*, 93.1, 2019, 207-254 (en ligne sur https://doi.org/10.26350/000193_000040 ; consulté le 09/05/2020).

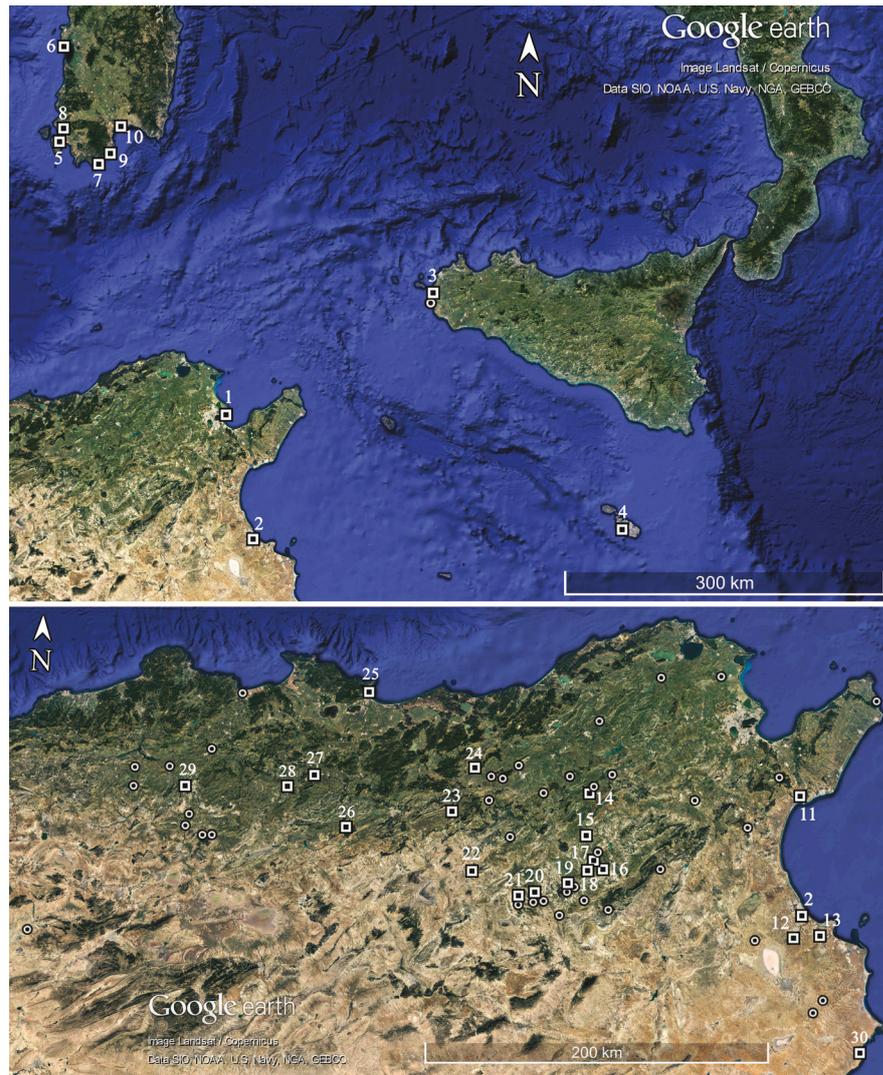


Fig. 2 : Les tophets fréquentés dès VIII^e-VII^e s. av. J.-C. : 1, Carthage ; 2, Sousse ; 3, Motyé ; 4, Rabat ; 5, Sant'Antioco ; 6, Tharros ; 7, Bitia (?). Les tophets fréquentés dès V^e-IV^e s. av. J.-C. : 8, Monte Sirai ; 9, Nora ; 10, Cagliari. Les tophets fréquentés dès III^e-I^{er} s. av. J.-C. : 11, Thinissut ; 12, El Kénissia ; 13, Menzel Harb (?); 14, Dougga ; 15, Hr. el-Hami ; 16, Hr. Ghayadha ; 17, Sidi Ahmed (?); 18, Ksar Toul Zammeul (?); 19, Illes ; 20, El Ksour (?); 21, Althiburos ; 22, Hr. R'Çass ; 23, Ksiba Mraou ; 24, Thuburnica ; 25, Annaba ; 26, Khamissa (?); 27, Guelma (?); 28, Announa (?); 29, Constantine ; 30, Acholla. En dehors de la carte : Lilybée (?) (Sicile) ; Gheran, Sabratha, Ziān (Tripolitaine) ; Bethioua, Taksebt, Tipasa, Volubilis (Algérie et Maroc). Les cercles indiquent les tophets non-localisés sur le terrain dont l'existence semble indiquée par la présence de matériel archéologique : cf. B. D'Andrea, *I tofet ...*, *op. cit.*, n. 34. B. D'Andrea, d'après Google Earth © Image Landsat.



Fig. 3 : Stèle votive consacrée à Tinnit et Baal Hammon (IV^e-II^e s. av. J.-C.) trouvée à Carthage par E. Pricot de Sainte-Marie et répertoriée dans le *Corpus Inscriptionum Semiticarum* (CIS 183). D'après la pl. XLV du tome I de la *Pars prima* (Paris, 1881).



Fig. 4 : Le tarif « de Marseille » (calcaire, IV^e-III^e s.) trouvé à Marseille (actuellement au Musée d'archéologie méditerranéenne) et répertorié dans le *Corpus Inscriptionum Semiticarum* (CIS 165). © Musée d'Archéologie Méditerranéenne, photo de V. Porcheddu.



Fig. 5 : Deux photos des fouilles de F. Icard au tophet de Carthage au cours du 1922.
D'après H. Bénichou-Safar, *Le tophet...*, *op. cit.*, n. 59.