IV

LE CULTE DE JUNON À ROME : APAISER LA COLÈRE D'UNE DÉESSE SOUVENT HOSTILE [1]

par Juliette Sauvey

Docteur de l'université de Strasbourg

Résumé. – *Lors de la deuxième guerre punique, les Romains craignirent que* ***Junon*** *ne leur préférât les Carthaginois et lui donnèrent une place importante dans les grandes cérémonies* ***d'expiation****. Nous chercherons ici à étudier les origines de cette crainte. Les Romains ont pu voir en Junon la grande déesse de* ***Carthage*** *par le phénomène de* ***l'*****interpretatio Romana***, *mais ils avaient déjà eu à craindre l'hostilité de Junon comme le montrent d'autres épisodes de l'histoire de son culte : l'***euocatio** *de la divinité poliade de Véies, honorée à Rome sous le nom de* ***Junon Regina***, *le transfert du culte de* ***Junon Curitis de Faléries*** *ou encore l'*aition *du culte de* ***Junon Caprotine****.*

Abstract. – *During the Second Punic war, Romans were afraid that* ***Juno*** *might prefer Carthaginians and they gave her an important place in great ceremonies of expiation. In this paper, we will focus on the origins of this fear. The phenomenon of* **interpretatio Romana** *allowed Romans to understand Juno as the great goddess of* ***Carthage****. But different aspects of the history of her cult show early episodes of Juno's hostility towards Romans : the* **euocatio** *of Veii's poliadic godess, honored in Rome under the name of* ***Juno Regina****, the transfer of* ***Juno Curitis****'cult from Falerii and the* aition *of* ***Juno Caprotine's*** *cult.*

La personnalité divine de Junon semble marquée par un paradoxe : la déesse romaine, qui siège sur le Capitole au sein de la triade Capitoline et qui a su protéger les Romains de l'attaque gauloise, a pu aussi être ressentie comme une déesse hostile, comme une déesse opposée à Rome et plus favorable aux Africains : c'est ainsi que la présentent les poètes de l'époque augustéenne [2]. C'est à partir de ce constat que G. Dumézil avait dit de Junon qu'elle était certainement la plus déconcertante des déesses romaines [3]. Quelle réponse apporter à ce paradoxe ? Cette hostilité était-elle le résultat d'un rapprochement entre la déesse romaine et la déesse poliade

1. La communication à l'origine de cet article visait à présenter une partie des résultats des recherches menées pour notre thèse soutenue en février 2015 à l'université de Strasbourg sous la direction des professeurs G. Freyburger et E. Wirbelauer : *Junon « trop amie des Africains » : une déesse romaine de la colère et de la réconciliation.*

2. Notamment Virgile (*Énéide*, I, 12-18) et Horace (*Odes*, II, 1, 25-28).

3. G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 2000[2] [1974[1]], p. 299 : « Junon est la plus importante des déesses de Rome, mais aussi la plus déconcertante. »

de Carthage, comme le laissent penser les conclusions de ceux qui se sont intéressés à l'*interpretatio Romana* ou bien (sans que l'un exclue l'autre) cette hostilité faisait-elle partie de la nature de la déesse romaine ? Si la personnalité de la déesse peut sembler déconcertante, ce paradoxe mérite d'être dépassé et il semble que c'est bien cette articulation entre hostilité et protection, entre colère et réconciliation qui fait la nature si originale de Junon. En effet, si l'hostilité envers l'ennemi est intrinsèque à Junon, elle est aussi étroitement liée à sa capacité à la réconciliation : parce qu'elle a été à plusieurs reprises du côté de l'ennemi de Rome, Junon a eu à ce titre besoin d'être honorée par les Romains avec une religiosité toute particulière lors de cérémonies d'expiation spectaculaires et par des rites spécifiques, les plus célèbres étant certainement celles et ceux qui ont eu lieu lors des guerres puniques. Inversement, une fois apaisée cette colère restait susceptible de renaître et chaque guerre menaçait de la voir abandonner ceux qui avaient su la convaincre de les rejoindre.

Nous n'aborderons pas ici la façon dont les poètes se sont plu à représenter Junon dans son hostilité et sa malveillance, mais aussi à raconter sa réconciliation [4]. Nous nous intéresserons ici uniquement à son culte et plus précisément aux aspects de son culte ou aux épisodes de l'histoire qui ont fait apparaître ces deux facettes *a priori* contradictoires de sa personnalité divine : l'hostilité et la réconciliation. On n'attendra donc pas non plus un relevé exhaustif de tous les cultes de Junon à Rome et sera laissé de côté son rôle de déesse des mariages et des accouchements. Pour cette démonstration, nous étudierons dans une première partie les premières manifestations de Junon comme déesse hostile lors des guerres romaines contre des ennemis italiques. Nous suivons sur ce point l'intuition de G. Dumézil [5] qui considérait que le rôle de Junon durant les guerres puniques, identifiée comme la déesse de l'ennemi, était en fait l'héritier de son rôle lors de la guerre de Véies, où elle avait déjà été la protectrice de la cité assiégée puis détruite. L'épisode carthaginois aurait ainsi réactualisé une colère déjà ressentie comme ancienne. C'est pourquoi, afin d'étudier dans un second temps la question de Junon perçue comme déesse favorable à Carthage, il faut dans un premier temps analyser les épisodes qui l'ont déjà vue assumer auparavant ce rôle de déesse hostile. C'est ainsi qu'on relève que, au-delà de la guerre contre Véies, d'autres événements avaient vu Junon du côté de l'ennemi : l'épisode de la prise de Faléries en 241 ou l'étiologie de Junon Caprotine peuvent être expliqués dans ce sens. Dans une deuxième partie sera étudié le cas spécifique des guerres puniques qui donnent une importance considérable à la déesse lors de différents rituels d'expiation. Ces derniers semblent pouvoir être expliqués certes en raison de l'importance de l'*interpretatio Romana* de la déesse de Carthage, mais aussi en raison de la personnalité de Junon qui avait déjà montré qu'elle pouvait être du côté de l'ennemi.

4. Dans l'*Énéide* (XII, 807-828), après avoir raconté la colère de Junon, Virgile livre un long discours de réconciliation de la déesse, de même Horace montre la déesse acceptant l'apothéose de Romulus (*Odes*, III, 3). Sur ce point voir l'article fondamental de D. C. Feeney, « The Reconciliations of Juno », *CQ* 34, 1984, p. 179–194.

5. Dumézil, *La Religion…*, *op. cit.* [n. 3], p. 463.

I. Junon de Véies

Commençons donc par l'épisode de l'*euocatio* de la Junon de Véies qui est remarquable à plusieurs égards : il est le premier exemple d'*euocatio* d'une divinité étrangère à Rome attesté et raconté de façon exhaustive, le seul avec Carthage ; il est aussi pour cette étude le premier épisode d'un schéma qu'on verra reproduit et décliné par la suite : celui d'une crainte des Romains face à l'hostilité de la déesse et de la mise en œuvre de son apaisement. On s'interrogera donc dans ce premier point sur les motivations et les origines de ce schéma mais aussi sur la nature de la Junon ici présentée.

I. 1. *Euocatio* : retour sur la définition du rituel

Les travaux sur le rituel de l'*euocatio* sont nombreux et la discussion reste toujours ouverte. Nous ne chercherons pas ici à donner une nouvelle définition de ce rituel, finalement mal connu. Nous nous contenterons de reprendre rapidement les quelques conclusions des différents historiens qui se sont confrontés au problème [6]. Ce rituel, réservé au contexte militaire, a pour but de faire passer les dieux d'une cité ennemie dans le camp des assaillants. La question du caractère exceptionnel ou non du rituel reste ouverte : avait-il lieu fréquemment ? Si oui il ne devait pas prendre l'ampleur de l'*euocatio* de Véies et a pu exister sous des formes plus simples comme l'*exoratio* [7]. Pour préciser la teneur du rituel, nous n'avons disposé pendant longtemps que de quelques sources littéraires. La première nous vient de Pline l'Ancien [8], dans un passage assez court, où il cite comme source Verrius Flaccus, grammairien, précepteur des deux petits-fils d'Auguste. Il nous propose non la lettre de la prière mais l'esprit du rituel résumé : l'*euocatio* a lieu dans le cadre du siège d'une ville et comprend la promesse pour la divinité évoquée d'un culte identique et même plus important. On nous apprend également que cette prière ne peut être prononcée que par les prêtres romains et qu'elle est conservée dans la *pontificum disciplina*. Pline l'Ancien témoigne de la crainte des Romains de voir eux-mêmes leur divinité tutélaire les quitter : afin d'empêcher l'*euocatio* qui pourrait les atteindre, le nom de la divinité tutélaire de Rome était tenu caché. L'idée que les Romains eux-mêmes pouvaient être la cible d'une *euocatio* de la part de l'ennemi est importante pour comprendre leur méfiance face à la

6. V. Basanoff, Evocatio *: étude d'un rituel militaire romain*, Paris, Presses universitaires de France, 1947 ; R. E. A. Palmer, *Roman Religion and Roman Empire: Five Essays*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1974 ; J. Le Gall, « *Evocatio* », dans *L'Italie préromaine et la Rome républicaine : mélanges offerts à Jacques Heurgon*, Rome, École française de Rome, 1976 ; J. Rüpke, Domi militiae*: die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1990 ; A. Blomart, « Die *euocatio* und der Transfer "fremder" Götter von der Peripherie nach Rom », dans H. Cancik et J. Rüpke (éds.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997, p. 99-111 ; G. Gustafsson, Evocatio Deorum*: Historical and Mythical interpretations of ritualised conquests in the expansion of Ancient Rome*, Uppsala, Uppsala University, 2000 ; G. Ferri, Tutela urbis*. Il significato e la concezione della divinità tutelare cittadina nella religione romana*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2010.

7. Selon Basanoff, l'objectif de l'*exoratio* était le même que l'*euocatio*, c'est-à-dire s'attirer la protection de la divinité de l'ennemi, dont le culte était adopté par l'*exorato*r, mais sans intention de détruire sa cité et sans transfert du culte ni de la statue. Voir sa définition de l'*exoratio* : Basanoff, Evocatio, *op. cit*. [n. 6], p. 55.

8. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXVIII, 4, 18.

colère de Junon. La deuxième source dont nous disposons, et certainement la plus importante, nous vient de Macrobe [9] qui cite la formule d'*euocatio* des dieux de Carthage. L'auteur confirme, en ajoutant la précision de la formule rituelle, les éléments donnés par Pline l'Ancien.

I. 2. *Euocatio* de la Junon de Véies

Revenons à présent à l'*euocatio* qui nous intéresse, la seule attestée de façon certaine, celle de la déesse poliade de Véies. Tite-Live, le seul [10], nous rapporte la prière d'*euocatio* prononcée par Camille et faite à Junon en tant que déesse tutélaire de la cité [11]. Après cette prière à la déesse, le chef romain parvient à prendre la cité en creusant des souterrains qui mènent à la citadelle et par lesquels les soldats de l'armée romaine surgissent dans le temple de la déesse véienne, appelée par Tite-Live Junon Regina, au moment où le roi lui rendait un sacrifice. Le lendemain, après avoir massacré l'armée ennemie, récupéré le butin de la ville vaincue et réduit en esclavage les Véiens, Camille se rend dans le temple de Junon avec quelques jeunes gens choisis dans l'armée romaine et ils procèdent à la *transvectio* de la statue de la déesse. La déesse aurait même, selon la tradition, exprimé son assentiment par l'intermédiaire de cette statue [12]. Cette anecdote a l'intérêt de montrer que l'accord du dieu évoqué est au cœur du rituel. À son retour à Rome, Camille procède à son brillant triomphe puis accomplit ses vœux avant d'abdiquer. Il choisit pour Junon Regina un emplacement sur l'Aventin, c'est-à-dire hors du *pomerium*, comme il est normal pour une divinité étrangère. La dédicace du temple de Junon n'aura lieu qu'en 391 et la déesse évoquée est tout de suite honorée avec ferveur par les matrones [13].

I. 3. Quelle déesse ?

Si Tite-Live parle ici clairement d'une Junon et que c'est sous le nom de Junon Regina que la déesse est ensuite honorée à Rome, le doute demeure sur l'identité de la déesse évoquée. Il n'est pas évident que la déesse évoquée ait été ici l'équivalent étrusque exact de la Junon de Rome et aucun élément ne va dans le sens d'une déesse Uni à Véies. Les données archéologiques n'aident pas beaucoup malheureusement pour identifier cette déesse. Plusieurs hypothèses ont été proposées : le temple de Portonaccio [14], la Piazza

9. Macrobe, *Saturnales*, III, 9, 7-8.

10. D'autres sources sont importantes pour l'épisode en son entier : Denys d'Halicarnasse (*Antiquités romaines*, XIII, 3), Valère Maxime (*Faits et dits mémorables* I, 5, 2 ; I, 6, 3 et I, 8, 3) ou encore Plutarque (*Vie de Camille*, 6). Tite-Live est néanmoins le seul à rapporter la prière.

11. Tite-Live, *Histoire romaine,* V, 21, 2-3.

12. Tite-Live, *Histoire romaine,* V, 22, 5-6 (voir aussi Valère Maxime, *Faits et dits mémorables*, I, 8, 3).

13. Tite-Live, *Histoire romaine*, V, 22, 4-3.

14. Le temple le plus grand et le plus important de Véies. Voir sur cette hypothèse et sur ce temple : Y. Roe d'Albert, « Recherches sur la prise de Véies et sur Junon Regina », *AEHE* 4, 1976, p. 1093-1103 ; G. Colonna (éd.), *Santuari d'Etruria*, Florence et Milan, Regione Toscana et Electa, 1985 et G. Colonna, « Note preliminari sui culti del santuario del Portonaccio a Veio », *Scienze dell'Antichità* 1, 1987, p. 419-449.

d'Armi [15] et le Piano di comunità [16], cette dernière ayant la préférence des archéologues. On a retrouvé à proximité de cet endroit un antéfixe de déesse casquée qui ressemble aux séries de Junon Sospita. On peut conclure avec d'autres éléments à la présence d'un édifice cultuel à cet endroit et qui aurait été actif entre le Ve et le IIe siècle donc sans arrêt après l'*euocatio*. Néanmoins l'ensemble des découvertes archéologiques ne permet malheureusement pas de donner une réponse définitive à l'identification du temple et nous en sommes réduits aux conjectures sur ce point ainsi que sur l'identité de la déesse honorée à Véies.

Pour G. Dumézil l'existence d'une déesse Uni poliade à Véies semble douteuse. S'il accepte de reconnaître en Junon Regina l'Uni étrusque, il discute sa qualité de déesse la plus importante et tutélaire de la cité. Il s'étonne ainsi que ne soit pas fait mention de son existence à Véies avant la fameuse *euocatio* qui lui donne une étrange « promotion » [17]. Selon V. Basanoff, ce nom de Junon devait être le « nom latin considéré par les pontifes comme le plus approprié à cet effet » et n'était en réalité qu'un « pseudonyme commode » qui servait à cacher le nom réel de la divinité, tabou tout comme celui de la déesse tutélaire de Rome [18]. Ainsi cet épisode nous renseigne en fait davantage sur la façon dont la déesse était perçue par les Romains que sur sa nature originelle. Il importait aux Romains d'avoir amené à Rome celle qui protégeait l'ennemi, celle ressentie par les Romains comme assurant la survie de la cité. Les Romains lui donnent le nom de Junon comme à toutes les autres divinités qui abandonneront leur cité pour Rome et c'est bien cette question-là qui nous intéresse : pourquoi ce choix de Junon ?

La première hypothèse est la nature même de Junon comme divinité féminine ayant pu être rapprochée des nombreuses divinités à caractère poliade et militaire qui protégeaient alors les cités latines et d'Étrurie du Sud et qui, comme le rappelle Yvon Roe d'Albert, sont toutes qualifiées de Junones : à Visentium, Tarquinies, Ardées, Faléries, Tibur, Pérouse et Lanuvium [19]. À Rome même, Junon était ressentie comme une divinité protectrice en tant que Junon Moneta lors de l'épisode des oies du Capitole qui a lieu cinq ans plus tard, en 390. Dans l'épisode de l'*euocatio* raconté par Valère Maxime [20], c'est d'ailleurs l'épiclèse Moneta qui est utilisée pour désigner la déesse de Véies. Selon V. Basanoff cette erreur est intéressante car elle nous donne des informations sur la nature de la déesse évoquée : elle a pu être considérée plus tard par les Romains comme très proche de Junon

15. E. Stefani, « Scavi archeologici a Veio in contrada Piazza d'Armi », *MonAL* 40, 1944 ; M. Torelli, « Veio, la città, l'arx e il culto di Giunone Regina », dans B. Horst et S. Steingräber (éds.), *Miscellanea Archaeologica Tobias Dohrn Dedicata*, Rome, Giorgio Bretschneider, 1982, p. 117-128 ; P. Fontaine, « Véies. Les remparts et la porte de la Piazza d'Armi », *MEFRA* 105.1, 1993, p. 221–239.

16. Torelli, « Veio… », art. cit. [n. 15], et G. Colonna, « I santuari di Veio. Ricerche e scavi su Piano di Comunità », dans H. Patterson (éd.), *Bridging the Tiber: Approaches to Regional Archaeology in the Middle Tiber Valley*, Londres, British School at Rome, 2004.

17. G. Dumézil, *Mythe et Épopée III*, Paris, Gallimard, 1981[3] [1973[1]], p. 166.

18. Basanoff, Evocatio, *op. cit*. [n. 6], p. 89.

19. Roe d'Albert, « Recherches… », art. cit. [n. 14], p. 1099.

20. Valère Maxime, *Faits et dits mémorables*, I, 8, 3.

Moneta, que ce soit par leur position commune sur l'*arx* de la cité ou par leur fonction identique de *numen* protecteur de la forteresse [21].

Une autre hypothèse mérite qu'on s'y arrête : l'influence dès cette époque du modèle troyen. En effet les parallèles entre le récit de la prise de Véies et les légendes homériques sur la prise de Troie sont évidents [22] et ont pu avoir une influence sur la façon de raconter l'*euocatio* de Junon et de percevoir la déesse : l'épisode a eu lieu en 395, à la période encore obscure de l'histoire de Rome de la première moitié du IVe siècle ; dès lors, au substrat historique se sont mêlées des inspirations épiques et légendaires, présentes dans l'annalistique du IIIe siècle consultée par Tite-Live mais cette élaboration date très certainement déjà du IVe siècle. L'Étrurie fortement hellénisée se voit, lors de la guerre romano-étrusque de 358-351, comme l'héritière des Achéens amenés à détruire Troie à nouveau selon une conception cyclique du temps ; la tombe François de Vulci est un témoignage particulièrement frappant de ce phénomène. C'est sans doute dès cette période que les Romains élaborent en opposition à la tradition étrusque leur propre récit épique de la guerre de Véies, lui aussi représenté sur le modèle homérique dans ce qu'on peut appeler, à la suite de D. Briquel une « véritable guerre de propagande » [23]. On peut ainsi noter ici en effet nombre d'« homérismes ». Le premier d'entre eux est la durée du siège de Véies : dix ans comme pour celui de Troie, Tite-Live sur ce point n'hésite pas à insister sur le parallèle [24]. Deux autres parallèles beaucoup plus pertinents pour notre étude ont été relevés par Jean Hubaux [25]. Le premier est l'enlèvement de l'haruspice étrusque par un jeune soldat romain qui lui révèle, avant même l'oracle delphique, le sens de la célèbre crue miraculeuse du lac d'Albe : le détournement des eaux du lac entraînera l'abandon par les dieux des murailles de Véies [26]. Cet enlèvement correspondrait à l'enlèvement par Ulysse d'Hélènos, le devin frère de Pâris, qui révèle que pour prendre Troie il faut enlever le Palladion (la statue de Pallas-Athéna) [27]. Cette légende se trouve dans le *Philoctète* de Sophocle [28] (représenté en 409 soit une quinzaine d'années avant les événements de Véies). Le deuxième parallèle est justement cet épisode du Palladion : pour enlever le Palladion dans le temple d'Athéna situé sur l'*arx* de Troie, Ulysse et Diomède passent par des souterrains [29]. Cet épisode correspondrait à l'entrée des soldats romains dans le temple de Junon par des souterrains puis à l'enlèvement de sa statue : on trouve ainsi le même terme de *cuniculus* chez

21. Basanoff, Evocatio, *op. cit*. [n. 6], p. 47.

22. Voir par exemple R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy: books 1-5*, Oxford, Clarendon Press, 1965, p. 628.

23. D. Briquel, « Le tournant du IVe siècle », dans Fr. Hinard (éd.), *Histoire romaine. Des origines à Auguste*, Paris, Fayard, 2000, chap. 6, p. 203-243 (p. 212).

24. Tite-Live, *Histoire romaine*, V, 4, 11.

25. J. Hubaux, *Rome et Véies : recherches sur la chronologie légendaire du Moyen âge romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1958.

26. Tite-Live, *Histoire romaine*, V, 15, 11 ; Hubaux, *Rome et Véies*, *op. cit.* [n. 25], p. 156-157.

27. Voir Hubaux, *Rome et Véies*, *op. cit.* [n. 25], p. 200.

28. Sophocle, *Philoctète*, 604-613. On retrouve cet épisode dans Apollodore, *Épitomé*, V, 9-10.

29. Servius, II, 66. Servius trouve probablement sa source dans la Petite Iliade : voir A. Severyns, « "La Petite Iliade" et le Papyrus Rylands XXII », *Serta Leodiensia*, Paris, Champion, 1930, p. 305-326.

Servius et chez Tite-Live [30]. On peut ainsi imaginer une influence possible de la légende du cycle homérique qui n'a peut-être pas laissé son empreinte que sur le déroulement du récit de la guerre de Véies.

C'est dans cette optique qu'on peut développer la mise en parallèle du rôle d'Héra et de Junon. C'est G. Dumézil qui insiste sur ce point : dans la perspective de l'idéologie romaine qui reprend à son compte la comparaison homérique que développaient les Étrusques [31], il propose de « reconnaître dans Junon et Junon Regina, la grande persécutrice des Troyens, la protectrice la plus éminente des ennemis étrusques des Romains » [32]. Dès lors la figure de Junon s'éclaire sous un nouveau jour : son *euocatio*, parmi les autres rites accomplis par les Romains, a pu entrer en résonance avec l'enlèvement du Palladion et sa personnalité divine est peut-être déjà aussi fortement influencée par l'Héra homérique : déesse de l'ennemi donc à double titre, en tant que tutélaire de la cité de Véies mais aussi en tant qu'ennemie de Troie qui doit accepter que le destin funeste de cette cité n'est pas condamné à se reproduire : ce sont les descendants des Troyens qui cette fois seront vainqueurs de leurs ennemis grâce à une inversion des rôles. Une telle conclusion a de fortes conséquences car elle implique que, dès Véies, la légende homérique serait intervenue sur la façon de percevoir Junon. Pour toutes ces raisons, les Romains auront toujours tendance à voir dans la déesse poliade de l'ennemi l'effrayante Junon, effrayante certes mais capable, sous la condition de rites appropriés, de les rejoindre. On le sait, cinq ans plus tard, c'est une autre Junon, Junon Moneta, qui sauve les Romains depuis l'*arx* lors de l'attaque gauloise. Cette prise de Rome se veut le pendant de la guerre de Troie et il n'est pas anodin que dans la catastrophe ce soit de nouveau une Junon, à l'origine d'ailleurs assez obscure, qui sauve les Romains. Ces derniers prouvent leur supériorité en étant capables de garder auprès d'eux leurs dieux et notamment Junon, cette déesse se montrant pourtant souvent apte à abandonner les siens.

II. Junon de Faléries

C'est en effet aussi le cas de la Junon Curitis de Faléries, dont le culte fut transporté à Rome où elle reçut un temple. Cette Junon est très probablement la divinité poliade des Falisques, dont la cité fut prise par le dictateur Camille après Véies en 394 puis de nouveau en 241. On trouve différents points communs entre cette Junon et celle de Véies : divinité poliade d'une cité ennemie de Rome, elle aurait finalement abandonné les siens au profit des Romains [33]. Il reste à savoir quand Junon a abandonné Faléries et si elle a alors subi une *euocatio* ; avant cela, nous chercherons à définir le caractère de cette déesse, nouvel exemple d'une divinité poliade mais ayant aussi un lien très fort avec la Junon Lucina de la fécondité.

30. Voir Tite-Live, *Histoire romaine*, V, 21, 10 ; et pour Plutarque : ἑω τοῖς ὑπονόμοις (*Vie de Camille*, 5, 6).

31. Sur cette question voir Briquel, « Le tournant… », art. cit. [n. 23], p. 209-212.

32. Dumézil, *Mythe et Épopée III*, *op. cit.* [n. 17], p. 171, n. 1.

33. *Iunonicolasque Faliscos, / quos ego Romanis succubuisse tuli* : Ovide, *Fastes*, VI, v. 49-50.

II. 1. Quelle déesse ?

Nous avons la chance d'avoir conservé quelques témoignages importants sur le culte de Junon à Faléries, à l'époque du Principat : elle y ressemble plutôt à une déesse de la nubilité et de la fécondité. C'est en tout cas ainsi qu'elle est présentée chez Ovide, qui raconte dans les *Amours* la fête annuelle de la déesse à laquelle il a assisté lors d'un déplacement à Faléries, cité d'origine de son épouse [34], témoignage par ailleurs confirmé par Denys d'Halicarnasse [35].

La déesse Curitis a néanmoins aussi une dimension guerrière fortement affirmée et attestée par l'explication que donne Servius de la personnalité divine de Junon : il mentionne ses différents aspects (*numina*) sous les épiclèses de Curitis, Lucina et Regina et la première correspond selon lui à son caractère guerrier [36]. C'est aussi une divinité poliade : dans les *Fastes*, Ovide [37] associe le rôle de Junon à Faléries à celui qu'elle a à Carthage, Argos et Samos et qualifie les Falisques de *Iunonicolae* ; enfin, après son déménagement de 241, la nouvelle cité de Faléries fut appelée *Colonia Iunonia Falisca.*

II. 2. Une *euocatio* ?

Si l'on reprend les termes d'Ovide dans les *Fastes*, on apprend que Junon considère avoir abandonné les Falisques au joug romain. Il reste à savoir quand cet abandon a eu lieu et s'il y a eu recours à une *euocatio*.

En 241 av., Faléries est prise en six jours [38]. La cité s'est en effet rebellée contre Rome lors de la première guerre punique en refusant de fournir les hommes et l'argent réclamés par son alliée. Défection d'autant plus grave qu'elle arriva lors d'une guerre difficile et que Faléries était censée protéger Rome contre ses ennemis du Nord. Une fois le conflit carthaginois terminé, les Romains réglèrent le sort des traîtres : on massacra les habitants et on rasa la ville, reconstruite à environ six kilomètres de l'ancienne cité, sur un site moins protégé : *Falerii Novi* (par opposition à l'ancien site, appelé *Falerii ueteres*). Le caractère exemplaire de la sanction est lié à l'ampleur de la trahison de la part d'une cité qui avait bénéficié d'un traitement de faveur en 394 et qui était liée depuis par un *foedus* à sa protectrice [39]. Il est donc en tout

34. Ovide, *Amours*, III, 13. H. Le Bonniec a proposé une étude littéraire et religieuse de ce passage : H. Le Bonniec, « La fête de Junon au pays des Falisques (Ovide, *Amours*, III, 13) », dans A. Thill (éd.), *L'Élegie romaine : enracinement, thèmes, diffusion : actes du colloque international organisé par la Faculté des lettres et sciences humaines de Mulhouse en mars 1979*, Paris, Ophrys, 1980, p. 233-244.

35. Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, I, 21, 2. Chez nos deux sources on insiste sur la virginité des dévotes et sur la chasteté de la déesse. Ces éléments ne nous semblent pas incompatibles avec un culte de la fécondité, il est question ici de la chasteté des jeunes filles destinées à devenir des matrones, peut-être déjà fiancées puisqu'elles sont accompagnées, chez Ovide, de jeunes gens.

36. Servius, VIII, 8.

37. Ovide, *Fastes*, VI, 49-50.

38. On ne reprend pas ici l'hypothèse de Basanoff qui veut qu'une *exoratio* (*euocatio* sans *deuotio* de la cité vaincue) ait eu lieu en 394 lors de la prise de la ville par Camille et de l'épisode célèbre du maître d'école. Voir sur cette théorie : Basanoff, Evocatio, *op. cit*. [n. 6], p. 55.

39. La cité avait bénéficié de la bienveillance des Romains en 394 lors d'une *deditio in fidem* : G. Freyburger, *Fides : étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, Paris, Les Belles Lettres, 1986, p. 166.

cas très probable qu'à ce moment il a fallu recourir à une *euocatio*, même si nous n'en avons gardé aucun témoignage explicite. Le traitement infligé à la cité qui ressemble fort à une *deuotio hostium*, réclamait l'assentiment de la divinité poliade, c'est-à-dire Junon. Junon Curitis reçoit donc un temple à Rome sur le champ de Mars [40]. Ce culte devient un culte avant tout matronal à Rome puisque Festus nous rapporte que Junon Curitis est la déesse protectrice des matrones [41].

II. 3. Le problème *Minerua Capta*

Il est nécessaire de terminer cette étude de la Junon de Faléries par l'épineux problème de la *Minerua Capta*. Cette dernière est en effet liée à la probable *euocatio* de 241. Les seuls renseignements que nous ayons au sujet de cette déesse à l'épiclèse étonnante nous ont été transmis par Ovide au chant III des *Fastes* [42]. Ovide propose plusieurs explications pour cette épiclèse de *Capta* : la première tente un rapprochement linguistiquement intenable avec le mot *caput* [43], la deuxième renvoie à la prise de Faléries durant laquelle Minerve aurait été faite prisonnière [44] et enfin la troisième mentionne une loi condamnant le recel d'objets pillés dans la ville, probablement pour des raisons religieuses [45]. Il semble qu'il faille donner tout leur sens aux deux dernières explications.

Si on a proposé l'hypothèse d'une *euocatio*, il est clair, comme l'a rappelé G. Dumézil, que ce rituel, dans son principe même, s'oppose à l'idée de tenir les dieux captifs puisqu'il consiste à leur demander leur consentement [46]. J.-L. Girard [47] a cherché à donner plus de poids à la dernière explication d'Ovide qui ferait allusion à une *lex templi*. Il aurait pu y avoir pendant la prise de Faléries, un pillage du temple de Minerve et on aurait tenté de récupérer ensuite ses *sacra* dérobés par scrupule religieux. Ainsi cette épiclèse garderait en mémoire un comportement peu religieux des vainqueurs qui tentèrent ensuite de le réparer par un temple auquel était rattachée une loi condamnant les pillages. Cette hypothèse a l'intérêt d'expliquer une épiclèse qui ne cesse de surprendre et de rappeler l'importance d'une *euocatio* en bonne et due forme au même titre que le respect dû en général aux dieux des ennemis. Junon n'a jamais été appelée *Capta* car elle a bénéficié du rituel qui l'a amenée à quitter Faléries volontairement.

40. Les historiens ne sont cependant pas d'accord sur l'identification du sanctuaire : sur le Largo Argentina le temple A (F. Castagnoli, *Il Campo Marzio nell'antichità*, Rome, G. Bardi, 1947, p. 169-175) ou le temple C (V. Basanoff, « Junon falisque et ses cultes à Rome », *RHR* 124, 1941, p. 139-140), derrière le théâtre de Balbus (F. Coarelli, *Il Campo Marzio: dalle origini alla fine della Repubblica*, Rome, Quasar, 1997, p. 211), derrière l'église Ste Anne (A. Ziolkowski, *The temples of mid-republican Rome and their historical and topographical context*, Rome, "L'Erma" di Bretschneider, 1992).

41. *Quia matronae Iunonis Curitis in tutela sint* : Festus, 55 L ; R. Schilling insiste exclusivement sur cet aspect de la déesse : R. Schilling, « Janus. Le dieu introducteur, le dieu des passages », *MEFRA* 72, 1960, p. 89-131 (ici p. 111).

42. Ovide, *Fastes*, III, 835-848.

43. *Nominis in dubio causa est. « Capitale » uocamus / ingenium sollers : ingeniosa dea est. / An, quia de capitis fertur sine matre paterni / uertice cum clipeo prosiluisse suo ?*

44. *An quia perdomitis ad nos captiua Faliscis / uenit ?*

45. *An, quod habet legem, capitis quae pendere poenas / ex illo iubeat furta recepta loco ?*

46. Dumézil, *La Religion…*, *op. cit.* [n. 3], p. 311-312.

47. J.-L. Girard, « *Minerva capta* : entre Rome et Faleries », *REL* 67, 1989, p. 163-169.

Cet épisode offre donc une nouvelle occurrence de la capacité de Junon à abandonner les cités qu'elle protège au profit de Rome. L'abandon de Faléries a eu lieu à une époque plus récente que celui de Véies et ne fut donc pas l'objet d'une élaboration légendaire comme le fut le siège de la grande cité étrusque. Il n'en reste pas moins qu'il marqua l'esprit des Romains qui gardèrent en mémoire, encore sous le Principat, la venue des dieux falisques et notamment celle de Minerve qui ne se passa peut-être pas aussi bien que celle de Junon. On le voit, une fois encore, la profonde religiosité des Romains et leur volonté de maintenir la *pax deum* sont intimement liées au caractère de Junon : elle incarne, plus que tout autre, cette capacité des dieux à protéger les cités mais aussi à les abandonner quand ils n'étaient pas satisfaits. Par sa *pietas*, surpassant celle de tous les autres peuples, Rome se garantissait l'aide des dieux et espérait ainsi ne pas subir le sort de ses anciens ennemis.

III. Junon Caprotine

Un dernier exemple d'une Junon considérée comme capable d'abandonner les siens est celui de Junon Caprotine. Il faut cependant ici faire face à plusieurs questions qui sont encore sujettes à débat : le sens à donner au rite des Nones Caprotines, son lien avec d'autres fêtes comme celle des *Poplifugia* et enfin la place exacte de Junon dans ce rite. On essaiera de procéder ici à une synthèse présentant les différentes conclusions des historiens les plus aptes à éclairer notre propre questionnement. En effet, le culte des Nones Caprotines, malgré sa dimension importante de fécondité, rappelle également, dans son étiologie, la dimension ambivalente de la déesse, à la fois tutélaire et susceptible d'être évoquée.

III. 1. Le rite

Varron, Plutarque et Macrobe nous renseignent sur les rites qui avaient lieu lors des Nones caprotines [48]. On peut distinguer deux rites bien distincts. Le premier voit les femmes romaines faire un grand festin hors de la ville et sacrifier à Junon Caprotine sous un figuier sauvage, en latin *caprifigus* (d'où Caprotine) : il est probable que sont réunies à cette occasion des femmes libres et leurs servantes. Le deuxième rite n'est raconté que par Plutarque : des femmes esclaves parcourent la ville en s'amusant, probablement en se moquant des passants, peut-être aussi en faisant la quête, et finissent par simuler un combat au cours duquel elles échangent des coups et se lancent des pierres. Il semble que ce rite ait lieu après le banquet et non en même temps. Plusieurs éléments laissent supposer que lors de cette fête les esclaves femmes étaient à l'honneur : elles recevaient des cadeaux de leurs maîtresses et pouvaient porter leurs vêtements [49].

48. Varron, *De la langue latine*, VI, 18 ; Plutarque, *Vie de Romulus*, 29 ; Macrobe, *Saturnales*, I, 11, 40.

49. *Festum ancillarum* : Macrobe, *Saturnales*, I, 11, 36. Selon Ausone elles pouvaient porter les vêtements de leurs maîtresses (*Éclogues*, XXIII, v. 10).

III. 2. L'*aition*

Il faut maintenant revenir sur les récits étiologiques qui ont été donnés de cette fête et qui présentent un grand intérêt pour cette étude. En effet, les différents récits sont tous d'ordre militaire et ont en commun de se rapporter à un moment de grand danger pour la ville de Rome. Plutarque confond malheureusement la fête des Nones Caprotines avec celle des *Poplifugia* qui a pourtant lieu deux jours avant (le 5 juillet et non le 7) : dès lors il associe les deux étiologies qu'il considère comme deux explications différentes de la même fête, ce qui l'amène à les aborder une première fois dans la *Vie de Romulus* [50] et une seconde fois dans la *Vie de Camille* [51]. L'un des deux récits qu'il nous livre est assez proche de celui proposé par Macrobe [52]. Voici un résumé succinct de cet *aition* : à la suite de l'irruption des Gaulois, une coalition des peuples latins voisins de Rome, sous la direction de Lucius Postumius, dictateur des Fidénates, réclame des vierges et des matrones romaines pour les épouser en échange de la sûreté de Rome. C'est une esclave du nom de Tutela chez Macrobe – de Tutula chez Plutarque – qui tire les Romains de ce mauvais pas en proposant de se rendre dans le camp des coalisés latins, avec d'autres esclaves, habillées et parées à la manière de matrones. Cela fait et une fois la nuit tombée et l'armée latine endormie, Tutela monte dans un figuier sauvage, le *caprificus*, et fait signe aux Romains que c'est le moment d'attaquer à l'aide d'un flambeau, permettant ainsi aux Romains de massacrer leurs ennemis. Chez Ovide, le récit est très allusif mais regroupe les problématiques les plus importantes : rôle héroïque des servantes, ruse qui permet de vaincre les ennemis de Rome, en l'occurrence les Gaulois [53].

III. 3. Les interprétations

Un certain nombre d'interprétations a été donné par les spécialistes. Retenons principalement celle que propose en 1974 P. Drossart [54], avec l'appui de G. Dumézil [55] : il donne toute sa place à la date des Nones caprotines – juste après le solstice d'été, quand les jours commencent à raccourcir – et à ce qui nous semble être l'élément central du récit, la substitution des matrones par des esclaves. Il a reconnu dans l'épisode de Tutela les éléments d'un vieux mythe lunaire : les esclaves seraient en fait les lunes déguisées en aurores (les matrones) pour mieux tromper les ténèbres (les ennemis de Rome). Cet épisode trouverait donc sa signification dans un combat pour la préservation de la lumière.

Cependant si le rituel des Nones Caprotines était à l'origine un rite de fécondité probablement lié au calendrier lunaire et à la nécessité de retarder le plus possible le retour des ténèbres, il n'en reste pas moins que les récits étiologiques, comme c'est souvent le cas à Rome, ont cherché à historiciser

50. Plutarque, *Vie de Romulus*, 29.

51. Le récit se déroulant au tout début de la troisième dictature de Camille même s'il n'y joue aucun rôle : Plutarque, *Vie de Camille*, 33 qui présente quelques variantes avec les versions de la *Vie de Romulus*.

52. Macrobe, *Saturnales*, I, 11, 35-40.

53. Ovide, *L'Art d'aimer*, II, 257-258.

54. P. Drossart, « *Nonae Caprotinae* : la fausse capture des Aurores », *RHR* 185, 1974, p. 129-139.

55. G. Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris, Gallimard, 1975, p. 271-283.

ce mythe. C'est donc bien dans le cadre du récit militaire, celui d'un danger imminent pour la ville de Rome qui réussit à survivre grâce à la ruse pour finalement être victorieuse, qu'il faut analyser ces récits. Or le rite militaire par excellence qui devait marquer la chute d'une cité et que redoutaient tant les Romains est celui de l'*euocatio*. V. Basanoff [56] propose de considérer les deux fêtes des Poplifugia et des Nones Caprotines, auxquelles on pourrait ajouter celle des Vitulations, en une seule série de fêtes qui avaient lieu les 5, 7 et 8 juillet et qui furent liées par leurs étiologies, récits d'une défaite et d'un accès de panique, suivis d'un renversement de situation et enfin de la célébration de la victoire. Dans l'*aition*, les Latins assiègent la cité au lendemain de la grande défaite contre les Gaulois et donc dans un moment de grand affaiblissement de la cité. De même, dans le rite, les Nones Caprotines ont lieu le surlendemain des Poplifugia qui marquent le désordre et le désespoir. V. Basanoff a le mérite de mettre en avant dans son explication le rôle de la déesse Junon qui, en tant que déesse tutélaire, sauve Rome grâce à ses fidèles. Selon lui, dans le rite, les femmes, en tant que multiples *Iunones*, recréent la présence de la déesse qui se manifeste à travers elles. C'est selon ce postulat que doivent se comprendre l'*aition* et le rite. Lucius Postumius, en réclamant la venue des vierges et des matrones, est en réalité sur le point de procéder, dans un récit historicisé où les dieux sont absents, à une *euocatio* qui sera suivie d'une *deuotio* : l'*euocatio* de la Junon romaine. Mais les esclaves, en se substituant à leurs maîtresses, trompent l'ennemi sur l'identité du culte et de la déesse : dès lors l'*euocatio* ne peut avoir lieu. L'hypothèse d'une tentative d'*euocatio* de la déesse tutélaire de Rome par l'ennemi permet d'expliquer à la fois le nom de Tutela donné à l'esclave et la présence de Junon dans le rite (le sacrifice qui lui est fait par les matrones) : Junon était en effet la déesse la plus à même d'endosser ce rôle de divinité tutélaire susceptible d'être évoquée puisqu'elle l'avait été à Véies quelque temps auparavant. Mais ici, les Romains, tout comme ils ont su garder la protection divine lors de l'attaque gauloise, ont su empêcher la prise de leur cité. Par leur piété et grâce aux matrones, les Romains, s'ils savent procéder aux *euocationes* des divinités ennemies, ont su aussi protéger la leur.

IV. Les guerres puniques

Après avoir étudié les différents épisodes italiques qui avaient déjà préparé à ce rôle de Junon comme déesse de l'ennemi, il convient maintenant de faire un point sur le culte de Junon pendant les guerres contre Carthage et notamment les deuxième et troisième guerres puniques. Comme l'avait déjà proposé G. Dumézil, les événements de Véies ont préparé la nouvelle expression de l'hostilité de Junon lors de ces guerres [57]. En effet, le conflit du début du IVe siècle qui avait vu l'utilisation du rituel de l'*euocatio* a de nombreux points communs avec cette nouvelle guerre contre Carthage : d'une

56. V. Basanoff, « *Nonae caprotinae* », *Latomus* 8, 1949, p. 209-216. De façon moins convaincante, R. E. A. Palmer a également vu, dans ces récits une *euocatio* mais cette fois-ci réussie : Palmer., *Roman Religion…*, *op. cit.* [n. 3], p. 10.

57. Dumézil, *La Religion…*, *op. cit.* [n. 3], p. 463.

part, les Romains sont opposés à une cité d'un prestige aussi grand que la leur ; d'autre part, ils se voient une fois de plus menacés et confrontés à leur propre finitude : leur cité peut tomber comme était tombée Troie et comme était tombée Véies. Dans le contexte de cette chute possible, Junon garde le même rôle que celui qu'elle avait eu lors de la chute de la cité étrusque : elle a été évoquée certes mais elle garde en elle sa mémoire de divinité étrangère, capable d'abandonner à l'occasion ses protégés. Elle est également celle, en tant que Moneta, qui a su protéger Rome aux heures noires de son histoire grâce à la dévotion des Romains : ce qui a fonctionné une fois peut fonctionner à nouveau. Ces différents éléments expliquent en partie que les guerres puniques voient l'actualisation de la colère de Junon qui, cette fois-ci, sera motivée par son amour de Carthage et de son général prestigieux.

Mais il est évident que ce schéma n'est pas la seule raison de l'importance de Junon lors de l'effervescence religieuse de ces guerres. L'*interpretatio Romana* joue en effet également un grand rôle.

IV. 1. La question de l'*interpretatio Romana*

Les historiens ont depuis longtemps insisté sur l'*interpretatio Punica* de Junon en Astarté, la grande déesse phénicienne. En effet ce rapprochement est attesté, dès le tout début du Ve siècle, dans le port de Caéré, Pyrgi, qui servait probablement d'escale aux marchands grecs puis puniques dès le VIe siècle. L'*interpretatio* est ici claire grâce à la découverte de trois lamelles, l'une en phénico-punique, deux autres en étrusque avec la traduction non littérale de la première et sa reprise de façon abrégée. Nous apprenons ainsi qu'une statue de la déesse phénicienne Astarté a été introduite dans le temple de la divinité locale Uni dans le but de permettre aux Carthaginois de passage dans le port de Pyrgi de vénérer leur propre déesse mais aussi de renforcer les liens entre les deux cités. Ce serait ainsi la première attestation d'une *interpretatio Punica* de la déesse étrusque Uni en Astarté, grande déesse phénicienne présente à Carthage [58]. Si cette dernière est parfois assimilée à Vénus [59], quand elle est associée à la prostitution sacrée à Chypre par exemple, elle est considérée comme l'équivalent punique de Junon par Augustin [60]. Ces deux exemples rappellent que les anciens ne donnaient une *interpretatio* de chaque divinité que dans un contexte précis. Il ne faut néanmoins pas céder à la facilité inverse et voir, *a priori*, en Junon l'équivalent à Carthage uniquement d'Astarté. Durant l'époque romaine en effet, la déesse Caelestis, nom qui est parfois l'épiclèse de Junon, fut particulièrement honorée et recouvre le culte d'une déesse locale, vraisemblablement Tanit. Il est

58. Astarté est une grande déesse phénicienne dont on a longtemps pensé qu'elle avait décliné à Carthage au profit de la Tanit punique ; il semble que cette position doive être nuancée. C. Bonnet s'est intéressée à cette question et a observé que Tanit était également présente dans le monde phénicien en dehors de Carthage, tandis qu'Astarté n'était pas totalement absente de la capitale punique, ce qui rend caduque l'idée de la disparition de la seconde au profit de la première. Voir C. Bonnet, « Réflexions historiques sur le culte d'Astarté à Carthage », dans Y. Le Bohec (éd.), *L'Afrique, la Gaule, la religion à l'époque romaine : mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay*, Bruxelles, Latomus, 1994, p. 3-8.

59. Justin, XVIII, 5, 2.

60. *Solet dici Baal nomen esse apud gentes illarum partium Iouis, Astarte autem Iunonis, quod et lingua Punica putatur ostendere* (Augustin, *Questions sur l'Heptateuque*, VII, « Les Juges », 17).

ainsi démontré que le temple de Thinissut où est honorée la déesse Caelestis associée à son parèdre Saturne, recouvre le culte de Baal et Tanit [61]. De même le temple de « Junon » à Carthage dont nous parle Servius [62] est plutôt celui de Tanit. L'important pour nous est surtout de remarquer que Junon a été rapprochée de la grande déesse de Carthage, quelle qu'elle soit.

IV. 2. Hannibal et Junon

Hannibal est en lui-même un exemple particulièrement intéressant à étudier pour comprendre les rapports qu'entretiennent Carthaginois et Romains avec les dieux pendant les guerres puniques. Le général, en effet, ne fut pas avare de gestes religieux et les dieux qu'il décida d'honorer ne furent pas choisis par hasard, quelles que fussent ses motivations [63].

Parmi ces dieux, une place particulièrement importante fut faite à Melqart, identifié à Héraclès et Hercule, et à Héra Junon. On sait que le lien entre Hannibal et le dieu Melqart est familial [64]. Parmi les nombreux exemples de dévotion envers ce dieu, rappelons que le chef punique présentait sa campagne contre l'Italie comme le double du voyage mythique du héros, l'Ὁδός Ἡρακλεία passait également par les Alpes et non par le littoral et Marseille [65]. Rappelons qu'en Grèce comme à Rome, Hercule est lié à la déesse Junon qui le soumet à des épreuves, tout en étant celle qui lui donne finalement son statut divin. Ce lien entre les deux divinités se retrouve, de façon différente, dans le monde phénico-punique où la déesse Astarté est régulièrement associée à Melqart dont elle était la parèdre [66]. Ce travail d'*interpretatio* des dieux protecteurs phéniciens en dieux romains trouve donc ici, pour Hannibal, une occasion inespérée de présenter la déesse Héra comme une autre protectrice de sa mission.

À l'été 205, Hannibal s'arrête au temple de Junon Lacinia à Crotone à laquelle il fait une offrande mais dans des conditions différentes selon les textes. Chez Cicéron (qui le tient de Coelius Antipater, représentant de la propagande anti-carthaginoise de l'annalistique) [67], l'épisode nous présente un Hannibal prêt au sacrilège, qui se permet de forer la colonne d'un temple,

61. Sur ce point et l'identification Tanit / Caelestis ainsi que ses liens avec Astarté, voir A. Cadotte, *La Romanisation des dieux : l'*Interpretatio Romana *en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*, Leyde, Brill, 2007, p. 66-81 notamment.

62. Servius, I, 443.

63. G. Brizzi, « Hannibal, sa religiosité, sa légende : pour une mise au point du problème », dans A. Vigourt, X. Loriot, A. Bérenger-Badel, B. Klein (éds.), *Pouvoir et religion dans le monde romain, en hommage à Jean-Pierre Martin*, Paris, Presses universitaires de Paris Sorbonne, 2006, p. 17-27.

64. A. Campus, « Considerazioni su Melqart, Annibale e la Sardegna », *PP* 56, 2001, p. 418-435 (ici p. 427-428). Voir Briquel, « Le tournant… », art. cit. [n. 23], 1997, p. 49.

65. Sur le périple d'Héraclès, voir C. Jourdain-Annequin, *Héraclès aux portes du soir : mythe et histoire*, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 251-255. Sur le parcours précis d'Hannibal comparé à celui d'Hercule, voir R. Dion, « La voie Héracléenne et l'itinéraire transalpin d'Hannibal », dans M. Renard (éd.), *Hommages à Albert Grenier*, Bruxelles, Latomus, 1962, p. 527–543 ; et sur cette route héracléenne et ses enjeux stratégiques dans l'Antiquité, voir N. J. De Witt, « Rome and the "Road of Hercules" », *TAPhA* 72, 1941, p. 56-69.

66. Voir E. Lipiński, « La fête de l'ensevelissement et de la résurrection de Melqart », dans A. Finet (éd.), *Actes de la XVII^e^ Rencontre Assyriologique Internationale*, Ham-sur-Heure, Comité belge de recherches en Mésopotamie, 1970, p. 30-58 (p. 36, n. 3).

67. Cicéron, *De la divination*, I, 24, 48.

mais est arrêté par l'intervention de la divinité elle-même au cours d'un songe. Mais chez Tite-Live et Polybe le récit est moins coloré [68] : Hannibal s'arrête au temple de Lacinia pour lui dédier un autel sur lequel sont gravés ses exploits en langues grecque et punique. Cet honneur fait à la déesse peut également s'expliquer par l'importance de la mythologie héracléenne du temple de Crotone attestée par plusieurs témoignages : Hercule est associé au mythe de fondation du temple chez Servius [69], des pièces de monnaie en sont également témoins [70], on se souvient enfin du célèbre Milon de Crotone qui aimait à se représenter en Hercule [71]. En s'arrêtant à Crotone, Hannibal imite donc une fois encore le trajet de son prédécesseur.

Hannibal n'en a néanmoins pas fini avec le temple d'Héra Lacinia : en 203, rappelé par Carthage, il s'apprête à quitter l'Italie depuis Crotone pour rejoindre l'Afrique et massacre dans le sanctuaire tous ses soldats italiens qui refusent de le suivre en Afrique [72]. Au-delà des motifs militaires, une forme de déception d'Hannibal par rapport à Junon Lacinia pourrait également expliquer ce geste qui punirait à la fois les soldats et la déesse : lui qui avait tenté de se rendre la déesse favorable, pouvait considérer qu'elle l'avait abandonné et manifesterait sa colère envers elle par ce sacrilège.

IV. 3. Les cérémonies d'expiation

Devant cette dévotion du grand chef punique, les Romains réagirent en offrant de grandes cérémonies d'expiation à Junon. L'époque des Guerres puniques fut en effet une époque de grande activité religieuse à Rome et vit la mise en œuvre d'un grand nombre de rites, traditionnels mais aussi innovants, afin d'apaiser l'*ira deum* qui se manifestait dans la multiplicité des prodiges relevés. Deux épisodes de la deuxième guerre punique où Junon fut honorée en priorité méritent d'être étudiés : ceux de l'hiver 218-217 et de l'hiver 207.

*** L'hiver 218-217** : À la fin du XXI^e^ livre de son *Histoire romaine*, Tite-Live rapporte toute une série de prodiges ayant eu lieu pendant l'hiver de la fin de l'année 218. La situation militaire des Romains est alors catastrophique : ils subissent coup sur coup les défaites du Tessin en novembre, puis de la Trébie en décembre, revers qui semblent dus à l'abandon des dieux. C'est dans ce contexte particulièrement difficile pour le moral des Romains, craignant de voir les dieux passer dans le camp ennemi, que survient une série de prodiges. Parmi ceux-là, un corbeau s'introduit dans le temple de Junon de Lanuvium puis se pose sur le lit de la déesse, et les tablettes de sorts s'amincissent à Caéré [73]. Pour parer à ces prodiges, une offrande est

68. Tite-Live, *Histoire romaine*, XXVIII, 46, 15-16. Polybe, *Histoires*, III, 33, 18.

69. Hercule aurait fait construire ce temple pour sa belle-mère : Servius, III, 552.

70. J. Bayet, *Les Origines de l'Hercule romain*, Paris, E. de Boccard, 1926, p. 170.

71. Sur Milon de Crotone voir V. Visa-Ondarçuhu, « Milon de Crotone, personnage exemplaire », dans A. Billaut (éd.), *Héros et voyageurs grecs dans l'Occident romain*, Lyon, E. de Boccard, 1997, p. 33-62, et notamment sur l'idée que Crotone était un terroir favorable à la naissance d'athlètes valeureux : p. 34-36.

72. Tite-Live, *Histoire romaine*, XXX, 20, 6.

73. Tite-Live, *Histoire romaine*, XXI, 62, 1-5. Sur la liste de ces prodiges voir E. de Saint-Denis, « Les énumérations de prodiges dans l'œuvre de Tite-Live », *RPh* 16, 1942, p. 116-142.

apportée à la Junon de Lanuvium et un lectisterne est commandé à Caeré [74]. Retenons également les autres divinités désignées lors de ces expiations : la Junon de l'Aventin, la Fortuna de l'Algide, Juventas, Hercule et le Génie.

Malgré l'attention portée à ces expiations, les prodiges ne cessent pas pour autant et recommencent à la fin du même hiver, au début de l'année 217, alors qu'Hannibal s'apprête à reprendre sa marche militaire et que la tension à Rome est à son comble : ils sont rapportés au début du livre XXII [75]. On sera sensible aux répétitions par rapport aux prodiges de 218 : les armes sont de nouveau concernées, tout comme le loup et les tablettes de sorts qui s'amincissent une fois encore. De même, on peut retrouver les mêmes divinités mentionnées explicitement ou bien liées aux lieux concernés par les prodiges : Hercule, Junon avec Faléries, Fortuna avec Préneste, toutes divinités concernées par les prodiges ou les expiations de 218. On semble donc assister à une réitération des mêmes phénomènes accentuant la crainte des Romains devant cette colère qu'ils ne peuvent apaiser. Les nouvelles expiations rappellent également celles de 218 mais la place de Junon se fait encore plus importante [76] : on décide de recourir à des expiations traditionnelles tout en interrogeant les Livres sibyllins qui prescrivent de nombreuses offrandes : offrande en argent pour la Junon capitoline, offrande encore pour la Junon de l'Aventin assumée exclusivement par les matrones, mais aussi sacrifice et lectisterne, sacrifices également pour la Sospita de Lanuvium.

Il nous faut à présent tenter de comprendre le choix des divinités honorées dans ces expiations : le rôle central donné à Junon mais aussi l'intervention de dieux comme Hercule, Juventas ou encore Saturne. On s'est donc beaucoup interrogé sur ce rôle pris alors par Junon et on y a vu le résultat de l'*interpretatio Romana* d'Astarté. R. Bloch a particulièrement insisté sur ce rôle, suivi par de nombreux autres commentateurs [77]. Il est clair en effet, comme nous l'avons rappelé plus haut, que les Romains connaissaient à cette époque l'*interpretatio* Astarté-Uni-Héra-Junon. Si Hannibal n'avait pas encore à ce moment honoré la Junon de Crotone, il avait néanmoins déjà largement exploité la protection héracléenne. On relèvera également, comme l'a fait J. Champeaux que Junon, et les autres divinités invoquées lors de la première série d'expiations, Hercule, Fortuna, Juventas et le Genius, sont toutes des divinités de la jeunesse et de la force [78]. À un moment où les Romains sont confrontés à des pertes militaires importantes et voient leur

74. Tite-Live, *Histoire romaine*, XXI, 62, 6-10.

75. Tite-Live, *Histoire romaine*, XXII, 1, 8-13.

76. Tite-Live, *Histoire romaine*, XXII, 1, 14-20.

77. R. Bloch, « Hannibal et les dieux romains », *CRAI* 119, 1975, p. 14-25 ; C. Bonnet, *Melqart : cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, Louvain, Peeters, 1988, p. 298-301 ; J.-Cl. Lacam, *Variations rituelles : les pratiques religieuses en Italie centrale et méridionale au temps de la Deuxième Guerre Punique*, Rome, École française de Rome, 2010, p. 162 ; M. L. Hänninen, « Juno Regina and Roman Matrons », dans P. Setälä et L. Savunen (éds.), *Female networks and the public sphere in Roman society*, Rome, Institutum Romanum Finlandiae, 1999, p. 39-52 (ici p. 43) ; Ch. Guittard, « La réforme des Saturnales de 218/217 av. J.-C. : un problème de chronologie livienne (Tite-Live XXII, 1, 19-20) », *ACD* 40-41, 2004-2005, p. 77–94.

78. J. Champeaux, Fortuna *: Recherches sur le culte de la Fortune dans le monde romain, II. Les transformations de Fortuna sous la République*, Rome, École française de Rome, 1987, p. 74.

survie menacée, il était tout naturel de s'adresser aux divinités qui président à la vitalité physique et guerrière.

Cependant, en ce qui concerne le culte de Junon qui nous intéresse en premier lieu, il est important de prendre en compte l'histoire de son culte à Rome : les Romains y ont vu une déesse capable de les abandonner et ayant besoin d'honneurs particuliers. L'*interpretatio Punica* a donc encouragé la réactualisation du modèle de Véies. Il est en effet possible de comprendre ce choix d'honorer la déesse Junon à ce moment si dangereux de l'histoire de Rome, indépendamment de l'*interpretatio Punica* et dans la perspective qui a été la nôtre au début de cette étude. Les Junons invoquées ici sont aussi particulières : il s'agit de deux Junons tutélaires de villes qui ne sont pas romaines. Celle de l'Aventin, à l'extérieur du *pomerium*, est celle de Véies qui, si elle a été entre temps parfaitement romanisée, reste attachée dans l'esprit des habitants de l'*Vrbs* à la cité étrusque qu'ils avaient su conquérir. C'est également le cas de la Junon Sospita de Lanuvium : si cette dernière cité n'a pas été la rivale militaire de Rome et n'a pas connu le destin tragique de la cité étrusque, elle fait néanmoins partie de ces cités qui, à la dissolution de la ligue latine en 338, ont été rattachées à Rome en obtenant une citoyenneté restreinte. Cet accord incluait également la mise en commun aux Lanuviens et aux Romains du temple et du bois sacré de la Junon de Lanuvium. Si cette déesse n'a pas eu à passer du camp ennemi au camp romain par un rituel d'*euocatio*, elle est néanmoins un autre exemple de ces Junons étrangères devenues romaines. Surtout, elle partage avec celle de Véies la qualité de déesse poliade, tout en étant à la fois matronale et guerrière [79]. Enfin, on l'a déjà noté, les prodiges apparus à Faléries et à Caeré pouvaient tout autant faire écho à la déesse la plus importante de ces cités étrangères quoique alliées. Faléries avait déjà trahi, on l'a vu, pendant la première guerre punique et la déesse du lieu, peut-être évoquée en 241, pouvait encore se montrer hostile à Rome. On le sait, avant Carthage, Junon portait déjà en elle cette capacité à protéger des cités étrangères. En s'adressant à la Junon Regina de l'Aventin, les Romains cherchaient à apaiser la déesse qui avait déjà su passer de l'hostilité à la bienveillance. Plus que la protection particulière d'une cité ou d'une autre, Véies ou Carthage, c'est donc bien ici la question de voir Junon les abandonner qui inquiète les Romains.

Rappelons-le, le rite de l'*euocatio* était pour les Romains à la fois une force et une faiblesse : une force parce qu'elle permettait d'intégrer à leur panthéon les divinités de l'ennemi et d'éviter leur courroux, mais aussi une faiblesse car ils concevaient ainsi que leurs propres dieux puissent les quitter au profit de l'ennemi. Les honneurs rendus à ces Junons étrangères mais devenues romaines cherchent tout autant à apaiser la déesse de Carthage qu'à retenir leur propre déesse.

*** Deuxième série : L'hiver 207 :** L'épisode de l'hiver 207 renouvelle les mêmes mécanismes. L'année 207 est une fois de plus une année difficile pour Rome dont la situation militaire reste dangereuse : tandis qu'Hannibal tient le sud de l'Italie, son frère Hasdrubal arrive par le Nord et s'apprête à passer les Alpes pour le rejoindre. Dans ce contexte particulièrement

79. Voir sur ce point G. Dumézil, « *Iuno S.M.R.* », *Eranos* 52, 1954, p. 105-119.

menaçant, une nouvelle série de prodiges effrayants qu'il va falloir expier d'une manière exceptionnelle conforte l'angoisse des Romains. Le récit de ces expiations, dans le livre XXVII de Tite-Live [80], a été déjà très largement commenté mais continue à poser problème. Une série de prodiges assez banale est suivie de la naissance d'un enfant androgyne (né avec la taille d'un enfant de quatre ans) : pour l'expiation, l'enfant est immergé en haute mer. Le deuxième rite se veut de purification mais n'est pas une *lustratio* proprement dite : on recourt à la procession de vingt-sept jeunes filles récitant un *carmen* composé par Livius Andronicus. L'expiation n'est pas satisfaisante puisque, lors de la répétition des jeunes filles dans le temple de Jupiter Stator, la foudre tombe sur le temple de Junon Regina sur l'Aventin. Face à cette nouvelle manifestation de la colère divine, tous les sacerdoces sont mobilisés selon leurs compétences et la procession prévue semble avoir été réorientée en l'honneur de Junon : une offrande est faite à la Junon de l'Aventin ainsi qu'un sacrifice, par les matrones ; un deuxième sacrifice est prévu avec défilé des victimes, deux vaches blanches, suivies de deux statues de Junon Regina ainsi que de la procession des vingt-sept jeunes filles dont l'hymne est, cette fois-ci, en l'honneur de la déesse. Le cortège se termine bien sûr au temple de Junon Regina sur l'Aventin pour le sacrifice.

On peut expliquer la place importante de Junon dans les expiations de 207 de la même façon que pour les expiations de l'hiver 218-217. On peut bien sûr voir la conséquence de son association à la déesse phénicienne Astarté comme le proposent de nombreux historiens [81]. Néanmoins, toutes ces études sont également sensibles à la dimension locale de cette Junon et notamment aux caractéristiques du culte de la Junon Regina de Rome, importée de Véies. Comme pour les cérémonies de 218, G. Dumézil voit un lien entre l'histoire de la déesse étrusque évoquée et ce soupçon de préférence pour les Carthaginois attaché à l'*interpretatio Romana* d'Astarté : il faut « apaiser la déesse qu'un lointain passé préromain attache à Véies jusqu'à son installation, justement, sur l'Aventin » [82]. Les craintes que suscite l'hostilité de la déesse de Carthage entraînent son *euocatio* au moment de la destruction de Carthage en 146. Il est même probable qu'elle a déjà fait l'objet d'un rituel moins contraignant dès la fin de la deuxième guerre punique, l'*exoratio* mentionnée par Servius [83].

80. Tite-Live, *Histoire romaine*, XXVII, 37, 1-4.

81. J. Cousin, « La crise religieuse de 207 avant J. C. », *RHR* 126, 1942-1943, p. 15-41 (ici p. 23) ; Bloch, « Hannibal… », art. cit. [n. 77], 1975, p. 14-25 (p. 16) ; Dumézil, *La Religion…*, *op. cit.* [n. 3], p. 481 ; Lacam, *Variations rituelles…*, *op. cit.* [n. 77], p. 162 ; Bonnet, *Melqart…*, *op. cit.* [n. 77], p. 298-301.

82. Dumézil, *La Religion…*, *op. cit.* [n. 3], p. 481.

83. Ce n'est pas le lieu ici de discuter de l'*euocatio* de la déesse de Carthage qui ne fait pas de doute et qui a été bien documentée par Macrobe (*Saturnales*, III, 9, 7-8). En ce qui concerne le témoignage énigmatique de Servius (*Constat bello Punico secundo exoratam Iunonem, tertio vero bello a Scipione sacris quibusdam etiam Romam esse translatam*, XII, 841), on considère que c'est le verbe *transferre* qui recouvre ici la notion d'*euocatio* avec le transfert rituel de la statue qui n'a pas dû être sans poser problème. L'*exoratio* de Junon lors de la deuxième guerre punique reste sujet à débat : selon Basanoff cette *exoratio* de la déesse de Carthage aurait eu lieu en 205, justement en réaction au culte rendu par Hannibal à Junon Lacinia (Basanoff, Evocatio, *op. cit.* [n. 6], p. 63-65).

* *
*

On le voit, il n'est pas question ici d'opposer deux hypothèses qui ne s'excluent nullement l'une l'autre : à savoir une Junon influencée par le monde punique ou une Junon romaine. Au contraire, ces différents aspects, loin de s'opposer, sont complémentaires et participent à la singularité de la personnalité de la déesse. Les guerres puniques voient une actualisation de l'hostilité de Junon envers Rome et en donnent l'exemple certainement le plus éclatant : elle fut assimilée aux déesses poliades de Véies et de Faléries, elle était désormais la grande déesse de Carthage en raison d'une *interpretatio Romana* déjà ancienne mais aussi de l'histoire de son culte à Rome. Le culte de Junon pendant les guerres puniques est donc avant tout la continuation, sous une forme actualisée par les événements contemporains, du culte rendu aux autres Junons hostiles et est en conformité avec la nature de Junon à Rome. C'est aussi probablement à cette époque que naît le « personnage » de Junon dans la littérature latine avec les premières épopées romaines de Naevius et d'Ennius, personnage qui connaît par la suite un certain succès chez les poètes augustéens.