

NÚMERO 36 - AÑO XVIII, 2.2021 ISSN 1885 - 2718

REVISTA DE

Historiografía

PUBLICACIÓN SEMESTRAL PVP: 23 EUROS

RevHISTO



HISTORIOGRAPHY OF RELIGION
IN ANCIENT NORTH AFRICA

VALENTINO GASPARINI & ATTILIO MASTINO (EDS.)

DIRECTORES

Jaime Alvar Ezquerro
(Universidad Carlos III de Madrid)

Mirella Romero Recio
(Universidad Carlos III de Madrid)

SECRETARIA

Laura Branciforte
(Universidad Carlos III de Madrid)

VICESECRETARIO

José Carlos López Gómez
(Universidad Carlos III de Madrid)

CONSEJO DE REDACCIÓN

Jacobo García Álvarez (Universidad Carlos III de Madrid),
Montserrat Huguet (Universidad Carlos III de Madrid),
Ricardo de Molino (Universidad Externado de Colombia),
Gloria Mora (Universidad Autónoma de Madrid), José Luis de
la Nuez (Universidad Carlos III de Madrid), Álvaro Ribagorda
(Universidad Carlos III de Madrid), Carolina Rodríguez López
(Universidad Complutense de Madrid)

COMITÉ CIENTÍFICO

Carmine Ampolo (Università di Pisa, Italia), Jean-François
Brotel (Université de Rennes 2, Francia), Paolo Desideri
(Università di Firenze, Italia), Sotera Fornaro (Università di
Sassari, Italia), Patrizia Gabrielli (Università di Siena, Italia),
Fernando Gómez Redondo (Universidad de Alcalá de Henares),
Antonio Gonzales (Université de Franche-Comté), Chantal Grell
(Université Saint Quentin-Versailles, Francia), Elena Hernández
Sandoica (Universidad Complutense de Madrid), Eduardo
Manzano (Consejo Superior de Investigaciones Científicas -
CSIC), Ignacio Peiró Martín (Universidad de Zaragoza), Juan
Sisinio Pérez Garzón (Universidad de Castilla-La Mancha),
José Luis Peset (Consejo Superior de Investigaciones Científicas
- CSIC), Susanne Rau (Universität Erfurt), Aurelia Vargas
Valencia (Universidad Nacional Autónoma de México).

EDICIÓN DIGITAL

www.uc3m.es/revhisto
EISSN 2445-0057

ISSN 1885-2718
DEPÓSITO LEGAL M-39203-2005

REVISTA SEMESTRAL

REDACCIÓN

Instituto de Historiografía Julio Caro Baroja
Universidad Carlos III de Madrid -Edificio Concepción Arenal
(14.2.10) - C/ Madrid, 126 - 28903 Getafe, Madrid
revhisto@uc3m.es

DISEÑO Y MAQUETACIÓN

Syntagmas (www.syntagmas.com)

EDITA

Dykinson, S. L. (www.dykinson.com)

REVISTA EDITADA POR

uc3m | Universidad Carlos III de Madrid
Instituto Julio Caro Baroja

Revista de Historiografía (RevHisto) es una publicación científica semestral dedicada al estudio de las condiciones y circunstancias en las que se construye la producción histórica, que sólo admite originales que contribuyan al progreso del conocimiento. Su interés interdisciplinar la convierte en un foro no sólo dedicado al análisis de las narrativas históricas en sus contextos, sino también al estudio historiográfico de cualquier ámbito del conocimiento, generado por, y destinado a, expertos y estudiosos cualificados.

* * *

Este volumen ha recibido financiación competitiva del Plan Propio de Investigación de la UC3M para revistas a ella vinculadas.

* * *

Revista de Historiografía no suscribe necesariamente las premisas historiográficas desarrolladas en los artículos publicados, ni las opiniones de sus autores.

* * *

Se permite la reproducción parcial de los artículos publicados en *Revista de Historiografía*, citando la procedencia.

* * *

Revista de Historiografía ha renovado el certificado de revista excelente y el Sello de calidad FECYT en 2021, (FECYT-025/2021).



* * *

Los contenidos de Revista de Historiografía están indizados en SCOPUS, ERIH PLUS y EBSCO, así como en otras prestigiosas bases de datos como el Índice y el Catálogo 2.0 LATINDEX, CINDOC, DIALNET, CIRC, RESH y REGESTA IMPERII.

* * *

Admisión, envío de originales y normas de edición en www.uc3m.es/revhisto

REVISTA DE
Historiografía
NÚMERO 36 **REVHISTO**

I. Historiography of Religion in Ancient North Africa

VALENTINO GASPARINI & ATTILIO MASTINO (EDS.)
WITH THE COLLABORATION OF MARÍA FERNÁNDEZ PORTAENCASA

- 8 Introduction
VALENTINO GASPARINI & ATTILIO MASTINO
- 13 A Methodology for the Historiography of
Ancient Religion
JÖRG RÜPKE
- 33 Les religions de l'Afrique du Nord antique
dans la littérature classique
MICHÈLE COLTELLONI-TRANNOY
- 53 Local Religions in Roman North Africa
on the Eve of the Middle Ages
CHIARA OMBRETTA TOMMASI
- 69 Les religions antiques en Afrique du Nord
d'après les sources arabes médiévales
MOHAMED BENABBÈS
- 87 À propos des *aṣnām* au Maghreb
médiéval : des avatars du « paganisme » ?
ANIS MKACHER
- 107 La religion de l'Afrique ancienne vue
par les voyageurs européens d'époque
moderne
HERNÁN GONZÁLEZ BORDAS
- 127 Pre-Roman Libyan Religion. Colonial
Ethnography and the Problem of Religious
"Survivals"
MATTHEW M. McCARTY
- 149 Historiographie contemporaine sur la
religion phénico-punique d'Afrique du
Nord
BRUNO D'ANDREA
- 177 Julien Poinssot and His Descendants.
Three Generations of Discoveries which
Unravelled the Ancient Religions
of North Africa
MARÍA FERNÁNDEZ PORTAENCASA
- 219 Aux origines de l'histoire des religions en
Afrique du Nord ancienne. L' « Essai sur la
religion des Libyens » de Lucien Bertholon :
approche, méthode et conclusions
RIDHA KAABIA
- 231 Louis Carton (1861-1924)
et les religions d'Afrique
JEAN-LOUIS PODVIN

PORTADA
Paolo Buzi, "YCI", 2012

CONTRAPORTADA
Paolo Buzi, "Fathoming
my Inner Oceans", 2016

- 247 Paul Gauckler et les recherches sur la religion de la Tunisie antique
HAMDEN BEN ROMDHANE
- 265 Gilbert-Charles Picard (1913-1998) and the *Religions de l'Afrique Antiqu*e
JOSÉ CARLOS LÓPEZ GÓMEZ
- 289 Marcel Le Glay et la religion romaine dans l'Afrique ancienne
ALBERTO GAVINI
- 309 Post-Colonial Rome, and Beyond. Religion, Power and Identity
ANDREW GARDNER
- 321 L'historiographie contemporaine des Juifs de l'Afrique du nord antique
THOMAS VILLEY
- 341 Contemporary Historiography on Christianity in Roman Africa
ALDEN BASS
- 359 Contemporary Historiography on Christianity in Vandal and Byzantine Africa (1785-2020)
ANDY MERRILLS
- 381 Contemporary Historiography on the Beginnings of Islam in North Africa
ANIS MKACHER & MOHAMED BENABBÈS
- 397 A Reflection on African Religious Life Through the 21 Conferences of "L'Africa Romana" (1983-2020)
PAOLA RUGGERI
- 414 En guise de conclusion : « Une archéologie du même et de l'autre »
CORINNE BONNET

II. Libros

- 421 FRANCISCO GRACIA ALONSO, *La construcción de una identidad nacional. Arqueología, patrimonio y nacionalismo en Cataluña (1850-1939)*
- 426 ÁNGEL BAHAMONDE Y ROSARIO RUÍZ FRANCO (EDS.), *Los libros sobre la Guerra Civil*
- 434 TRINIDAD TORTOSA ROCAMORA Y GLORIA MORA (EDS.), *Las Comisiones de Monumentos y las Sociedades Arqueológicas como instrumentos para la construcción del pasado europeo*
- 441 MONTSERRAT HUGUET, *Washington. La ciudad del barro y los esclavos*



I

MONOGRÁFICO

Introduction

VALENTINO GASPARINI (UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID)
ATTILIO MASTINO (UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SASSARI)

REVISTA DE HISTORIOGRAFÍA HAS GENEROUSLY AGREED to host this volume, which brings together, under the auspices of the *Lived Ancient Religion in North Africa* project¹, original contributions by twenty authors on the subject of Historiography of Religion in ancient North Africa.

The papers collected here represent viewpoints from a diverse range of countries, including Canada (Vancouver), France (Bordeaux, Boulogne-sur-Mer, Paris, and Toulouse), Germany (Erfurt), Italy (Pisa, Rome, and Sassari), Spain (Madrid), Tunisia (Tunis and Sousse), the United Kingdom (Leicester and London), and the United States (Oklahoma City). We are pleased to present here studies from scholars working in both universities and research groups, with the latter including the *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS), the *Institut National du Patrimoine* of Tunis (INP), the *École Française de Rome* (EFR), and the *Scuola Archeologica Italiana di Cartagine* (SAIC).

Some of these centres of research have a long history of work on the religious life of North Africa while others come to the subject fresh. All of these centres have been eager to survey new vistas, to bring new methods to bear, and to provide a non-traditional vision and a methodological approach capable of accounting at a historiographical level – through the analysis of archaeological, epigraphic, iconographic, and literary documentation – not only for cultural elements that we might call “micro-historical”, but also for underground currents that re-emerge forcefully in the *longue durée*, starting from the “Libyan” and Phoenician-Punic cultures (Matthew M. McCarty and Bruno D’Andrea), through Jewish and Christian communities (Thomas Villey, Alden Bass and Andy Merrills), and finally into the early Islamic epoch (Mohamed Benabbès and Anis Mkacher).

The common starting point of the contributions in this volume is an awareness of the complexity of a mosaic which has its main focus in today’s Maghreb. As a result of this complexity, any analysis of the history of this geographical region requires a careful interdisciplinary point of view capable of transversally retracing a rich series of different eras, trans-regional contacts, and cultural stratifications. That is, we need to be able to pinpoint short- and long-term religious changes, the transformation of ritual practices in local or broad spaces, and the construction and de-construction of cultic habitus by both individuals and institu-

1. The project *LARNA - Lived Ancient Religion in North Africa* (2018-2022) is funded by the Aids of Attraction of Research Talent of the Autonomous Community of Madrid (2017-T1/HUM-5709).

tions. From the layering and intertwining of these various strands emerges the ramification of a problem that still echoes in the politics of our current era and that continues to call into question relationships between European and Arab countries. The addressing of these problematic relationships, without omissions and without falling into an instrumental use of religion or ancient religions, has become even more urgent following the attack on the Bardo Museum and the conflicts related to the Arab Spring, which has not yet concluded. A great deal of methodological caution is thus needed to properly evaluate the kinds of “survivals”, “permanence”, “resilience”, and “archaisms” at issue here. This obviously also applies to modern festivals and ethnographic traditions, as Azedine Beschaouch has demonstrated for the *fons Mocolitanus* in Dougga and the Mokhola spring festival², an annual event that still amazes anthropologists, who are often more interested in studying the present than in plunging into the dizzying chasm of History.

This volume is inspired by the desire to initiate a sensitive but critical rethinking of the controversial and difficult issue of the birth of colonial and post-colonial archaeology (Andrew Gardner). In pursuit of this goal, we have sought to overcome old prejudices and ancient commonplaces, presenting important (often unpublished) documents and also drawing on numerous sources in Arabic (Mohamed Benabbès and Anis Mkacher). Without neglecting a past that still continues to have its own meaning for each of us, this volume offers an opportunity to look from a distance at the problem of religious life, avoiding the distorting lens of current events. It provides a chance to study the history of the archaeological discoveries in the Maghreb while highlighting the errors, compulsion, and exploitation of the past. At the same time, the contributions here also seek to recover the figures of those pioneering European and Arab *maestri* who have left testimonies of sincere curiosity and passion which must be understood in the context of the historical frame in which they lived, often encompassing times of bloody wars.

2. A. Beschaouch, “Épigraphie et ethnographie. D’une fête populaire de Dougga, en Tunisie, à la dédicace de l’aqueduc de Thugga, en Afrique romaine”, *Comptes Rendus des Séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 144.4, 2000, 1173-1182.

Our goal in this volume is to start from a historiographical appraisal, critically re-reading the work of generations of intellectuals, courageous explorers, and travellers who have been interested in North Africa from antiquity (Michèle Coltelloni-Trannoy), through the medieval period (Chiara Ombretta Tommasi), and down to the modern era (Hernán González Bordas). In writing this book, we have been confronted with the challenges involved in building a network of relationships that is not rooted in the guilt complexes of the one party or the resentments of the other. To avoid such entanglements, it seemed necessary to move forward in a way that recognizes the diversity, the complexity, the multifariousness, the alterity, the kaleidoscopic differences that ultimately represent (in time and space) a formidable source of intercultural richness.

First, we faced the problem of the appropriate method to use when approaching ancient religion. We believe that it is necessary to reconceptualize, in line with the new perspective offered by Jörg Rüpke, the controversial themes of (individual and collective) identity, of religious life as a monolithic social phenomenon that only functions as an institutionalized praxis, and of the sharp distinction between *urbes* and *rura*. Marco Tangheroni, citing the aphorisms of Gómez Dávila, wanted to restore complexity to History by putting the individual at the centre of the debate in the hope that this would overcome schematic and superficial interpretations dominated by appeals to easily identifiable forces. History is, rather, the result of several concomitant and distinct causes intertwined in a complex web of influence. It is inextricably linked to the environmental context and responds to multiple logics and dynamics, often activated and triggered by single individuals. Tangheroni sums up the position in an ironically concise manner, writing, “What is not complicated is false”.

Secondly, we are convinced that more respect is due to that “restlessness” which must always, in our opinion, be a companion of historians who do not wish to misrepresent the reality that is the subject of their studies. This sense of anxious searching has the potential to give this profession an artisanal, if not an artistic, character, and makes fundamental the apprenticeship phase in which students learn from their masters. Let us then remind ourselves of the rich legacy bequeathed to us in the form of research on religious life in Africa by – in addition to many others not discussed here for one reason or another – Julien, Louis, and Claude Poinssot (María Fernández Portaencasa), Lucien Bertholon (Ridha Kaabia), Louis Carton (Jean-Louis Podvin), Paul Gaukler (Hamden Ben Romdhane), Gilbert-Charles Picard (José Carlos López Gómez), and, finally, Marcel Le Glay (Alberto Gavini). Of the last of these, we remember with great fondness the lessons on Saturn, the Goddess Africa, and Serapis delivered at the *Academie des sciences, des lettres et des arts Beit el Hikma* in Carthage, as well as in Paris and, on several occasions, in Sardinia. This spirit of gratitude towards those who preceded us pervades Paola Ruggeri’s closing chapter in this volume, which collects the results (obviously from the point of view of the History of Religions) of over thirty years of studies and meetings of the *L’Africa Romana* between 1983 and the 21st Conference in December 2017 in Tunis.

We are very proud of the results presented here and of the participation of all involved in this project. We are also very grateful to María Fernández Portaencasa for her invaluable collaboration, to Corinne Bonnet for agreeing to write the conclusions, and to the Direc-

tor of the *Revista de Historiografía*, Jaime Alvar Ezquerra, as well as to its anonymous peer reviewers for helping us to significantly improve the content of the volume.

Finally, we cannot conclude without recalling that the “biography” of this book – conceived in August 2018, launched during 2019, and completed during 2020 and 2021 – coincided with the months tragically marked by the COVID-19 pandemic. This difficult time not only made the psychological and practical (especially bibliographic) dimensions of the research undertaken by the authors much more difficult, but it sadly also took one of them from us. This book is dedicated to our colleague Abdelfattah Ichkhakh.

UNE MÉTHODOLOGIE POUR L'HISTORIOGRAPHIE
DE LA RELIGION ANCIENNE

A Methodology for the Historiography of Ancient Religion*

Jörg Rüpke

University of Erfurt

joerg.ruepke@uni-erfurt.de – <https://orcid.org/0000-0002-4173-9587>

Fecha recepción 29/09/2020 | Fecha aceptación 31/05/2021

Abstract

Starting from a discussion about the usefulness of a historical approach to ancient religion, I propose basing the historiography of ancient religion on a set of three concepts, replacing three others that have been widely used. First, I contend that we need to shift our focus from questions of iden-

Résumé

Partant d'une discussion sur l'utilité d'une approche historique de la religion ancienne, l'article propose de fonder une étude historique de la religion ancienne sur un ensemble de trois concepts, qui en remplacent trois autres qui ont été abondamment utilisés. Tout d'abord, il propose de déplacer l'accent

* I am grateful to Valentino Gasparini for the invitation to contribute to this thematic issue and his intensive critique of my first manuscript. It allows me to bring together arguments and reflections published throughout the projects on "Religious Individualization in Historical Perspective", "Lived Ancient Religion", and "Religion and Urbanity: Mutual Formations". See lately J. Rüpke, "Reflecting on Dealing with Religious Change", *Religion in the Roman Empire*, 4.1, 2018, 132-154; J. Rüpke, "Religious Agency, Sacralisation, and Tradition in the Ancient City", *Istrazivanya*, 29.1, 2018, 22-38, DOI: 10.19090/i.2018.29.22-38; J. Rüpke, "Lived Ancient Religion", *Oxford Research Encyclopedia, Religion*, 2019, 22, DOI: 10.1093/acrefore/9780199340378.013.633; J. Rüpke, *Urban Religion: A Historical Approach to Urban Growth and Religious Change*, Berlin, 2020. I am also grateful to the anonymous reviewers of *Revista de Historiografía* for their helpful comments and corrections.

tity to questions of agency, not least in the face of earlier traditions of historiography of regions outside the imperial capitals. The application of an agentic perspective entails a further unavoidable consequence. The concept of “religions” must be replaced by that of “lived religion”, even for the past, once again shifting the focus to the local and the entire range of social agents and their cultural production. This agentic and material focus is further supplemented by a spatial one. Thus, I propose moving away from the widespread focus on civic religion in cities to embrace the perspective of urban religion. Lastly, I briefly touch upon the problem of the selection of forms of contemporary historiography of religion.

Keywords

Agency, lived religion, narrative, urban religion

des questions d’identité vers les questions d’agentivité, notamment face aux traditions précédentes de l’historiographie des régions situées en dehors des capitales impériales. Dans cette perspective d’agentivité, une conséquence s’impose. Le concept de « religions » doit être remplacé par celui de « religion vécue », même pour le passé, en mettant à nouveau l’accent sur le local et sur l’ensemble des agents sociaux et leur production culturelle. L’accent mis sur l’agentivité et le matériel est enfin complété par un facteur spatial. L’article propose de remplacer l’accent largement répandu sur la religion civique des villes par une perspective axée sur la « religion urbaine ». Enfin, il aborde brièvement le problème de la sélection des formes d’historiographie actuelles de la religion.

Mots-clés

Agentivité, récit, religion urbaine, religion vécue

IT IS NOT SELF-EVIDENT TO WRITE ABOUT RELIGION in the form of historiography – if we agree not to widen this term to every treatment of the past of humanity and human societies in all their entanglement with non-human factors, from physical topography to domesticable animals and germs. Does religion have a history? Or more precisely, is historical change meaningful for any religion? Such a question does not seem to be superfluous in the face of theologians’ statements of the unchangeability of divine revelation or some historians’ statement about the supposed unchangeability of the rule-based systems which are identified by them as “ancient religions”¹. To historicize ancient religious practices, ideas, institutions at all is an issue before one can turn to the question of how to historicise them.

As a consequence, historicisation as such is the initial claim I wish to argue here (section 1). It is on this basis that I propose doing this by a strategy of replacing three concepts. I will first claim to approach religious data by shifting the focus from “identity” to “agency”, not least to overcome the focus on issues of Romanisation (chap. 2). In such an agentic perspective a further consequence is unavoidable. The concept of “religions” needs to be replaced by “lived religion”, even for the past (chap. 3). With a view onto the topic of a historiography of North African religion, the question of space needs to be tackled. Yet, within the tension between globalisation and localisation it is no primarily the question of province and empire that needs to be reflected. Instead, I propose to replace the widespread focus on cities’ civic religion by the perspective of urban religion (chap. 4).

Finally, in a conclusion, I will also briefly touch upon the forms of historiography of religion and will advocate “narrative” against “lists” as an adequate manner of presenting results of historical research in material and textual evidence (chap. 5).

1. Historicizing Ancient Religion

Even before I have to briefly touch upon the applicability of the concept of “religion”, a quick look into ancient practices of historicizing religion should be in order. Of course, it is – from

1. See below, n. 28.

the period of historicism onwards (and even before) – *our* decision to look back on the past as a period of internal change and not just something different as such from our situation or simply the same. This is a decision regularly taken by academic historians as part of the historicist “turn” (if I may anachronistically employ this concept for the mid-19th cent.), but already known in earlier epochs and cultures globally. For ancient Rome and in particular the Latin West (to again prepare a focus on North Africa) some pertinent observations have been made². By the end of the Republic, as I have shown, incipient processes of rationalization can be observed³, employing the instruments of Greek linguistics, philology, and philosophy to systematize second-order thinking about religion in Cicero’s philosophical treatises or in Varro’s *Antiquitates rerum diuinarum* placed aside his *Antiquitates rerum humanarum* or shortly Lucretius’ *De rerum natura*. The clustering is significant for the strength of the development as for its utterly provincial character. After all, Rome was just one of the many intellectual centres of the Ancient Mediterranean, including places like Athens, Pergamon, Alexandria. It needs no further stressing that such a communication was restricted to a small intellectual elite engaging in this third-order reflection about religion.

The historicisation of religious data was an important, even if not the decisive element of this creation of a concept of “religion” in the late Roman Republic. From the late 3rd cent. BCE onwards, Romans had developed a general historiography of the rise of their city on the lines of 5th cent. Greek historiography, actually starting by writing Greek and leading to the definitive account of Roman history by the late 1st cent. BCE, that is, to the Augustan work of Livy, a text full of religious data, prodigies, temples, accessions to priesthoods, large rituals performed by magistrates. But it was not the conceptualisation and historicisation of religion, which was at the centre of his interest. It was just religious actions as a factor in secular history and an argument in secular historiography, which formed his objects. It is for Varro’s *Antiquitates rerum diuinarum* that an implicit conceptualisation and fully-fledged historicisation of religious data can be shown, a historicisation that served strategic purposes in a particular historical situation⁴. For Varro religion is chronologically and logically secondary to the foundation of Roman society. Religious institutions are subsequent to historic data, even if contingency does not rob them of their obligatory character for all those who were posterior to the founders’ decisions (fr. 12 Cardauns). Political and art history mark major steps in the history of religion. The introduction of divine images is such a step, chronologically related to the building of the large Capitoline temples. To an extent unknown to us, Varro noticed the foundation of temples down to his own time. The introduction of cults needs not take the form of the erection of temples. For instance, Varro was interested in the

2. J. Rüpke, *Religion in Republican Rome: Rationalization and Ritual Change*, Philadelphia, 2012. For North Africa see V. Gasparini, “Tracing Religious Change in Roman Africa”, in R. Raja and J. Rüpke (eds.), *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, Malden, 2015, 478-488.

3. J. Rüpke, *Religion in Republican Rome...*, *op. cit.*, n. 2, for the larger framework of the following.

4. J. Rüpke, “Historicizing Religion: Varro’s *Antiquitates* and History of Religion in the Late Roman Republic”, *History of Religions*, 53.3, 2014, 246-268, DOI: 10.1086/674241, which I follow in this section.

exact dating of the introduction of festivals. He is also interested in agency, dating by reigns or consulships is performed in the disguise of statements about actions of the office holders.

In an analysis of these data it could be shown that Varro's take on religious change was developed within a universalistic framework. An astonishing number of fragments does not necessarily imply an urban Roman context. Frequently Varro used the plural *civitates* or *urbes*⁵. It should not be forgotten that Roman citizenship was extended to most of Italy by the time of Varro's writing. He did not only acknowledge the introduction of Italian deities to Rome by the early kings, but deals with a wealth of central Italian local deities. He reflected differences to Jews (fr. 16), Chaldaeans (fr. 17), to Greek peoples like Spartans (fr. 32) or the Eleusinians (fr. 271) or the Greek in general (fr. 200). Within a universalistic framework, religious traditions of different peoples offer a heritage that might be shared, too. The same god could be venerated under different names. Even a negative trait like images of the divine is shared by many polities (fr. 18). Roman precepts for ritual action as well as Greek precepts for ritual abstinence were both resources for the solution of human problems (fr. 49-50). Within the context of an incipient empire, there was a strong current in Roman historiography which aimed at creating a history common to the Roman families from all over Italy and different layers of society. Varro, as has been summarized, wrote historical accounts of religion within a universalistic framework. His intended readers were Roman and his focus was Roman, but his interest was in religion as a universal phenomenon, enabling Italian and imperial communication rather than strengthening mutually exclusive ethnic or urban identities.

As stressed in the beginning of this section, *we* do need neither ancient concepts nor ancient historiography of religion as antecedents in order to legitimise a historiographical approach to ancient religion. Yet, it underlines that already the ancient religious agents were aware of religious change and were able to insert this into larger historical frameworks within and beyond smaller and larger political units, acknowledging diverging local developments, specific changes in specific places.

2. “Agency” Instead of “Identity”

Any historiography of religious change is based on the choice of a concept of religion that allows to select and group phenomena in a manner that is both useful for the analytical perspective in related scholarship and is in a describable way related or even close to the view of the historical actors and the meanings attributed by them to actions and objects. Why shall we still use “religion” in the face of all the criticism that has been raised with a view to the complex history of this term, the many post-ancient association and the lack of a comparable concept (despite the existence of the term *religio* in Latin) in Antiquity?⁶

5. E.g. fr. 5, 9, 18, 20, 68, 69.

6. On *religio* see J. Rüpke, “Religio and Religiones in Roman Thinking”, *Études Classiques*, 75, 2007, 67-78; G. Casadio, “Religio versus Religion”, in J. Dijkstra, J. Kroesen and Y. Kuiper (eds.), *Maths, Martyrs, and Modernity*, Numen Book Series, Studies in the History of Religions 127, Leiden, 2010, 301-326. The criti-

Because it is a term that helps to see certain cultural products and their social context in a perspective that is not offered by “politics” or “economy” or just “life”, themselves perspectives that would to different degrees include phenomena here addressed as “religious”. This is not to claim that it is a cultural (or even natural) universal. Yet it allows for comparisons of here and there, of then and now, which I would not undertake otherwise. I do not see any comparatively well reflected concept competing with the concept of “religion”, that is, a concept that might be reshaped in hundreds of different directions to serve its situational purpose. That does not exclude, but forcefully include the task to pay very close attention to the concepts held by those whose “religion” we analyse.

For Mediterranean antiquity, there is no ancient concept, neither from today’s South Europe, West Asia or North Africa, that could serve as a meaningful guide. The very word *religio* was elaborated into a coherent concept not before the Late Republic and even then hardly corresponding to any notion in use today⁷. For an analysis of historical change, functionalist notions already fix an important variable, namely the uses and purposes of religion; for that price they allow discovering a large variety of cultural practices *as* religion. Culturist definitions of religion fix the other end as they take religion as shared meaning, as systems of beliefs, signs, and practices that have been established in certain cultural context and provide meaning and orientation across change. Such religion is a powerful for informing the agents’ meaning-making. It corresponds very much to the everyday notion of the traditionalism and the *longue durée* of religion. Yet, it tends to give priority to systematic (if not dogmatic) accounts and the top-down view of writers, who use the very production of normative accounts to produce their own religious authority⁸. A wide range of religious practices is typically classified as deviant or marginal as a consequence of such an approach; pride of place is given to just one social locus of religious authority, namely the political (and at times intellectual) elite.

Therefore, I propose to employ an analytical model of religion that enables us to describe changes in the social locus, but also individual importance of religion, and to better in-

cism against a use for the ancient period (e.g. B. Nongbri, *Before Religion: A History of a Modern Concept*, New Haven, 2013) is derived from postcolonial criticism against the application to non-European cultures in general (e.g. R. King, *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and “The Mystic East”*, London, 1999; J. I. Isomae, “The Conceptual Formation of the Category ‘Religion’ in Modern Japan: Religion, State, Shintō*”, *Journal of Religion in Japan*, 1.3, 2012, 226-245, DOI: 10.1163/22118349-12341236). For a defense see J. Rüpke, “Religious Agency, Identity, and Communication: Reflecting on History and Theory of Religion”, *Religion*, 45.3, 2015, 344-366, DOI: 10.1080/0048721X.2015.1024040.

7. J. Rüpke, “Religious Pluralism”, in A. Barchiesi and W. Scheidel (eds.), *The Oxford Handbook of Roman Studies*, Oxford, 2010, 748-766; in contrast C.A. Barton and D. Boyarin, *Imagine No Religion: How Modern Abstractions Hide Ancient Realities*, New York, 2016.

8. E.-M. Becker and J. Rüpke, “Autor, Autorschaft und Autorrolle in religiösen literarischen Texten: Zur Betrachtung antiker Autorkonzeptionen”, in E.-M. Becker and J. Rüpke (eds.), *Autoren in religiösen literarischen Texten der späthellenistischen und der frühkaiserzeitlichen Welt: Zwölf Fallstudien*, Culture, Religion, and Politics in the Greco-Roman World 3, Tübingen, 2019, 1-17, DOI: 10.1628/978-3-16-156138-2.

interpret the enormous wealth of religious media and material religion in the historical record beyond textual evidence. This is more adequate for the history of ancient religion outside of the main centres of literary production and the “sources” thus left to us: from Rome, Athens, Alexandria above all. There are further consequences. The formation of institutions, which are established, continued and modified in perpetual and habitual transactions, is not presupposed but can be understood as a consequence of the basic model of religious action. My elaboration of such a model⁹ presupposes to conceptualize religion from the methodological perspective of the intersubjective and communicative constitution of the individual – that is, from its individuation in relation to and interaction with the social and material context –, thus avoiding the fallacy (or more neutral: the extreme position in balancing structure and agency against one another) of methodological individualism¹⁰. In terms of methodological choices, this implies opting for an analysis of the ways in which individual agency and an individual self are created, that is being based on two notions that most clearly express the sociological and hermeneutical bias towards the individual agent.

I suggest defining “religion” as the temporary and situational enlargement of the environment – judged as relevant by one or several of the actors – beyond the unquestionably plausible social environment inhabited by co-existing humans who are in communication (and hence observable). Plausibility, the possibility of gaining assent by others, is relative and is in itself a communicative, or more specifically, a rhetorical concept. “Implausibility” in the way it is used here refers to the risk envisaged or encountered by actors that their ascriptions of agency do not meet universal approval in the immediate situation or thereafter.

If religion is defined as the attribution of agency to something beyond the unquestionably plausible, this enlargement of the relevant situation does not imply a structured “Beyond” or an organised “pantheon”, neither “afterlife”, nor “netherworld”. Communication could introduce big or small gods and might do so frequently and very early on, or reluctantly and rather late, as it runs its course. Forms and intensity of religion may also vary widely. The initiatives of human agents and the range of options suggested by previous communication (and habitual tradition) might diverge. Ascription of agency to deities or ancestors might be contested or enforced.

Communication with or concerning such “divine” agents might reinforce or reduce human agency, create or modify social relationships, and change power relationships. “Religious agency” is, thus, actually a constellation of two forms of agency: first, the agency attributed to such non-human or supra-human agents, and, secondly, the agency of the human instigators of such communication. I am well aware that there is a great deal of phenomenologically comparable ritual action that does not assume the inclusion of such non-human

9. The following is based on Rüpke, “Religious agency ...”, *op. cit.*, n. 6.

10. See M. Fuchs, “Processes of Religious Individualization: Stocktaking and Issues for the Future”, *Religion*, 45.3, 2015, 330-343, DOI:10.1080/0048721X.2015.1024040; M. Fuchs, A. Linkenbach, M. Mulsow, B.-C. Otto, R.B. Parson and J. Rüpke, “General introduction”, in M. Fuchs *et alii* (eds.), *Religious Individualisations: Historical Dimensions and Comparative Perspectives*, Berlin, 2019, 1-31.

agents. However, I deliberately restrict my definition of religion to the consequences of the invention of this specific type of agency, which I will call “divine agency” (first type) in order to differentiate it from human “religious agency” (second type). In the eyes of contemporaries, the latter type of agency would be understood as deriving from the former, which is to say that the god grants agency to his or her human venerators (whether male or female, spontaneous or habitual, and whether conceptualised as “mediators”, “saints”, or just “pious” and exemplary). Agency could also be attributed and arrogated by further participants or the peers, family, followers, or contacts of the primary group. It might also be used in a reversed manner, by negating the power, legitimacy, honesty, or piety of those excluded from the temporary or lasting relationship established in the initial or repeated act of communication: those not present, not listening, heathens or unbelievers, or simply “the others”, are all powerless or will ultimately be rendered powerless.

Evidently, such agency (or patiency in some cases, where every power to act is seen to lie with the divine) could find expression and temporal extension in processes of sacralization and in the spaces, times, or objects thus sacralised, that is to say, in activities and objects that are most likely to survive in the archaeological (and sometimes textual) record and thus might form the basis for historical research. For the contemporaries, the reference to or direct use of such previously sacralised contexts and previously sacralised objects could support their agency. Praying in a sanctuary¹¹, sacrificing on a holiday, preaching in a priestly garment, all could serve to enhance religious agency so long as the position of power held by the actor allows her or him to enlist such resources. The use of such resources is a process of negotiating and appropriating such institutional resources within the overlapping networks of urban space. This is the case whether such actions are the outcome simply of previous, comparable actions of prestigious individuals or the outcome (and further development) of a powerful organization, such as a priesthood running a temple, or a ruler who had dedicated a place, building, altar, etc. before and might use it again. The performance and novelty of religious agency interfere with institutionalised sacrality in many different ways, some of which may potentially conflict with one another. A new actor might be regarded as an impostor or heretic, as illegitimate or simply unworthy. All this depends on the audience present at the time or on later indirect observers, and on the relationships holding between the observers and the human religious actor. These relationships might range from hostility or disinterested neutrality, contemporaries who could possibly be mobilised in support, to people with obligations to existing institutional powers or who might simply be the family or followers of

11. On prayers see M. Patzelt, *Über das Beten der Römer: Gebete im spätrepublikanischen und frühkaiserzeitlichen Rom als Ausdruck gelebter Religion*, RGVV 73, Berlin, 2018. On sanctuaries see J. Rüpke, “Was ist ein Heiligtum? Pluralität als Gegenstand der Religionswissenschaft”, in A. Adogame, M. Echter and O. Freiberger (eds.), *Alternative Voices: A Plurality Approach for Religious Studies. Essays in Honor of Ulrich Berner*, Critical Studies in Religion/Religionswissenschaft 4, Göttingen, 2013, 211-225, and J. Rüpke, *Pantheon: A New History of Roman Religion*, Princeton, 2018.

the initiator. As audiences widen and the public position of the actor grows, so both potential and risk increase.

To conceptualize religion as communication (as done so far) necessarily requires the identification and analyses of human religious agents. These are fundamentally human individuals within a dense web of social interactions; but this need not force historical approaches to narrow the perspective down to questions of individual and collective “identities”. The complex and, sometimes, only imagined relationships between processes of groupings, classification by self and others, and the very slow development of processes of groupings based on shared religious activities and ideas, in short: the at best incipient formation of “religions” in Late Antiquity, have been thematised for more than two decades for different periods¹². For the purpose of my argument here, prioritizing agency over identity, I restrict myself to a brief review of – as I propose – three very different meanings of “religious identity”, which also have very different consequences for social interaction.

First, “religious identity” might mean a form of personal identity achieved through self-reflection in dialogue with the “divine” or some divine addressee. I take this to be a synonym for the “religious self”¹³.

Secondly, “religious identity” might mean a person’s “collective identity”, that is an individual’s occasional, repeated, or even frequent entertaining or acceptance of the idea of being part of a religious collective. It does not matter whether this collective is an imagined community or a group that might be encountered directly and might be able to confirm the idea that the individual belongs to it. What is important and consequential for one’s way of life, attitudes, and even knowledge is one’s own perception of membership. Typically, such collective identities become salient in specific situations only. Multiple religious identities are possible here. The ideas of belonging to several different religious collectives, might be compartmentalised and kept separate from one another, without any one identity “knowing” the others or reflecting on possible connections, interferences, or problems. It is also possible that such multiple identities might be entertained consciously, with the individual reflecting upon them together and considering the ways in which each collective

12. For Mediterranean Antiquity see E. Rebillard, “Material Culture and Religious Identity in Late Antiquity”, in R. Raja and J. Rüpke (eds.), *A Companion...*, *op. cit.*, n. 2, 427-436; É. Rebillard and J. Rüpke (eds.), *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*, CUA Studies in Early Christianity, Washington, DC, 2015; E. Rebillard, “Expressing Christianness in Carthage in the Second and Third Centuries”, *Religion in the Roman Empire*, 3.1, 2017, 119-134.

13. For the notion of religious selves in Antiquity in a historical perspective see J. Rüpke and G. Woolf (eds.), *Religious Dimensions of the Self in the Second Century CE*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 76, Tübingen, 2013 for the imperial period; M. R. Niehoff and J. Levinson (eds.), *Self, Self-Fashioning and Individuality in Late Antiquity*, Culture, Religion, and Politics in the Greco-Roman World 4, Leiden, 2019, for the late ancient periods; more general A. Klostergaard Petersen, “Suifaction: Typological Reflections on the Evolution of the Self”, in M. Fuchs *et alii* (eds.), *Religious Individualisations...*, *op. cit.*, n. 10, 185-214.

identity conforms to or conflicts with rules about inclusiveness or exclusiveness known or supposed to be present in the other identities.

Finally, “religious identity” might mean the ascription by others of somebody’s belonging to a religious collective, from inside or outside of that collective. Such acts of ascription typically add stereotypes or explicit norms about conforming behaviour. What is being applied in such a case in historical thinking is a container model, by means of which we easily drift into the deadlock of the discussion about “Romanisation”. That is, why I advocate the focus on agency.

3. “Lived Ancient Religion” Instead of “Religions”

It seems natural to speak about “religions” in the present world, thinking of “Islam”, “Christianity”, “Hinduism”, and associating Mullahs and fatwas, bishops and Churches, temples and the Hinduist nationalism advanced by the BJP. Yet, evidently, these are conflation of concepts of shared beliefs, powerful institutions and pervading identities. On closer looks, boundaries and fault lines are far from identical. The number of Churches is myriad, religious conflicts between different groups of Muslims might also be bloody, the organisational and doctrinal unity of people referred to as Hindus is vague – to say the least. Vast areas of practices performed by all these people are put aside by the use of concepts of popular religion, folklore or culture, practices which are often shared between and crossing the divisions of “religions”. Nevertheless, the term is used to designate practices addressed to the divine under the same name, the same “god”. More cautious analysts prefer “cults” to “religions” in order to allow for their combination rather than exclusivity, but at the same time suggesting advanced stages of groupings that are typical for the modern sociological use of “cults”.

If religion is conceptualized from the methodological point of view of the individual and its social context, it is however not “systems” of belief or practices as elaborated by internal or external observers which will be the object of such a research strategy. Such systems could be appropriated by individual agents only partially and imperfectly¹⁴. Instead, it is lived (ancient) religion in its individual variants, its situations, and social constellations, which will come under scrutiny¹⁵. Only rarely such interactions grow together into networks, organisations, or written texts, which might develop an existence of their own and then resemble what we used to regard as “religions”¹⁶.

14. For the concept of appropriation, see M. de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, 1984.

15. J. Rüpke, “Lived Ancient Religion: Questioning ‘Cults’ and ‘Polis Religion’”, *Mythos*, ns. 5, 2011, 191-204.

16. Thus J. Rüpke, “Ritual Objects and Religious Communication in Lived Ancient Religion: Multiplying Religion”, in M. Fuchs et alii (eds.), *Religious Individualisation ...*, *op. cit.*, n. 10, 1201-1222, here 1202.

To employ the concept of “lived religion” for the analysis of ancient religion has been proposed only recently, but tested in numerous studies since¹⁷. Against the background of the discussions about lived religion in contemporary societies pointed out in the preceding paragraph, the main thrust is not to just include everyday or folk religion or what might have been excluded as “superstition”¹⁸. Instead, it suggests to take a fresh look also at phenomena in many studies conceptualised as “religions” and “panthea” of individual cities, i.e., “civic religions”. This is not to deny crucial quantitative differences in agency. Members of the elites of circum-Mediterranean ancient cities certainly used the possibilities offered by religious communication for various purposes. For political actors, reference to divine agents was ideally suited to create a communicative space beyond the families and clans. Thus, they could emphasize shared interests and yet could also use religious activity as a field in which to compete and obtain distinction. This flexibility helped ritual activity and religious architecture to achieve a high degree of dynamism: ever new possibilities of religious communication were invented, or existing traditions appropriated and altered in order to deal with the problems thrown up by the increasing geographic extent of ancient empires, urban growth or increasing social differentiation and competition. “Civic religion”, too – religious practices organised by the political elite for themselves and the wider populace and employed to bolster a city-focused political identity in processes of slow and ongoing state formation, to put it in a nutshell – needs to be reconceptualised as part of “lived religion” rather than as the over-arching framework allowing on its margins for inconsequential acts of popular religion and its irrelevant variations and innovations as well as allowing for a politically similar unimportant sector of elective cults¹⁹.

With regard to the latter, the concept of lived ancient religion stresses the similarity of practices and techniques of creating meaning and knowledge across the whole range of addressees of religious communication and the high degree of local innovation rather than focussing on the similarity or identity of the religious signs, foremost divine names, employed²⁰. This builds not least on a critique of the concept of “oriental cults” (or “religions”), which had pointed out that the problem of this line of research did not lie with a problematic notion of

17. For a recent review of the field see V. Gasparini, M. Patzelt, R. Raja, A.-K. Rieger, J. Rüpke and E.R. Urciuoli (eds.), *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World: Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*, Berlin, 2020.

18. See e.g. J. Rüpke, “Living Urban Religion: Blind Spots in Boundary Work”, *Historia Religionum*, 10, 2018, 53-64, DOI: 10.19272/201804901005; cf. M.L. Satlow, “Defining Judaism: Accounting for ‘Religions’ in the Study of Religion”, *Journal of the American Academy of Religion*, 74.4, 2006, 837-860, DOI: 10.1093/jaarel/lfl003.

19. J. Rüpke, *Pantheon...*, *op. cit.*, n. 11, 109-157.

20. J. Rüpke, “Theorising Religion for the Individual”, in V. Gasparini and R. Veymiers (eds.), *Individuals and Materials in the Greco-Roman Cults of Isis: Agents, Images, and Practices*, Religions in the Graeco-Roman World 187.1-2, Leiden, 2018, 61-73.

“oriental”, but with inadequate classifications of practices and signs preceding any labelling²¹. Primary are not competing “religions” or “cults”, but symbols assuming ever new configurations within a broad cultural space. It was professionals, who made enormous efforts to establish and secure group boundaries. “Religions” as seen “from below” are the attempt – often by just a few – to at least occasionally create order and boundaries rather than a normative system only imperfectly reproduced by the citizens. Such boundaries would include the notions of sacred and profane, pure and impure, public and private, but also gendered conceptions of deities, as concepts among other concepts. Institutionalizations such as professionalised priesthoods and the reformulation of religion as knowledge that is kept and elaborated by such professionals could constitute further features of crucial importance for sketching a history of such institutions. We should not underrate the importance of religious entrepreneurs and their ability to make historians, to make us look at things through their eyes.

The focus on “lived religion” shows that “funerary ritual” and “domestic religion”, the social and ritual practices of voluntary associations (“cults” and “religions”) and the political use of religion by administrators and political elites are neither independent strands of religious practice nor replications of or counter-models to “civic religion” (which is better conceptualized as a single field of action with many loci of religious authority in permanent fluctuation)²².

Methodologically, acknowledging individual appropriation and the production of meaning in situations excludes to just employ culturalist interpretations. The latter are drawing on meaning that is only derivative, because it is established in other parts of a dense and coherent web of meaning. Individual evidence can no longer be regarded as part of a culture that can be read as a text in the Geertzian sense²³. Very prominently, those accounts of ancient religion that have figured in establishing ancient religions as ordered systems of gods (“panthea”) or systems of rituals must be questioned as to their own interest and historical position in systematising religious practices or signs and elaborating religious norms²⁴. Implicit or explicit in these enterprises is the claim that religious knowledge is important and part of religious agency in dealing with divine addressees. At the same time, their very preservation and transmission from a scriptographic culture by repeated copying and quoting (and maybe interesting processes of

21. C. Bonnet, J. Rüpke and P. Scarpi (eds.), *Religions orientales - culti misterici: Neue Perspektiven - nouvelle perspectives - prospettive nuove*, Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 16, Stuttgart, 2006; C. Bonnet and J. Rüpke (eds.), *Les religions orientales dans les mondes grec et romain = Die orientalischen Religionen in der griechischen und römischen Welt*, Trivium: Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales/ Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften 4, Paris, 2009.

22. J. Rüpke, “Lived Ancient Religion ...”, *op. cit.*, n. 15.

23. Cf. C. Geertz, *The Interpretation of Culture*, New York, 1973; C. Geertz, “From the Native’s Point of View’: On the Nature of Anthropological Understanding”, in R.A. Shweder and R.A. LeVine (eds.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge, 1984, 123-136.

24. As, for example, the pre-Roman “Lybian religion”. See in this volume M. McCarty, 127-148.

modification)²⁵ warns us to take into account how discourses about norms and interpretations could modify individual appropriation of ritual practices or religiously relevant narratives²⁶. Thus, the “Lived Ancient Religion” approach has developed tools for analysing the religious practices of political elites, writers, practitioners and the general populace in its diversity²⁷. Focusing on practices and religious action as communication, this approach has questioned the simplistic dichotomy between public and private²⁸, and has developed concepts for exploring religious agency, the instantiation of religion in practices and media, the effects of such instantiated religion upon action and experience, the (re-)narration of religion, and finally the roles of narrated religion. Religion, again, needs to be seen as “religion in the making”²⁹.

4. “Urban” Instead of “Civic Religion”

The historiography of ancient religion has been space-sensitive since long. The paradigm of ethnic religion (“Greek” or “Roman religion”³⁰, but also Laconian or Sabine “cults”³¹) was plausible within the framework of Romantic notions of peoples, but less and less plausible within frameworks that stress entanglement and hybridity and see ethnogenesis as secondary phenomena. It was soon supplemented by the notion of “state religion”, informed by 19th century concepts of the nation state but typically identified with city-based political units,

25. E.g. K. Haines-Eitzen, *The Gendered Palimpsest: Women, Writing, and Representation in Early Christianity*, Oxford, 2012.

26. E.g. J. Kindt, *Revisiting Delphi: Religion and Storytelling in Ancient Greece*, Cambridge Classical Studies, Cambridge, 2016.

27. R. Raja and J. Rüpke, “Appropriating Religion: Methodological Issues in Testing the ‘Lived Ancient Religion’ Approach”, *Religion in the Roman Empire*, 1.1, 2015, 11-19, DOI: 10.1628/219944615X14234960199632; R. Raja and J. Rüpke, “Archaeology of Religion, Material Religion, and the Ancient World”, in R. Raja and J. Rüpke (eds.), *A Companion...*, *op. cit.*, n. 2, 1-25.

28. See C. Ando and J. Rüpke (eds.), *Public and Private in Ancient Mediterranean Law and Religion*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 65, Berlin, 2015.

29. J. Albrecht, C. Degelmann, V. Gasparini, R. Gordon, G. Petridou, R. Raja, J. Rüpke, B. Sippel, E.R. Urciuoli and L. Weiss, “Religion in the Making: The Lived Ancient Religion Approach”, *Religion*, 48.4, 2018, 568-593, DOI: 10.1080/0048721X.2018.1450305.

30. A. Bendlin, “Religion I. Einleitung”, *Der Neue Pauly*, 10.4, 2001, 888-891; J. Rüpke, “Roman Religion - Religions of Rome”, in J. Rüpke (ed.), *A Companion to the Roman Religion*, Malden, 2007, 1-9.

31. E.g. L.R. Taylor, *Local Cults in Etruria*, Papers and Monographs of the American Academy in Rome 2, Rome, 1923; R.F. Willetts, *Cretan Cults and Festivals*, London, 1962; T.B. Mitford, “The Cults of Roman Cyprus”, *ANRW*, II.18.3, 1990, 2176-2211; F. Graf, *Nordionische Kulte: Religionsgeschichte und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Reythrai, Klazomenai und Phokaia*, Bibliotheca Helvetica Romana 21, Roma, 1985; O. Pilz, *Kulte und Heiligtümer in Elis und Triphylien: Untersuchungen zur Sakraltopographie der westlichen Peloponnes*, Berlin 2020. Cf. P. Herz, “Einheimische Kulte und ethnische Strukturen: Methodische Überlegungen am Beispiel der Provinzen Germania Inferior, Germania Superior und Belgica”, in H.E. Herzig and R. Frei-Stolba (eds.), *Labor omnibus unus: Gerold Walser zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, 1989, 206-218.

characteristic for the ancient Mediterranean³². In the face of a substantial and proliferating urbanization, individual cities came into focus, not just Rome, but also Ostia, not just Athens, but also Sparta³³. The Greek ideology of the *polis*, which programmatically obfuscated any divide between city (*asty*) and countryside, helped to took the (urban) part for the (geographical) whole, regarding even far away sanctuaries from the point of view of the centre³⁴. This was the case above all in the complex model of centres and periphery (*chora*) proposed by François de Polignac for Greek politically independent cities (*poleis*)³⁵.

It was, however, not the countryside that was foregrounded in the so-called “spatial turn”. Here, the lack of those particularly urban media – monumentalised sites and architecture, writing in the form of inscriptions or literary texts – still relegates religious changes to the background of research beyond some tribal religious centres³⁶. Instead, the topic of empire – already the frame of the second volume of Martin P. Nilsson’s monumental history of Greek religion³⁷ – and the dialectical notions of globalization and localization inquired into the interplay of central and peripheral or rather polyfocal developments³⁸. This led to a series of research focusing on regions or provinces, all demonstrating the variety of religious agents and the limited role of political factors, of “polis religion” or – an even more limited concept – “civic religion”³⁹. The focus on “lived religion” as just presented was one reaction to

32. E.g. L.R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, Oxford, 1896.

33. L.R. Taylor, *The Cults of Ostia*, Bryn Mawr Monographs, Monograph Series 11, Bryn Mawr, 1912; A.E. Gordon, *The Cults of Aricia*, Berkeley, 1934; M. Pettersson, *Cults of Apollo at Sparta: The Hyakinthia, the Gymnopaediai and the Karneia*, Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Athen 8°, 12, Stockholm, 1992.

34. C. Sourvinou-Inwood, “What is Polis Religion?”, in O. Murray and S. Price (eds.), *The Greek City: From Homer to Alexander*, Oxford, 1990, 295-322. Cf. J. Kindt, “Polis Religion – A Critical Appreciation”, *Kernos*, 22, 2009, 9-34, DOI: 10.4000/kernos.1765; J.N. Bremmer, “Manteis, Magic, Mysteries and Mythography: Messy Margins of Polis Religion?”, *Kernos*, 23, 2010, 13-35; J. Rüpke, “Lived Ancient Religion...”, *op. cit.*, n. 15.

35. F. de Polignac, *La naissance de la cité grecque: cultes, espace et société VIIIe-VIIe: siècles avant J.-C.*, Textes à l’appui: Histoire classique, Paris, 1984 (Engl. F. de Polignac, *Cults, Territory, and the Origins of the Greek City-State*, Chicago, 1995).

36. Cf. C. Auffarth (ed.), *Religion auf dem Lande. Entstehung und Veränderung von Sakrallandschaften unter römischer Herrschaft*, Stuttgart, 2009.

37. M. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, 2 vols., Handbuch der Altertumswissenschaft 5.2.1-2, München, 1988 (repr.).

38. H. Cancik and J. Rüpke (eds.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübingen, 1997; H. Cancik and J. Rüpke (eds.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion: Globalisierungs- und Regionalisierungsprozesse in der antiken Religionsgeschichte*, Erfurt, 2003; H. Cancik and J. Rüpke (eds.), *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontationen*, Tübingen, 2009; J. Rüpke, “Reichsreligion? Überlegungen zur Religionsgeschichte des antiken Mittelmeerraums in römischer Zeit”, *Historische Zeitschrift*, 292, 2011, 297-322; J. Rüpke, *Tra Giove e Cristo: Trasformazioni religiose nell’impero romano*, Scienze e Storia delle Religioni, Brescia, 2013 (Engl. *From Jupiter to Christ: On the History of Religion in the Roman Imperial Period*, Oxford, 2014).

39. G. Woolf, “Polis-Religion and its Alternatives in the Roman Provinces”, in H. Cancik and J. Rüpke (eds.), *Römische Reichsreligion...*, *op. cit.*, n. 38, 71-84; N. Belayche, *Iudaea-Palaestina: The Pagan Cults*

this, focusing on agency and materiality rather than space. Acknowledging the overarching role of urban centres and urban networks even in the face of around ninety per cent of the population living in the countryside, I propose to add the perspective offered by “urban religion” as a second and space-sensitive reaction.

From the point of view of an European historian the relationship of religion and the city has been thematized in two very different lines of research. Religion has been viewed as an important factor in stabilizing cities and rendering them governable. It was regarded as a decisive factor in forming the concept of citizenship as well as in justifying the expulsion of large groups. Without doubt, it has contributed to the monumentalization of centres and the “branding” of cities already in Mediterranean Antiquity. In fact, research on the relationship of religion and urbanization in a historical perspective was opened by a classicist, Numa Fustel de Coulanges and his *La cité antique*⁴⁰, an important teacher of Émile Durkheim. In Urban Studies, Fustel is acknowledged as a pioneer⁴¹. For the study of religious change,

in Roman Palestine (Second to Fourth Century), Religion der römischen Provinzen 1, Tübingen, 2001; W. Spickermann, *Germania Superior*, Religionsgeschichte des römischen Germanien 1, Tübingen, 2003; H. Kunz, *Sicilia: Religionsgeschichte des römischen Siziliens*, Religion der römischen Provinzen 4, Tübingen, 2006; W. Spickermann, *Germania Inferior*, Religionsgeschichte des römischen Germanien 2, Tübingen, 2008; O. Hekster, S. Schmidt-Hofner and C. Witschel (eds.), *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire*, Impact of Empire 9, Leiden 2009; L. Scheuermann, *Religion an der Grenze: Provinzialrömische Götterverehrung am Neckar- und äußeren obergermanischen Limes*, Osnabrücker Forschungen zu Altertum und Antike-Rezeption 17, Rahden, 2013; see also J. Assmann, F. Graf, T. Hölscher, L. Koenen, J. Rüpke and J. Scheid (eds.), *Archiv für Religionsgeschichte 10: I. Religion und Raum. II. Ritual in Domestic and Civic Spheres*, Berlin, 2008; C. Ando, “Imperial Identities”, in T. Whitmarsh (ed.), *Local Knowledge and Microidentities in the Imperial Greek World. Greek Culture in the Roman World*, Cambridge, 2010, 17-45; C. Tsochos, *Die Religion in der römischen Provinz Makedonien*, Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 40, Stuttgart, 2012; P. Funke, “Überregionale Heiligtümer – Orte der Begegnung mit dem Fremden”, in S. Rollinger (ed.), *Kulturkontakte in antiken Welten: Vom Denkmodell zum Fallbeispiel*, Leuven, 2014, 53-65; V. Gasparini, “Les cultes isiaques et les pouvoirs locaux en Italie”, in L. Bricault and M.J. Versluys (eds.), *Power, Politics and the Cults of Isis: Proceedings of the Vth International Conference of Isis Studies, Boulogne-sur-Mer, October 13-15, 2011*, Religions in the Graeco-Roman World 180, Leiden, 2014, 260-299; G. Woolf, “Religious Innovation in the Ancient Mediterranean”, *Oxford Encyclopedia of Religion*, Oxford, 2015, DOI: 10.1093/acrefore/9780199340378.013.5; T. Kaizer, “Empire, Community, and Culture on the Middle Euphrates. Durenes, Palmyrenes, Villagers, and Soldiers”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 60.1, 2017, 63-95; A. Lawrence, *Religion in Vindonissa*, Veröffentlichungen der Gesellschaft Pro Vindonissa 24, Brugg, 2018. For “civic religion”, see J. Scheid, *Les dieux, l’État et l’individu: Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris, 2013.

40. N.D. Fustel de Coulanges, *La cité antique, étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*, Paris and Strasbourg, 1864.

41. See N. Yoffee and N. Terrenato, “Introduction: A History of the Study of Early Cities”, in N. Yoffee (ed.), *The Cambridge World History, 3. Early Cities in Comparative Perspective, 4000 BCE-1200 CE*, Cambridge, 2015, 1-24, here 7.

too, his complex approach has much to offer⁴², even if his name is surprisingly absent even in the many studies of ancient religion, in which some of his ideas are so present. The basic question Fustel de Coulanges tried to answer was how a city could function without a power structure kept in place by force. The broad presence of religious practices seemed to point to a prominent role in societies' dealing with that problem. Yet, it was also a historical date that needs to be explained. Here Fustel de Coulanges developed a narrative that made both facts plausible at the same time.

In his analysis, Greco-Roman religion in its earliest, original form was exclusively domestic, with a double focus on the hearth in the house and the family tomb close by. The cult was not public but, rather, performed in the *foyer* (literally “the place of the fire”) of the house. There were no rules governing the practice of religion and every family could do what it liked, it was even constituted by these practices. Yet, families were not just small nuclear units. In the form of the *gens*, the clan, they might comprise many thousands of people. The size of such “societies” grew in parallel with the expansion of the reach of religious concepts, in the sense of the degree to which these concepts can include more people and settlements within their conceptual horizon. Thus, it was religion – that is, cult on a higher level – that enables new types of societies, phratries, and *curiae*. Again, a shared meal was prepared at an altar. The mechanisms that allowed religion to transcend the limits of the family were twofold, in fact there were two different religions⁴³. The first was built on the experience of one's own life and self, and located the divine forces in one's own soul and in the ancestors, the heroes, and the *lares*. The other was related to the wider world, to the external physical forces that enabled life. This second religion thus located the divine forces in external objects but imbued them with the same kind of personality and will found in the divinities that were located in human agents. It was still domestic religion, but in the long run, the gods of the second religion had enough in common so that they could become generalised in a way that the ancestors could not. The formation of such shareable religious concepts preceded the creation of larger social units, not least because this second type of deity also implied another type of morality, as such gods were referred to or associated with phenomena of the shared social and natural world, thus favouring hospitality even to strangers and asking for concord even if occasionally they were party to one side of a conflict. Society could enlarge in parallel with the rise of these gods and their associated morality. The domestic *foyer* was thus transformed into an extra-domestic small *naos* or *cella*, and finally into a full-size temple. These mechanisms shaped the very form of the city. And yet, the fundamental units did not merge with one another but, rather did associate on a higher level: families grow into *curiae*, *curiae* into “tribes”, and tribes into a city, while remaining individual and independent units that were held together by their own form of

42. J. Rüpke, “Religion als Urbanität: Ein anderer Blick auf Stadtreigion”, *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 27.1, 2019, 174-195, with more details to the following “narrative”.

43. N.D. Fustel de Coulanges, *La cité antique...*, *op. cit.*, n. 40, 136.

cult. “The city is not an assembly of individuals, but a confederation of several groups”⁴⁴. A shared belief, the strongest bond imaginable, kept it together. Freedom of religion was not granted at the level of the domestic, the *phratries/curiae*, or the city as described so far. This sort of liberty was conceptually related only to religion at an even higher level: the belief in universal gods and a universal god, a possibility grounded in the expansion of the “second religion” and one that ultimately brought about the end of the ancient Greco-Roman city. This ending of the ancient city is helped along on the political side by the growing number of people who fall outside the ultra-dense structure of the ancient city and the ancient state (which is unable to expand beyond the city, since it can develop only *within* the spatial and organisational context of the city), and who fight (without knowing it) for a wider and more universal structure than the city can offer. This beginning of the end of the ancient city is dated to the 7th cent. BCE by Fustel de Coulanges, that is, to the time immediately following the first steps in Greco-Roman urbanisation. In the end, however, it was the transformation of Rome into an empire (again led by a change in thinking), that led to the demise of the “municipal regime”. The growing distance between practices addressed to the dead and concepts of the divine and divine intelligence, that is the growing distance between habitualised cultic practices that lacked an adequate explanatory framework and the new philosophical discourse that opened up new existential perspectives, served to undermine the principles of polis religion⁴⁵.

Thus, at the heart of Fustel’s theory were the religious creativity of individuals, the centrality of religious practices and beliefs as socially inclusive and exclusivist strategies, the continuation of practices and related conceptions across different levels of social aggregation, the co-presence of the institutions and actions of these levels within the city, and, finally, the heterogeneity of the imaginaries entertained by co-present inhabitants. It is the complexity of this approach that ties in with more recent developments in urban research. The study of ancient, that is, South and West European, West Asian and North African, processes of urbanisation has foregrounded cities as focal points of movements and relations (“flows”)⁴⁶ and as particular social and spatial arrangements⁴⁷. These were crucial to religious practices and driving forces of religious change. And *vice versa*, such practices and religious ideas shaped the contemporary concepts of urbanity, of what it meant to live in a city rather than in some other place, concepts that need to be seen as the decisive indicator of whether to address a

44. *Ibid.*, 145.

45. *Ibid.*, 418.

46. See J. Robinson, A.J. Scott and P.J. Taylor (eds.), *Working, Housing, Urbanizing: The International Year of Global Understanding - IYGU*, SpringerBriefs in Global Understanding, Berlin, 2016, 5.

47. R. Osborne, “Urban Sprawl: What is Urbanization and Why does it Matter?”, in R. Osborne and B. Cunliffe (eds.), *Mediterranean Urbanization 800-600 BC*, Proceedings of the British Academy, Oxford, 2005, 1-16; R. Osborne and A. Wallace-Hadrill, “Cities of the Ancient Mediterranean”, in P. Clark (ed.), *The Oxford Handbook of Cities in World History*, New York, 2013, 49-65; A. Zuiderhoek, *The Ancient City*, Cambridge, 2017.

settlement as urban or not⁴⁸. In many ancient narratives, religion was seen as a decisive tool in the actual foundation of cities. From the point of view of a broader range of agents another quality of religious practices, related to strategies of appropriating, sometimes marking or even sacralising space, was even more important. In the diversity and density of urban settlements, religious communication and its association with space and people supported making “places” out of underdefined space⁴⁹. At ancient Rome, the separation of settlement space and tombs, enforced from early on, drove the ancestors and all the place-claiming strategies frequently related with funerary practices and ancestor cult out of the space between the walls.

Like “lived religion”, “urban religion” is not an identifiable subset of “religion” (or the “urban”), namely, religion in the city as opposed to the countryside, but a perspective on religious practices, ideas, agents and institutions in their interaction and reciprocal formation with practices, ideas, materialities, agents and institutions of urbanity⁵⁰. Again, it is a focus on religion in the making, a focus on divergent and even contradictory two-sided processes across different historical periods and geographical spaces, in which religion shapes urban space and urbanity shapes religion, an entanglement of religious change and urbanisation, in which the religious is an (active) agent, preparing and pushing forward processes of urbanisation (as defined by urbanity), as well as a (passive) patient, reacting and adapting to urban conditions and thus becoming part and parcel of urbanity.

As a tool of historical research, “urban religion” does not forward the claim that religious practices were the prime factor in all or most urbanisation processes. Religion was, however, an important factor from early on. As such, it was a factor in enabling, if not out-

48. See S. Rau and J. Rüpke, “Religion und Urbanität: Wechselseitige Formierungen”, *Historische Zeitschrift*, 310, 2020, 654-680.

49. For the differentiation see Y.-F. Tuan, *Space and Place: The Perspective of Experience*, Minneapolis, Minn., 1977; see also H. Berking, “Contested Places and the Politics of Space”, in H. Berking *et alii* (eds.), *Negotiating Urban Conflicts: Interaction, Space and Control*, Bielefeld, 2006, 29-39. For Rome, see C.R. Galvao-Sobrinho, “Claiming Places: Sacred Dedications and Public Space in Rome in the Principate”, in J. Bodel and M. Kajava (eds.), *Dedicatio sacre nel mondo greco-romano: Religious Dedications in the Greco-Roman World*, Acta Instituti Romani Finlandia 35, Rome, 2008, 127-159; H.O. Maier, “From Material Place to Imagined Space: Emergent Christian Community as Thirdspace in the Shepherd of Hermas”, in M.R.C. Grundeken and J. Verheyden (eds.), *Early Christian Communities between Ideal and Reality*, Tübingen, 2015, 143-160; J. Rüpke, “Crafting Complex Place: Religion, Antiquarianism, and Urban Development in Late Republican Rome”, *Historia Religionum*, 9, 2017, 109-117.

50. Cf. S. Lanz, “Assembling Global Prayers in the City: An Attempt to Repopulate Urban Theory with Religion”, in J. Becker *et alii* (eds.), *Global Prayers: Contemporary Manifestations of the Religious in the City*, MetroZones 13, Zürich, 2014, 16-47, here 25, and his definition of urban religion as “a specific element of urbanisation and urban everyday life (...) intertwined with (...) urban lifestyles and imaginaries, infrastructure and materialities, cultures, politics and economies, forms of living and working, community formation, festivals and celebrations” and “a continual process in which the urban and the religious reciprocally interact, mutually interlace, producing, transforming and defining each other”.

rightly co-creating diversity and heterarchy in urban settlements⁵¹. Living in the city *and* as an urbanite includes the possibility to remain different from many other inhabitants of the same city and to create unity with selected others. In the history of urban settlements such religious practices might shape the urban topography, architecture and even the atmosphere and the “branding” of such a settlement in terms of memories and “heritage”⁵². Religious practices and ideas catered for urban aspiration and place-making as much as for ruling and administration. People employed them as a cultural technique with very particular spatial properties, permanently referencing a spatial Beyond (of divine powers and imagined places) within an urban settlement and its urban networks. As an object of historiography, it is of primary importance to understand the interaction of different spaces – city and non-city, province and empire, empire and the world or cosmos – in and for localities and agents.

5. Conclusion

How can agency, the practices and materialities of “lived religion”, the complexities of overlapping spaces, and their changes be captured? How can a historiography be construed that needs to weave together individual sense or “meaning” and the aggregate social effects, present experience and long-term change, momentaneous change in every act of appropriation and the *longue durée* of texts, architecture or power constellations, all of which have been invoked as important for a history of religion before? Quotations from strategic *alter-* and *ego-*documents with images and lists? No doubt, *corpora* and prosopographies, maps and physical data are fundamental. It is the seeming autopsy of images and the reductionism of models that convince best, as already ancient rhetoric has taught. Yet, they all tend to simply imply or actively hide their methodological options, which I suggested to reflect and bring into the open here. Therefore, it is not some theory taken from sociology or philosophy that is advocated in the end. Rather, I suggest to not shun from narrative as a strategy of meaning-making for intended audiences. History is about change, and past change is most actively sought as a tool for the future. It is here that the empirical, normative and narrative evidence of narrations work together⁵³. In other words, narratives first

51. For the concept of a diversity of conflicting or at least changing systems of ranking power or prestige see A.E. Rautman, “Hierarchy and Heterarchy in the American Southwest: A Comment on Mcguire and Saitta”, *American Antiquity*, 63.2, 1998, 325-333, here 327 with the definition of Crumley: “heterarchies are systems in which the component elements have (1) ‘the potential of being unranked (...)’ and/or (2) ... of being ‘ranked in a number of ways, depending on systemic requirements’”.

52. E.g. C. Sulzbach, “From Urban nightmares to Dream Cities: Revealing the Apocalyptic Cityscape”, in C.M. Maier and G.T. Princeloo (eds.), *Constructions of Space V: Place, Space and Identity in the Ancient Mediterranean World*, LHBOTS 576, New York, 2013, 226-243.

53. Cf. J. Rösen and I. Rösen (eds.), *Historisches Lernen. Grundlage und Paradigmen*, Forum historisches Lernen, Schwalbach/Ts., 2008; J. Rösen and I. Rösen, *Historik. Theorie der Geschichtswissenschaft*, Köln, 2013.

of all – if not otherwise explicitly stated – suggest that they present facts, unquestionable facts that need not be argued for, as they are simply part of the flow of the narrative. They also establish norms. The way people act have consequences, maybe even explicitly evaluated by other characters or the narrative voice. Thus, what is good or bad becomes evident. And finally, the very flow of the narrative, its framing and sequencing of highly selective data plausibilise and hide this very selectivity. For religion in the making that seems most adequate. As it did for the ancients, with whom I started.

THE RELIGIONS OF ANCIENT NORTH AFRICA
IN CLASSICAL LITERATURE

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

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

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

Abstract

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

Keywords

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

Résumé

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

Mots-clés

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LES RELIGIONS LOCALES EN AFRIQUE DU NORD
ROMAINE À LA VEILLE DU MOYEN ÂGE

Local Religions in Roman North Africa on the Eve of the Middle Ages

Chiara Ombretta Tommasi

Università di Pisa

chiara.tommasi@unipi.it – <https://orcid.org/0000-0003-0298-8297>

Fecha recepción 24/12/2020 | Fecha aceptación 28/07/2021

Abstract

This paper considers how late antique Latin authors (mainly Augustine and Corippus) dealt with ancestral rites and practices of probable autochthonous (i. e. Berber) origin and provided an ideological resemantisation. Although motivated by anti-pagan pleas and also allowing for some exaggeration, they nevertheless provide reliable information, which can be compared against epigraphic evidence, and offer further contributions that enrich the knowl-

Résumé

L'article discute le traitement et la resémantisation idéologique d'une série de pratiques et rites qu'on peut faire remonter aux traditions locales (i.e. berbères) dans l'Afrique du Nord pendant l'antiquité tardive. Bien qu'animés par une indisputable tendance antipaienne, les sources prises en considération (surtout Augustin et Corippe) nous offrent des informations dignes de foi, qu'on peut mettre en relation avec les témoignages épigraphiques.

edge of the North African local pantheon, otherwise largely documented by epigraphical evidence. It might therefore be surmised that, notwithstanding the deep Christianisation of the region, at the end of the Roman Empire, North Africa still witnessed the survival of residual and isolated pagan fringes.

Keywords

Augustine, Berber religion, Corippus, *Dii Mauri*

On peut donc conclure que, à côté d'une ample et capillaire diffusion du christianisme, la région africaine à la fin de l'époque antique conservait des survivances, encore qu'isolées et sporadiques, de l'ancienne religion.

Mots-clés

Augustin, Corippe, *Dii Mauri*, religion berbère

1. The Persistence of Paganism and its Local Connections

Indigenous traditions and local elements that have always characterised religion in North Africa, bearing witness to a particularism dating back to prehistory¹, survived during the following ages, notwithstanding the multiple influences that contributed to shaping a distinctive *facies* of the region. All this resulted in a sort of continuity, yet accompanied by changes, transformations, and developments. The massive and profound “Romanisation” could not entirely supersede the previous divinities of Phoenician and Punic ascendance, such as Baal and Tanit, which, in turn, were partly rooted in a local background, sometimes not devoid of Egyptian influences².

Likewise, the aforementioned religious particularism persisted for a long time after Christianisation, and even during the Islamic Age: various references to pagan practices are to be found in Tertullian³, Arnobius, and Augustine, whose (not only linguistic, but socio-

1. In addition to the specific chapters in the present work, see the comprehensive studies by G. Camps, *Aux origines de la Berbérie. Monuments et rites funéraires protohistoriques*, Paris, 1961; M. Le Glay, *Saturne africain*, 1-3, Paris, 1961-1966; F. Decret and M. Fantar, *L'Afrique du Nord dans l'Antiquité*, Paris, 1981; A. Cadotte, *La romanisation des dieux. L'interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*, Leiden, 2007. Besides Herod., IV 188, during the imperial period, Apul., *Apol.* 56; *Flor.* I 3-5; Arnob., I 39; August., *Ep.* 47 bear witness to litholatry or astrolatry; they also mention the practice of anointing a sacred stone and of suspending pieces of fabric on sacred trees – a custom that has some parallels in modern folklore. Cf. O. de Cazanove, “Suspension d'ex-voto dans les bois sacrés”, in O. de Cazanove and J. Scheid (eds.), *Les bois sacrés. Actes du colloque international organisé par le Centre Jean-Bérard et l'Ecole pratique des hautes études (Naples, 23-25 novembre 1989)*, Naples, 1993, 111-126. *CIL* VIII 5673 has been interpreted as a consecration to Ieru (or, according to other, less reliable, readings, Ifru), the moon god; Lilleus, mentioned in *CIL* VIII 4673 (a dedication from Madauros by a *sacerdos Caelestis* dating to the age of Severus Alexander) has been linked to a root meaning “brilliance” or, alternatively, “water”: therefore, he might be interpreted as a god of springs and related to Caelestis in her quality of “promiser of rains” (*pluviarum pollicitatrix*: Tert., *Apol.* XXIII): cf. G. Camps, “Qui sont les *dii Mauri*”, *Antiquités Africaines*, 26, 1990, 131-153; A. Cadotte, *La romanisation...*, *op. cit.*, n. 1, 104.

2. On the Libyan and Phoenician-Punic religion see M. MacCarty and D'Andrea in this volume, 127-148 and 149-175. On “Romanisation” see A. Gardner, 309-320.

3. The author is well aware of the debate concerning the use of terms such as “pagan”/“paganism”, yet thinks that when used in scholarly prose it is devoid of any negative or derogatory connotation, and therefore in the following pages it will be used in a neutral sense, endorsing the considerations put for-

cultural as well) *Africitas* has recently been stressed⁴. Furthermore, a certain distinctive African flavour might also be found in some tendencies that characterise early Christianity in the region, such as the insistence on martyrdom; even the virulence of the Donatist schism, intertwined as it was with political and autonomist instances, has been read under these lenses, and the rich array of Donatist hagiographies deserve particular attention⁵. Similarly, the events that involved the African Church during the Vandal and the Byzantine period, which came after the influential and mighty legacy of Augustine, reaffirmed, once again, its vital and unbroken theological tradition of the autonomy and defence of orthodoxy, both under the Vandal domination⁶, and, later, during the Three Chapters affair and the even harsher

ward by A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford, 2011, and enriched by R. Lizzi Testa, “When the Romans became Pagans”, in R. Lizzi Testa (ed.), *The Strange Death of Pagan Rome. Reflexions on a Historiographical Controversy*, Turnhout, 2013, 31-51; C.P. Jones, *Between Pagan and Christian*, Cambridge, MA and London, 2014.

4. K. Pollmann, *St. Augustine the Algerian*, Göttingen, 2003; D.E. Wilhite, *Tertullian the African. An Anthropological Reading of Tertullian's Context and Identities*, Berlin, 2007; D.E. Wilhite, “Augustine in Black and African theology”, in K. Pollmann and W. Otten (eds.), *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, Oxford, 2013, 126-134; J. Lagouanère and S. Fialon (eds.), *Tertullianus Afer. Tertullien et la littérature chrétienne d'Afrique*, Turnhout, 2015. In the same line see B.T. Lee, E. Finkelppearl and L. Graverini (eds.), *Apuleius and Africa*, New York and London, 2014. All these studies have the merit of approaching a new scholarly perspective, without, however, resulting entirely persuasive (see, for example, the sound critical remarks about the latter volume put forward by V. Hunink in BMCR.2015.04.04).

5. N.A. Stillmann, *Berber Religion*, in L. Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*, Detroit, 2004 (2nd ed.), 833-836. On Donatism and the related movement of the circumcellions, after the classic book by W.H.C. Frend, *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford, 1971, who first argued for a strong autonomist instance in the controversy, see now the (even more controversial) inquiry by B.D. Shaw, *Sacred Violence. African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, Cambridge, 2011 (for some critical discussions see the monographic section of *Journal of Early Christian Studies*, 21, 2013, and R. Lizzi Testa, “Il seme della divisione nella chiesa d'Africa: il movimento donatista”, in C. Alzati [ed.], *Africa/Ifriqiya. Il Maghreb nella storia religiosa di Cristianesimo e Islam*, Gazzada [VA], 2016, 153-178). Shaw himself put forward some interesting considerations on African Christianity in his insightful chapter “Cult and Belief in Punic and Roman Africa”, in M. R. Salzman and W. Adler (eds.), *The Cambridge History of Religions in the Ancient World*, vol. 2, Cambridge, 2013, 235-263. The recent volume by S.L. Lander, *Ritual Sites and Religious Rivalries in Late Roman North Africa*, New York, 2017 approaches the question from a perspective that correlates both literary sources and archaeological evidence, providing useful discussions about sacred spaces and topography. See already A. Leone, “Christianity and Paganism, IV: North Africa”, in A. Casiday and F.W. Norris (eds.), *The Cambridge History of Christianity, II. Constantine to c. 600*, Cambridge, 2007, 231-247. S. Fialon, *Mens immobilis. Recherches sur le corpus latin des actes et des passions d'Afrique romaine (IIe-VIe siècles)*, Paris, 2019, investigates the entire corpus of African martyrial literature, emphasising the local element.

6. On the different phases of the Arian-Catholic polemic, which was harsher at the beginning and particularly in regions such as Proconsularis and Byzacena, see Y. Modéran, “Une guerre de religion: les deux Eglises d'Afrique à l'époque vandale”, *Antiquité Tardive*, 11, 2003, 21-44. See also A. Merrills in this volume, 359-379.

Monothelite controversy⁷. Autonomist tendencies and idiosyncratic local roots were not smoothed out, as is demonstrated not only by the rich array of documents concerning local saints but also by the testimonies of Gregory the Great on the alleged survival of Donatism⁸.

Leaving aside Christianity, which alone would require a specific treatment, when coming to the last centuries of the Roman Empire, late antique and early medieval sources dealing with North African religion follow the traditional ethnographic line attested to in classical authors, but they also provide important evidence of local cults. As a matter of fact, late antique writers and inscriptions represent an invaluable source for reconstructing the “pantheon” of the *dii Mauri*⁹, that is the peculiar divinities worshipped by Berber native people, who were fragmented in different tribes and settled as autonomous kingdoms in the mountain or desert regions on the limes, or outside it, and, especially from the 3rd cent. onwards, were often responsible for launching raids against the Roman garrisons¹⁰. Since these indigenous gods were mainly venerated in non-Romanised areas, the persistence of their worship in imperial times has sometimes been read as an element of resistance to Roman domination¹¹, although this interpretation runs the risk of overlooking that in many

7. C.O. Tommasi, “Between Dissent and Praise, between Sacred and Secular: Corippus against the African background of the Three Chapters Controversy”, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 53, 2017, 201-230.

8. R.A. Markus, “The Problem of ‘Donatism’ in the Sixth Century”, in *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell’antichità cristiana in collaborazione con l’École Française de Rome (Roma, 9-12 maggio 1990)*, Rome, 1991, 159-166; Y. Duval, “Gregoire et l’église d’Afrique. Les ‘hommes du pape’”, *ibidem*, 129-158.

9. This name, which is already epigraphically attested, has been introduced in modern scholarship by G. Camps, “L’inscription de Beja et le problème des *Dii Mauri*”, *Revue Africaine* 98, 1954, 233-260; see also his subsequent studies “Qui sont les *Dii Mauri*”, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 20-21, 1984-1985, 157-158; G. Camps, “Qui sont...”, *op. cit.*, n. 1; G. Camps, “Dieux africains et *Dii Mauri*”, *Encyclopedie Berbère*, 15, 1995; see also M. Bénabou, *La résistance africaine à la romanisation*, Paris, 1976, 261-262; E. Fentress, “*Dii Mauri* and *Dii Patrii*”, *Latomus*, 37, 1978, 507-516. Its wide meaning includes both universal divinities and specific gods who patronise precise areas or cities (*dii patrii*). Further information will be provided *infra*, 60-61.

10. Y. Modéran, *Les Maures et l’Afrique romaine*, Paris, 2002 provides a painstaking reconstruction of these complex events. On the various denominations of these groups, among which Mazax (i.e. the Latin rendering of the emic term Imazighen) see G. Camps, “Massinissa ou les débuts de l’histoire”, *Libyca*, 8, 1960, 1-320 (23).

11. According to the well-known thesis formulated by M. Bénabou, *La résistance...*, *op. cit.*, n. 9 (which was criticised mainly by P.A. Février, “Religion et domination dans l’Afrique romaine”, *Dialogues d’Histoire Ancienne*, 2, 1976, 305-336; P.A. Février, “Quelques remarques sur troubles et résistances dans le Maghreb romain”, *Cahiers de Tunisie*, 29, 1981, 23-40). For a recent reassessment of the question see J. Conant, *Staying Roman. Conquest and Identity in Africa and the Mediterranean*, 439-700, Cambridge and New York, 2012. See also D. Whittaker, “Ethnic Discourses on the Frontiers of Roman Africa”, in T. Derks and N. Roymans (eds.), *Ethnic Constructs in Antiquity. The Role of Power and Tradition*, Amsterdam, 2009, 189-206.

cases there is evidence of dedications to these gods on the part of Roman citizens, mostly from the military and bureaucracy¹².

Yet, it is possible to infer that a local pagan tradition was still being practised, among both Moors and Roman Africans as well¹³. We must distinguish, however, between traditional pagan practices, common to the various regions of the empire, including “mystery religions”¹⁴, and specifically African practices. Whereas the former pertain to cities or urban contexts, the latter are documented in rural areas. Augustine, for example, offers various references to rites and practices that might suggest an ancestral origin, and mentions the existence of strong pagan communities in towns and cities. His sermon 26 Dolbeau is explicitly directed against the worship of traditional gods and was addressed on the Kalends of January, in order to prevent people from attending a pagan festival that was still celebrated in various parts of the empire and attracted many people¹⁵. Moreover, the bishop of Hippo blames some

12. This case is comparable to other local divinities who were worshipped by soldiers as well: M. Facella, “Note on *CIL* III 1338 (*IDR* III/3, 139)”, *Studi Classici e Orientali*, 65, 2019, 341-359, with further bibliography. See also *infra*, 64, n. 42.

13. S. Conti, “Scambi culturali e persistenze: il paganesimo nell’Africa Proconsolare cristiana”, in A. Aker-raz, P. Ruggeri, A. Siraj and C. Vismara (eds.), *L’Africa romana. Mobilità delle persone e dei popoli, dinamiche migratorie, emigrazioni ed immigrazioni nelle province occidentali dell’Impero romano. Atti del XVI convegno di studio (Rabat, 15-19 dicembre 2004)*, Rome, 2006, 883-897, notes that the African proconsuls came from pagan ranks up to the beginning of the 5th cent. See also D. Riggs, “The Continuity of Paganism between the Cities and Countryside of Late Roman Africa”, in T.S. Burns and J.W. Eadie (eds.), *Urban Centers and Rural Contexts in Late Antiquity*, East Lansing, 2001, 285-300; D. Riggs, “Christianizing the Rural Communities of Late Roman Africa. A Process of Coercion or Persuasion?”, in H.A. Drake (ed.), *Violence in Late Antiquity. Perceptions and Practices*, Aldershot, 2006, 297-308.

14. An interesting example is that of the sarcophagus of Aelia Arisuth found near *Oea* (Tripolis) and dated between the 3rd and the 4th cent. (*CIL* VIII 22688 = *CIMRM* 113-115): see M. De Marre, “Aelia Arisuth. Mithraic Matron or Popular Patron”, in W. Henderson and E. Effrosyni Zacharopoulou (eds.), *Greece, Rome, Byzantium and Africa. Studies Presented to Benjamin Hendrickx on his Seventy-Fifth Birthday*, Athens, 2016, 215-239, who challenges the current Mithraic interpretation and suggests instead a reference to Attis and the Magna Mater.

15. See F. Dolbeau (ed.), *Augustin d’Hippone, Vingt-six sermons au peuple d’Afrique, retrouvés à Mayence, édités et commentés*, Paris, 1996, and the commentaries in G. Madec (ed.), *Augustin prédicateur. Actes du colloque international de Chantilly, septembre 1996, sur les sermons inédits découverts par François Dolbeau*, Paris, 1998. C. Tornau, “Die Heiden des Augustinus: das Porträt des paganen Gebildeten in *De civitate dei* und in den *Saturnalien* des Macrobius”, in T. Fuhrer (ed.), *Die christlich-philosophischen Diskurse der Spätantike: Texte, Personen und Institutionen*, Stuttgart, 2008, 229-325 provides an insightful analysis, which, however, touches on philosophical paganism rather than the survival of ancestral cultic practices. The same applies to the recent contribution by M.R. Salzman, “Christian Sermons against Pagans. The Evidence from Augustine’s Sermons on the New Year and on the Sack of Rome in 410”, in M. Maas (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Attila*, Cambridge, 2014, 344-357. É. Rebillard, “Late Antique Limits of Christianity. North Africa in the Age of Augustine”, in É. Rebillard and J. Rüpke (eds.), *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*, Washington, 2015, 293-317 also discusses Sermon 26, but also takes into account other texts, among which Sermon 62 and some letters.

practices that, notwithstanding their pagan origin, had been adopted by Christians as well and, in some respects were tolerated by his predecessors. Among these, consuming meals with pagans (a long debated question, since the very beginnings of Christianity), and, much more, holding banquets and celebrations on tombs on the anniversary of the death, as was customary in the *Parentalia*¹⁶. Conversely, the ritual of the *caterva* (*De Doctrina Christiana* IV 53), a sort of stone battle fought by two different factions and similar to other ball-games attested to in numerous folklore traditions, is to be read as an original African custom: Augustine states that he put an end to this barbarous practice, which used to cause death and injury, while visiting the city of Caesarea in Mauretania¹⁷. Moreover, in some letters or sermons, Augustine recalls the cult of the local *genius*¹⁸, that of Saturn or of the patroness of Carthage, *Dea Caelestis*, who is also mentioned some decades later in the *Liber de promissionibus et praedictionibus Dei* (III 38, 44), attributed to Quodvultdeus: in which it is recorded that there a group of pagans rioted against the destruction of the temple of Caelestis and the decision to build a church on its ruins¹⁹.

Even more significantly, in the famous epistle exchange with the rhetorician (probably his former master) Maximus of Madauros concerning the worship of a unique God and the alleged veneration of the martyrs²⁰, Augustine ironically mentions a god Abadir and (probably) a priestly collegium named Eucaddires: the first name, also attested to in *CIL VIII 21481*, has the sense of “powerful father”, and might therefore suggest an epiclerus of Saturn, as is

16. Although forbidden in most parts of the empire, this custom was still practised in North Africa: a council in 397 was held to prohibit it, and, according to some passages in Augustine, while it had been eradicated among Catholics, it survived only among Donatists: A. Leone, “Christianity and Paganism...”, *op. cit.*, n. 5, 232, with reference to V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne. Le témoignage de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris, 1980.

17. G.A. Cecconi, “Come finisce un rituale pagano: la *Caterva* di Cesarea di Mauretania”, in E. Lo Cascio and G. Merola (eds.), *Forme di aggregazione nel mondo romano*, Bari, 2007, 345-361; G.A. Cecconi, “La *caterva* di Cesarea di Mauretania (altre riflessioni)”, in C. Freu, S. Janniard and A. Ripoll (eds.), *Libera curiositas. Mélanges d'histoire romaine et antiquité tardive offerts à J.-M. Carrié*, Turnhout, 2016, 399-405.

18. Aug., *Serm.* 62, 6. In earlier epochs, dedications to the *genius* are quite common, as shown by A. Cadotte, *La romanisation...*, *op. cit.*, n. 1, *index*, s.v.

19. Saturn and Caelestis are recorded in Aug., *En. in Ps.* 98, 2-3. See also *Civ.* 2, 4 and 26; *Ep.* 91; *De Haeres.* 46, 9. The problematic *Caelicolae* mentioned in *Ep.* 44, 13 are probably to be understood as worshippers of a henotheistic uranian god, like Theos Hypsistos: B.D. Shaw, *Sacred Violence...*, *op. cit.*, n. 5, 277. The event recorded by Quodvultdeus is to be placed immediately after the anti-pagan laws promulgated by Theodosius and their application in Africa in 399. That some Carthaginians were still devotees of the goddess is attested to by Salvian, *Gub.* VIII 2, 9-12 as well. On the figure and role of Caelestis see M.G. Lancellotti, *Dea Caelestis: studi e materiali per la storia di una divinità dell'Africa romana*, Pisa and Rome, 2010.

20. Aug., *Epist.* 16 and 17. J.H. Baxter, “The Martyrs of Madaura, AD 180”, *Journal of Theological Studies*, 26, 1924, 21-37, had the merit of identifying such martyrs, who bear Punic names (Miggo or Miggin, Saname, Namphamo, and Lucitas) as circumcellions; this would also explain Augustine’s rather dismissive attitude towards their alleged “martyrdom”. The same hypothesis is endorsed by B.D. Shaw, *Sacred Violence...*, *op. cit.*, n. 5, 236.

Baliddir (*CIL* VIII 5279; 19121; 19122), whose name is composed of a Berber root *edder*, *-idir* (“to live”) and the name Baal, probably pointing to Saturn Frugifer²¹. Another god, named Aulisua (attested to in inscriptions from Mauretania Caesariensis and Tingitana), is linked to the root *AWL*, which means “to protect, to watch over”, and is probably a deity of fertility or a sort of African Hercules²². More interesting is the record of Draco, the snake god, mentioned in *CIL* VIII 9326; 15247; 15378; 17722, *IA* II 736, who is also to be recognized in the golden idol thrown into the sea by Salsa in the homonymous passion²³.

In addition to these names, and to the collective, indefinite, dedications²⁴ to the *dii Mauri* or to a *numen Maurorum*, other fifty names are also variously attested in late antique inscriptions, the most famous of which is a 3rd cent. CE relief from Vaga (Beja). This stela depicts seven divine figures with their names and some attributes, which have been used to infer their probable functions. The horse riders Maurtam and Iunam, on the two extremes, are perhaps to be compared to the Dioscuri; the coiling snake that accompanies Macurgum suggests a very close analogy with Eshmun/Aesculapius²⁵ and his name has been related to

21. On Baaladdir see A. Cadotte, *La romanisation...*, *op. cit.*, n. 1, 113-129, who postulates his being equated with an agrarian god, probably Silvanus. Quite interestingly the same scholar, “Frugifer en Afrique du Nord: épithète divine ou dieu à part entière”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 143, 2003, 187-200, suggests that Frugifer might be an original Berber god that had later assumed this Latin name and had been assimilated with other gods, mostly Saturn or Pluto. This hypothesis might shed light on a much debated and textually vexed passage in Arnobius (VI 10), which mentions a god called Frugiferius, whose name recalls the epithet traditionally given to Saturn, *Frugifer*, but whose iconography (lion headed and biting an apple, or clenching his jaw, according to the different emendations of the manuscript tradition) shares some features with the Mithraic leontocephaline god: see A. Blomart, “Frugifer: une divinité mithriaque léontocéphale décrite par Arnobe”, *Revue de l’Histoire des Religions*, 210, 1993, 5-25; M.G. Lancellotti, “La statuette leontocefala di Tharros. Contributo allo studio delle rappresentazioni del Kosmokrator mitriaco e gnostico”, *Rivista di Studi Fenici*, 30, 2002, 19-39.

22. *CIL* VIII 9906; 9907; 21704; M. Lenoir, “Inscriptions nouvelles de Volubilis”, *Bulletin Archéologique Marocaine*, 16, 1985-1986, 191-233 (nn. 1 and 2). See also Lenoir’s analysis in “Aulisua, dieu maure de la fécondité”, in A. Mastino (ed.), *L’Africa romana. Atti del III Convegno di studio (Sassari, 13-15 dicembre 1985)*, Sassari, 1986, 295-302; V. Brouquier Reddé, “De Saturne à Aulisua”, in *L’Afrique, la Gaule, la religion à l’époque romaine. Mélanges à la mémoire de M. Leglay*, Bruxelles, 1994, 154-164.

23. S. Fialon and J. Meyers (eds.), *La Passio sanctae Salsae (BHL 7467). Recherches sur une passion tardive d’Afrique du Nord avec une nouvelle édition critique de A. M. Piredda et une traduction annotée du GRAA*, Bordeaux, 2015.

24. A. Cadotte, “*Pantheus et Dii deaeque omnes*: les formules de synthèses divines en Afrique du Nord”, *Antiquités Africaines*, 38-39, 2002, 55-72. In this regard, mention should be made of the strange and unattested to *dii Ingirozoglezim* (*CIL* VIII 20627), who are invoked together with Jupiter, Juba and the local *genius*: cf. H. Pavis d’Escurac, “*Nundinae* et vie rurale dans l’Afrique du Nord romaine”, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 17b, 1981, 251-260. On the *nundinae* as typically linked to pagan practices, see L. Dossey, *Peasant and Empire in Christian North Africa*, Berkeley and Los Angeles, 2010, 177.

25. E. Lipinski, “Apollon / Eshmun en Afrique proconsulaire”, in *L’Afrique, la Gaule, la religion à l’époque romaine. Mélanges à la mémoire de M. Leglay*, Bruxelles, 1994, 19-26; N. Benseddik, “Esculape et Hygie. Les

terms like *IMQQOR*, *AMQRAN*, “the greatest”; conversely, *Viham* might be a fertility or prophylactic goddess, as the forceps indicate; finally, there are *Varsissima*, a goddess whose name probably means “anonymous” (*WAR ISM*), and is probably to be linked with the *Varsutina*, mentioned by Tertullian and compared to *Atargatis* and *Caelestis* (*Nat.* II 8); *Bonchor*, who occupies the central position, and who has been either traced back to a Punic name *Bodmelqart*, “servant of *Melqart*”, or to the *Bocchores* mentioned by *Arnobius* (see *infra*, 64); the otherwise unknown *Matilam*, represented in the act of presiding over a ram sacrifice. It is also possible that groups of deities could vary according to local customs: for example, a relief from *Henchir Ramdan* (*CIL VIII 14444*) shows three gods, namely, *Fudina*, *Vacurtum* (according to *Gabriel Camps*, to be corrected to *Macurtum*) and *Varsis*: the two goddesses *Fudina* and *Varsis* can be compared to *Viham* and *Varsissima* attested at *Vaga*. Likewise, the five *dii Magifae*, near *Theveste* (*CIL VIII 16749*; *ILAlg 2977*), *Iesdan*, *Masiden*, *Masiddice*, *Suggan*, *Thillilua*, to whom an aedicule was dedicated by a certain *Q. T. Politicus*, suggest a local “pantheon”: *Suggan* is probably a “black” god, while *Thillilua* has been paralleled to *Illuelo*, a god of sunlight²⁶. Finally, other appellations demonstrate the large diffusion of theophoric names, or derive from toponyms and may be linked to them, suggesting that these gods protected a particular place: such is the case of *Auzius* (*CIL VIII 9014*); *Haos* (*CIL VIII 16750*). An eponymous patriotic goddess *Africa* is also variously documented²⁷.

2. Flavius Cresconius Corippus (ca. 500-568 CE)

After these introductory considerations about the persistence of paganism and its local connections, the second part of this paper will mainly deal with a less known writer, who, nevertheless, constitutes a significant testimony to this attitude, namely *Flavius Cresconius Corippus*, the most important representative of Latin poetry in North Africa during the Byzantine Age, who takes his place at the end of a noteworthy literary line, after which there was no more secular poetry in Africa or, at least, none has survived²⁸. Later Medieval sources, in Greek or Latin, no longer seem interested in dealing with the survivals of pa-

cultes guérisseurs en Afrique”, *Pallas*, 68, 2005, 271-288, who also has some references to *Aulisua*.

26. In this summary we have mainly followed the interpretation by *G. Camps*, “Qui sont...”, *op. cit.*, n. 1 and by *K. Jongeling*, *North African Names from Latin Sources*, Leiden, 1994.

27. *C. Hamdoun*, “La *dea Africa* et le culte impérial”, in *Lieux de cultes: aires votives, temples, églises, mosquées. IXe Colloque international sur l’histoire et l’archéologie de l’Afrique du Nord antique et médiévale (Tripoli, 19-25 février 2005)*, Paris, 2008, 151-161, and previously *M. Le Glay*, “La déesse *Africa* à *Timgad*”, in *Hommages à J. Bayet*, Bruxelles, 1964, 374-382; *M. Le Glay*, “Encore la *Dea Africa*”, in *R. Chevallier* (ed.), *Mélanges d’archéologie et d’histoire offerts à André Piganiol*, Paris, 1966, 1233-1239.

28. On *Corippus*’ recent scholarly revival see *B. Goldlust* (ed.), *Corippe, un poète entre deux mondes*, Lyon, 2015, with further references. A comprehensive survey of the historical events between the 5th and the 7th cent. is provided by the collective volume edited by *J.P. Conant* and *S. Stevens* (eds.), *North Africa under Byzantium and Early Islam*, Washington DC, 2016.

ganism in Africa, in all likelihood almost extinguished; these writers were instead rather concerned with more contemporary issues, such as the theological controversies or the emergence of Islam. An interesting case is provided by an anonymous dialogue entitled *Doctrina Jacobi nuper baptizati*, set in Carthage under Heraclius' reign, which considers the relationships between Christians and converted Jews²⁹. Consequently, these sources will not be discussed in the following pages.

Probably a grammarian or a schoolmaster operating in Carthage, Corippus penned two hexametric poems, the *Iohannis* (a celebration of John Troglite, the Byzantine general, who fought the rebellious Berber tribes in Africa ten years after the defeat of the Vandals in 533-534 CE), and the *Laus Iustini Augusti Minoris* (a panegyric for the Emperor Justin II), the first of which was probably commissioned by the Byzantine generals and delivered in Carthage, in the very years after John's victory in 546-548. It is also fair to assume that Corippus had access to information from inside sources in the Byzantine command and even drew some narrative details from the triumphal pomp itself³⁰, although it is nothing more than a mere surmise that the delivering of the *Iohannis* granted Corippus success and glory. To a greater extent, the Byzantine reconquest of Africa, in the wake of a century of Vandal oppression, was regarded as a blessing, attained thanks to divine providence, as Justinian himself states in two texts dated to 535 that depict the regaining of Africa as the result of a crusade: the famous – and rhetorically elaborate – Novella 37 as well as *Cod. Iust.* I 27. On a more practical level, these events were accompanied by a construction programme that was meant to bring back to their pristine splendour many buildings, mainly churches or monasteries, in order to emphasise orthodoxy, as is documented in Procopius' celebrative text *De aedificiis*³¹.

Though deeply permeated by a strong Christian ideology, it is difficult to count Corippus' poetry among "patristic" literature. Religion, however, unquestionably plays a main role, and the entire framework of his first poem, where the African ambience is palpable, is always inspired by a radical dualism between good and evil that does not admit shades or exceptions: the final victory of the Byzantines is intended to be the triumph of Christianity over the fallacy of pagan gods and the Berber tribes revolting against the Byzantines are depicted as a demoniac collective, impersonal entity. The choice of similes derived from pagan imagery helps to reinforce this powerful ideology and constitutes a significant part of Corippus' poetical message, and to consider him a proto-medieval author.

29. Av. Cameron, "The Byzantine Reconquest of North Africa and the Impact of Greek Culture", *Graeco-Arabica*, 5, 1993, 153-165; G. Dagron and V. Déroche, "Juifs et chrétiens dans l'Orient du VIIe siècle", *Travaux et Mémoires*, 11, 1991, 17-273.

30. A. Merrills, "Corippus' Triumphal Ethnography. Another look at Iohannis II 28-161", *Libyan Studies*, 50, 2019, 153-163.

31. G. Downey, "Justinian as Builder", *The Art Bulletin*, 32, 1950, 262-266; J. Elsner, "The Rhetoric of Buildings in the *De Aedificiis* of Procopius", in E. James (ed.), *Art and Text in Byzantium*, Cambridge, 2007, 33-57.

At the same time, as an African himself, the poet is actually well informed about the Berber tribes and is particularly clever in depicting their strange customs. Historians or anthropologists of North Africa have long since recognized the *Iohannis* as a primary and reliable source for Berber customs, warfare, and African topography.³² These details can be placed into an actual system of beliefs and practices, such as the worship of water springs³³, or of caves or mountains, places that are often intrinsically linked to the concept of their own *genius*³⁴. More significant is the custom of divinising some local kings, charismatic rulers or leaders after their death, a practice that in all likelihood should be linked to a familiar or dynastic social organisation and that has been paralleled to the marabout cults³⁵. Mentioned by Tertullian, Minucius Felix or Arnobius, this custom finds a distant and probably purely literary echo in Corippus as well (III 154)³⁶. Moreover, thanks to the *Iohannis* we can get further evidence of local pagan practices and indigenous gods of an otherwise composite and fragmented pantheon, which are attested to in contemporary and later sources as well, although in more general terms³⁷: variously addressed as inane gods, they are listed in book five (lines 33-39) and eight (lines 300-309), when the weird rites and bloody sacrifices performed by the Moors are contrastively compared to the Christian liturgy officiated by the Byzantines. Moreover, the choice of explicitly mentioning pagan divinities by name responds to the precise purpose of surprising or even shocking a Latin-speaking audience by inserting strange

32. Such a topic has already been discussed by C.O. Tommasi, “Persistenze pagane nell’Africa del VI secolo: la *Iohannis* corippea e la questione dei *dii mauri*”, in M. Marin and C. Moreschini (eds.), *Africa Cristiana. Storia, religione, letteratura*, Brescia, 2002, 269-301, whose conclusions are here summarised and updated.

33. Cf. F. Decret and M. Fantar, *L’Afrique...*, *op. cit.*, n. 1, 246. Some authors mention Ammon in connection with waters and as such he is sometimes portrayed in the act of urinating: cf. Nig. Fig., *Sphaer. Gr.* fr. 89 Swoboda; Hyg., *Astr.* II 20; *Fab.* 133; Ampel., II 1; Serv., *Ad Aen.* IV 196; Mart. Cap., II 157.

34. M. Bénabou, *La resistance...*, *op. cit.*, n. 9, 271 mentions for example a god Bacax (*CIL* VIII 5504-5520, 18828-18857), linked to a cave in Jebel Taya (Algeria).

35. Cf. E. Gellner, *Saints of the Atlas*, London, 1969.

36. Tert., *Apol.* XXIV 8; Min. Fel., XXIV 1; XXXI 9; Lact., *Inst.* I 15, 6. *CIL* VIII 8834 and 20627 provide evidence for a divinisation of rulers like Hiempsal and Iuba. On Berber kingdoms see J. Carcopino, “Un ‘empereur’ Maure inconnu, d’après une inscription latine récemment découverte dans l’Aurès”, *Revue des Études Anciennes*, 46, 1944, 94-120; G. Camps, “*Rex gentium Maurorum et Romanorum*. Recherches sur les royaumes de Maurétaine au VI^e et VII^e siècles”, *Antiquités Africaines*, 20, 1984, 183-218. This question is intertwined with the probable survival of the imperial cult even during the Vandal period: see A. Chastagnol and N. Duval, “Les survivances du culte impérial dans l’Afrique du Nord à l’époque vandale”, in *Mélanges d’Histoire Ancienne offerts à W. Seston*, Paris, 1974, 87-118; F.M. Clover, “Le culte des empereurs dans l’Afrique Vandale”, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 15-16, 1979-1980, 121-128. Although not directly concerned with the problem of a divine status of the Berber kings, interesting considerations are put forward by A. Merrills, “The Men Who Would Be King. Moorish Political Hierarchies and Imperial Policy in Byzantine Africa”, *Al-Masā*, 21, 2020, 1-16. More in general, it seems that the Berbers of antiquity had a well-developed funerary cult.

37. See Proc., *De Aedif.* VI 2, 21. The same practices are also documented by Medieval Islamic authors: see M. Benabbès and A. Mkacher in this volume, 69-85 and 87-106 respectively.

and unusual names, whose unarticulated sounds are semiferine. Together with Gurzil and Ammon, who had been the object of more detailed accounts in the previous books, Corippus also mentions Sinifer and Mastiman, providing at the same time the *interpretatio Romana* of their names – namely Mars and Iuppiter Taenarius (i. e. Dis or Pluto) respectively.

The (otherwise unattested to) mention of Mastiman is probably the most problematic, nor does the unlikely association with a god Motmanius from Lambaesis³⁸ provide any clue to explain the name, which might be the vocalisation of a Neo-Punic root *m's-*, probably to be linked either to an Egyptian form *ms* (*meist*, pl.), “child”, or to a Touareg word *mess*, meaning “master”; besides, the same root *Mas-* is attested in names such as Masierkar, Masavchan, Masinthan, or Masthalul³⁹. If we credit the “translation” provided by Corippus, this god could be equated to the African Pluto, who has a preeminent role in the pantheon and has somehow been considered as being the chthonian aspect of Saturn: when not a purely literary fiction, the custom of human sacrifices also seems to contribute to this identification⁴⁰. A recent suggestion put forward by Jacqueline Champeaux proposes to emend an otherwise *locus desperatus* in Arnobius (I 36) by correcting Mastimanes et Bocchores, instead of the transmitted nonsensical reading Tisianes et Bocchores, thus improving Salmasius’ correction Titanes et Bocchores, which was inspired by the custom of divinising dead Moorish kings⁴¹.

More light might be shed on Sinifere, for archaeological and epigraphic evidence confirm the veneration of a warrior god called Mars Canapphar, whose small shrine, so different from the traditional templar buildings and architecturally comparable to a *mithraeum*, was found and excavated in the 1970s in *Gholaia* (Bu Njem), on the *limes Tripolitanus*, about 300

38. See *CIL VIII 2650*: the two names have been compared by E. Lefebure, *La politique religieuse des Grecs en Libye*, Algiers, 1902, 311: according to V. Brouquier-Reddé, *Temples et cultes de la Tripolitaine*, Paris, 1992, 220, this identification has to be rejected. Conversely the Motmanius, who appears in the aforementioned inscription together with Mercurius, is probably the same name recorded in the form Metymannus (Plin., *N.H.* VII 61) or Methymnus (Val. Max., VIII 13), as the youngest of Massinissa’s sons (G. Camps, “Qui sont...”, *op. cit.*, n. 1, 143). A semitic root seems implied in the radical *Mot-*.

39. Robert Kerr (private communication); see also K. Jongeling, *North African Names from Latin Sources*, Leiden, 1994, s.v.; the final desinence *-an* is frequent in Libyan and Punic texts: see O. Masson, “Grecs et Libyens en Cyrenaïque d’après les témoignages de l’épigraphie”, *Antiquités Africaines*, 10, 1976, 49-62 (esp. 55). *Tim* might be related to *timminus* (ILAlg 2195).

40. Cf. E. Lipinski, *Dieux et déesses de l’univers phénicien et punique*, Leuven, 1986, 381-384. An interesting witness is the mention of Iuppiter Plutonium in chapter 27 of the Hermetic *Asclepius*, a text that has probably been written in an African milieu (although the attribution to Apuleius is to be discarded): J.-P. Mahé, *Hermès en Haute-Égypte, II*, Québec, 1982, 250-251 considers this reference as an allusion to the chthonian aspect of Saturn. The passage, which emphasises the aspect of Saturn as nourisher, also mentions another typical African deity, namely Ceres. See also A. Cadotte, *La romanisation...*, *op. cit.*, n. 1, 325-341, who, after a detailed analysis of the surviving evidence, endorses Lipinski’s suggestion, namely that Pluto is the “chthonian hypostasis” of Saturn.

41. J. Champeaux, *Arnobé: le combat Contre les paiens. Religion, mythologie et polemique au IIIe siècle ap. J.-C.*, Turnhout, 2018, 145. Bocchores is also to be paralleled with Bonchor, one of the gods that appear in the “pantheon” of Vaga (*supra*, 61).

kilometers from Lepcis Magna⁴². It seems likely that this was the Romanisation of a local god, also worshipped by Roman legionaries, as the dedicatory inscription of this temple, written by Titus Flavius Apronianus, allows us to infer⁴³.

Archaeology has offered further confirmation as far as another deity mentioned at greater length in the *Iohannis* is concerned, namely Gurzil, whose priest Ierna is also one of the chiefs of the Luwatas (II 109). The name Gurzil, as a matter of fact, can be related to the city of Ghirza⁴⁴; and probably also to the temple of Vanammon itself in Bu Njem, if the radical *van-* is to be understood as a patronymic, this corresponds with Corippus' statement that Gurzil is the son of Ammon and a heifer (II 112)⁴⁵.

Corippus does not provide any information on the cultic worship of Gurzil, yet the god is the object of a skilled Ringkomposition in book five (lines V 22-31 [70-79], and 541-569 [493-521]). In the initial lines, the poet describes how a bull, the supposed "avatar" of the god⁴⁶, hurls itself through the battlefield, as if were animated by magic arts, and disarranges the soldiers, until it is killed by a Roman knight, while in the final part, Ierna, after the defeat,

42. See R. Rebuffat, "Nouvelles Recherches dans le Sud de la Tripolitaine", *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1972, 319-339, who published the inscription DEO MARTI CAN-APPHARI AVGUSTO dedicated in 225 from the third legion based in Gholaia (*AE* 1979, 645); in a following article ("Bu Njem 1971", *Libya Antiqua*, 11-12, 1974-1975, 189-241: 217) the same French scholar suggested the plausibility of the equation between Canapphar and Sinifere, due to the switch between /k/ and /s/.

43. Similarly, the temple of Vanammon in the same city was erected thanks to Aurelius Varixen and the altar of Iuppiter Hammon was dedicated by Tullius Romulus.

44. John's campaign arrived as far as Ghirza: see D. Mattingly, "The Art of the Unexpected: Ghirza in the Libyan Pre-Desert", in S. Lancel (ed.), *Numismatique, langues, écritures et arts du livre, spécificité des arts figurés. Actes du VIIe Colloque International d'Histoire et Archéologie de l'Afrique du Nord (Nice 21-31 octobre 1996)*, Paris, 1999, 383-405, with references to the temple of Gurzil. Linguistic relations between Ghirza and Gurzil are outlined by F. Vattioni, "Le iscrizioni di Ghirza (Tripolitania)", *AION*, 53, 1993, 451-458, who also mentions Gurzensis (*CIL* VIII 68) and Gurza (*CIL* VI 32757; 36277). A further element of this connection is to be recognised in the name of Guarizila, the brother of the leader of the Frexes Antalas (Coripp., *Ioh.* IV 366 and Procop., *Bell.* IV 21, 17). A.F. Elmayer, "The Libyan God Gurzil in a Neo-Punic Inscription from Tripolitania", *Libyan Studies*, 13, 1982, pp. 49-50, proposes to read *IPT* 11 (from Lepcis Magna) as an *ex voto* dedicated to Gurzil, which is however criticised by V. Brouquier-Reddé, *Temples et cultes...*, *op. cit.*, n. 38, 223. Elmayer has recently published another inscription to Gurzil from Gars Doga: see "Two Punic inscriptions from Roman Tripolitania", *Libyan Studies*, 50, 2019, 147-152.

45. R. Rebuffat, "Divinités de l'oued Kebir", in A. Mastino (ed.), *L'Africa Romana. Atti del VII convegno di studio - Sassari, 15-17 dicembre 1989*, Sassari, 1990, 119-159, 139. Attempts at interpreting the figure of Gurzil and equating him to a Greco-Roman god have been made since the *editio princeps* of the *Iohannis*: if Mazzucchelli suggested a comparison with Jupiter, other scholars take into account Clement's witness (*Protr.* II 28, 3) and propose an equation with Apollo: S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, vol. 4, Paris, 1920, 155.

46. On the bull and its symbolism see M. Le Glay, *Saturne...*, *op. cit.*, n. 1, 134. The traditional interpretation has been discussed and challenged by P. Riedlberger, *Philologischer, historischer und liturgischer Kommentar zum 8. Buch der Iohannis des Goripp nebst kritischer Edition und Übersetzung*, Groningen, 2010, 300, who notes that Gurzil is nowhere considered a bull-headed god (although the episode in *Iohannis* V

escapes on a horse, carrying with him the heavy metal idol of the god, whose weight, however, throws the horse down and provokes Ierna's death. Once again, the two passages display many Scriptural references, which echo the episode of the golden calf, and probably trivialise the idea of animating statues, otherwise attested in a Hermetic context, not to mention the usual condemnation of magic⁴⁷. The importance of this god finds a confirmation in his persistent worship, which is documented by the Arab Andalusian historian Al Bekri, when he attests how local people worshipped a stone idol called Kurzah or Gurzah⁴⁸.

The relationship between Gurzil and Ammon in the poem can shed further light on the latter, who appears as the main god in the Libyan-Berber "pantheon". An ancestral divinity, not devoid of monolathric traits, Ammon is probably the result of a conflation between a local supreme god and the Egyptian solar divinity Amon⁴⁹, on whom the archetypal, uranian and universlistic features of the supreme Phoenician god Baal Hmn were later partly superimposed⁵⁰, and was eventually absorbed into the Roman pantheon under the name of African Saturn, a god whose functions clearly fulfil the needs of the African people. Therefore, Saturn incorporated Punic and Roman elements, preserving at the same time the original Libyan aspect, and his features persisted, with few differences, from the prehistoric to the late medieval period⁵¹. Late Antiquity, in particular, witnesses to the veneration of Saturn in different regions⁵².

22-29 might suggest that the bull actually represented Guzil's embodiment); the same scholar also observes that there is not enough evidence to equate the Kurza idol of the Arab sources (*infra*, 66, n. 48), and Gurzil.

47. See G. Caramico, "Corippo, *Iohannis* V 22-31 [V 70-79] tra tradizione epica e civilizzazione rituale", in C. Talamo (ed.), *Saggi di commento a testi greci e latini*, 2, Pisa, 2010, 179-195, with reference to Aug., *Civ.* VIII 23, 1.

48. See W. MacGuckin, Baron de Slane (ed.), *Description de l'Afrique septentrionale par Abou-Obeïd El-Bekri*, Tangier, 1913, 31.

49. Cf. M. Le Glay, *Saturne...*, *op. cit.*, n. 1, 423 and 427 (with interesting considerations about the veneration of the ram and the probable Egyptian influences); V. Brouquier-Reddé, *Temples et cultes...*, *op. cit.*, n. 38, 262. See also A.M. Bisi, "Diffusione del culto cirenaico di Zeus Ammon", in G. Barker, J. Lloyd and J. Reynolds (eds.), *Cyrenaica in Antiquity*, Oxford, 1995, 307-317.

50. One of the most comprehensive inquiries on this god is that by P. Xella, *Baal Hammon*, Roma, 1991 (although the suggested etymology is questioned by E. Lipinski, *Dieux...*, *op. cit.*, n. 40, 251).

51. According to N.A. Stillmann, "Berber Religion...", *op. cit.*, n. 5, 834, the iconography of a seated Saturn, surrounded by animals, finds a continuity in the figure of the Moroccan Jewish "saint" Rabbi Ephraim Enqawa of Tlemcen.

52. L. Gamberale, "Il voto del sacerdote C. Manius Felix Fortunatianus. Una dedica poetica a Saturno Africano", in *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a F. della Corte*, vol. 4, Urbino, 1987, 397-417 discusses a metrical inscription from Chul, near Carthage, which he dates in 284 CE; A. Beschtaousch, "Une stèle consacrée à Saturne le 8 novembre 323", *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 4, 1968, 253-268 publishes an inscription dated in the first decades of the 4th century, where a priestly collegium is also mentioned. M. Le Glay, *Saturne...*, *op. cit.*, n. 1, 102 records some temples in Thuburbo Maius and Theveste, which after the Byzantine conquest were transformed into churches. References to Saturn also appear in a late 5th cent. writer, Dracontius (*Rom.* V 148; *Laud.* III 118), and hint to the infant sacrifices attributed to him; Mart. Cap., I 58. Finally, M. Le Glay, *Saturne...*, *op. cit.*, n. 1, 425 and

Without denying rhetorical mannerism, which is lavishly employed to establish the major theme of Berber paganism, when comparing pagan divinities to demons or evil spirits and the frantic prophetess to a possessed woman⁵³, nevertheless Corippus presents some striking references to this multifaceted god: while the epithet *corniger* is surely an allusion to Ammon, the exaggerated descriptions of his frantic priestess and prophetess, culminating in a self-mutilation and even in an allusion to human sacrifices⁵⁴, might point to the worship of Saturn, where blood was a key element and represented a vivifying force⁵⁵.

In all probability, Corippus had in mind the cult of Saturn, choosing to address him with the ancient name Hammon, probably deriving it from an erudite source, a name that a Latin writer could easily confuse with the more common Ammon⁵⁶. The poet deals with this god in two almost identical scenes (III 79-155; VI 145-187), which, however, are set in different locations: in book three the rite is placed in Byzacena, the homeland of the Frexes, a tribe to which Guenfan and Antalas belong, whereas in book six, the person of Carcasan, king of the Luwatas, might suggest a Tripolitanian location, probably near Augila. There, the existence of a temple

318 cites a passage from the Spanish 16th cent. historian Luis del Marmol Carvajal, according to whom the inhabitants of the Canary Islands worshipped a god called Aman and sacrificed human beings to him.

53. V. Zarini, “Goétique, poétique, politique. Réflexions sur un passage de la *Johannide* de Corippe (3,79-155)”, in J. Dion (ed.), *Culture antique et fanatisme*, Nancy and Paris, 1996, 113-140; C.O. Tommasi, “Un testimonium sul Saturno Africano nella *Johannis* di Corippo?”, *Studi Classici e Orientali*, 47.2, 2000, 329-349; M. De Marre, “One Oracle Too Many? Corippus (and Procopius) on Female Prophecy in North Africa”, in R.J. Evans (ed.), *Prophets and Profits: Ancient Divination and Its Reception*, London, 2018, 162-182. Even though the role of women is documented in the worship of Saturn (M. Le Glay, *Saturne...*, *op. cit.*, n. 1, 375), and prophetesses are attested among the Berbers (as in the case of the famous Kahina, on whom see Y. Moderan, “Kahena”, *Encyclopédie Berbère*, 27, 2005, 4102-4111), Corippus is surely relying on literary models, such as the Sibyl in Vergil, or Pheonoe in Lucan.

54. The question of human sacrifices (and in particular those of infants) is probably the most controversial and debated one as far as the cult of Baal and Saturn is concerned: see also B. D’Andrea in this volume, 149-175.

55. M. Le Glay, *Saturne...*, *op. cit.*, n. 1, 297.

56. According to G.-Ch. Picard, *Les religions de l’Afrique romaine*, Paris 1954, 226, the confusion between the Berber god and Baal was increased because of the similarity of their names (Ammon and Hammon), particularly in later periods (P. Xella, *Baal Hammon*, *op. cit.*, n. 50, 145; A.M. Bisi, “Diffusione...”, *op. cit.*, n. 49, 310 and 313). E. Fentress, “*Dii Mauri...*”, *op. cit.*, n. 9, 511, with explicit reference to Corippus: she suggests that Corippus has in mind Ammon, whose veneration had been introduced among the Berbers by the Tripolitanian Luwatas, although “some assimilation between Jupiter Ammon and Baal Hammon is not impossible”; conversely, W.H.C. Frend, “The Christian Period in Mediterranean Africa”, in J.D. Fage (ed.), *The Cambridge History of Africa*, II, Cambridge, 1978, 410-489, esp. 485, “they were worshippers of Baal-Hammon, as their ancestors had been centuries before”. G. Levi della Vida, “Frustuli neopunici tripolitani”, *Rendiconti dell’Accademia Nazionale dei Lincei*, 18, 1963, 463-482, esp. 468 notes how in Tripolitania a kind of *interpretatio* Baal-Zeus is attested, rather than the usual Baal-Saturn. It might be added that the Egyptian god Amun is sometimes written Hamun (*CIL* III 75, 3463).

for Ammon is attested until the age of Justinian⁵⁷. In both cases, however, the poet seems to refer to the indigenous Berber god, who had been confused with Saturn, rather than to the Hellenised figure of Zeus Ammon. One might surmise that the two figures of Jupiter-Ammon and Baal-Saturn were conflated and confused at a later stage and in the innermost regions. Moreover, the Theban god Ammon is not attested outside Tripolitania and Cyrenaica, whereas Numidia and Tunisia witness to a different iconography of Saturn, with long hair, beard and with horns, which might be the result of a Berberisation of the originally Punico-Roman divinity⁵⁸.

Although isolated and little known, except among specialists, Corippus' testimony is therefore quite remarkable. It might be interesting to note in conclusion that it was fated to enjoy a certain renown among Decadent authors. Indeed, Gustave Flaubert inserted these names to increase the exotic atmosphere in his African novel, in a passage where, together with Tanit, the Punic patroness of Carthage, the fatal princess Salamambo threatens her young, desperate lover Matho just by mentioning his Berber gods⁵⁹:

*“Malédiction sur toi qui as dérobé Tanit! Haine, vengeance, massacre et douleur!
Que Gurzil, dieu des batailles, te déchire! Que Matisman (sic!), dieu des morts
t’étouffle! Et que l’Autre – celui qu’il ne faut pas nommer – te brûle!”*

Plagiarising Flaubert, in turn, Gabriele D’Annunzio would have employed the same names in his Carthaginian film, *Cabiria*, mentioning, among others, the more traditional, Baal, Tanit and Moloch, as well as Gurzil and Matisman⁶⁰. When Massinissa meets Sofonisba, he exclaims:

*“Non io prendo la regina, ma la regina prende me. Per Gurzil, dio delle battaglie, per i nostri iddii,
io ti consacro il mio ferro!”*

And Sofonisba, at the point of death, speaking her last words says:

*“In me sola mi compio. Non preghiere né libazioni mutano l’ultimo evento. Matisman, dio dei
morti, non offro ma sì bevo”*.

57. This place is mentioned by Proc., *Bell. Vand.* II 8, 13; *Aed.* VI 2, 14 records the building of a Church dedicated to the Theotokos, after the destruction of the pagan sanctuary: A. Cameron, *Procopius and the sixth Century*, London, 1985, 88 and 123, suggests that Berber paganism is a deliberate exaggeration on the part of Corippus, whereas according to Y. Modéran, *Les Maures...*, *op. cit.*, n. 10, 647-648, this event should be placed after John's victory over the Moors at *Campi Catonis* in 548 CE.

58. M. Le Glay, *Saturne...*, *op. cit.*, n. 1, 430 and 444.

59. In a letter addressed to his critics (*Correspondance*, ed. J. Bruneau, vol. 3, Paris, 1991, 275-276), Flaubert openly mentions Corippus, of whom he had come to know through a translation of F. Creuzer's *Symbolik*: A. Ter-racher, “Une Source possible de Salammbô”, *The Modern Language Review*, 3, 1914, 379-380; L. Foscolo Bened-etto, *Le Origini di Salammbô. Studio sul realismo storico di G. Flaubert*, Firenze, 1920, 234.

60. C. Catenacci, “D’Annunzio, il cinema e le fonti classiche di ‘Cabiria’”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 1, 2008, 163-185, esp. 179. The author wishes to thank Dr. Giovanni Noor Mazhar for kindly re-vising the English text.

ANCIENT RELIGIONS IN NORTH AFRICA
ACCORDING TO MEDIEVAL ARAB SOURCES

Les religions antiques en Afrique du Nord d'après les sources arabes médiévales

Mohamed Benabbès
Université de Tunis

moh.benabbes@gmail.com – <https://orcid.org/0000-0001-6960-7984>

Fecha recepción 07/12/2020 | Fecha aceptación 09/06/2021

Abstract

Although the information provided by mediaeval Arabic sources about the Pre-Islamic history of North Africa is often scant and confused, the description they give of the religious situation in this region in the 7th century is not far removed from that given by the classical sources. The majority of the African-Roman population was Christianised, but the local tribal world was divided between those who adopted the Christian religion and those who retained their traditional polytheism. When they invaded North Africa, the Muslims did not seem to have given much importance to the religious beliefs of the conquered peoples, instead me-

Résumé

Bien que les informations fournies par les sources arabes médiévales concernant le passé pré-islamique de l'Afrique du Nord sont souvent fort maigres et pleines de confusions et d'amalgames, l'image qu'elles fournissent de la situation religieuse de l'Afrique du Nord au VII^e siècle n'est pas assez éloignée de celle que nous donne la documentation classique gréco-latine. Si la majorité absolue de la population africo-romaine était christianisée, le monde tribal africain était, quant à lui, partagé entre ceux qui ont adopté la religion chrétienne et ceux qui ont conservé leur polythéisme traditionnel. Au moment de leur invasion au VII^e siècle,

rely distinguishing between those who agreed to submit to the new masters and those who opposed them. Bound by treaties of alliance with Roman power, the Christianised tribes raised the banner of resistance, whereas the pagan tribes, already in open struggle against the regime in place, did not adopt a united front. Those who submitted, such as the Lawāta and many others, sat uneasily within the late legal framework devised by the 9th century *fuqaha* concerning the status of the *dhimmi*. It was solely to remedy this situation that the epithet *mağūs* was applied to them, stripped of all its primitive connotations in connection with Persian Zoroastrianism.

Keywords

Antiquity, Christianity, *Mağūs*, Montheism, North Africa, Paganism, Religion

les Musulmans ne semblent pas avoir accordé une grande importance aux attitudes religieuses des peuples conquis. La ligne de démarcation était entre ceux qui acceptent de se soumettre aux nouveaux maîtres et ceux qui s'en opposent. Les tribus christianisées, liées par des traités d'alliances avec le pouvoir romain, ont brandi l'étendard de la résistance. Les tribus païennes, déjà en lutte ouverte contre le régime en place, n'avaient pas un seul mot d'ordre. Ceux qui se sont soumis, comme les Lawāta et bien d'autres, correspondent mal au cadrage juridique tardif conçu par les *fuqaha* du IX^e siècle pour le statut des *dhimmi*. C'est seulement pour les y ajuster, qu'on leur appliqua l'épithète *mağūs*, dénudé de toutes ces connotations primitives en rapport avec le zoroastrisme perse.

Mots-clés

Afrique du Nord, antiquité, christianisme, *mağūs*, monthéisme, paganisme, religion

BIEN QUE LES INFORMATIONS FOURNIES par les sources arabes médiévales concernant le passé pré-islamique de l'Afrique du Nord sont souvent fort maigres et pleines de confusions et d'amalgames, il n'est pas anodin de les prospector pour discerner la perception de leurs auteurs des différentes formes de religiosité chez les habitants de l'Afrique du Nord à la fin de l'Antiquité et au moment de la conquête musulmane de la région. Mais, il est indispensable de rappeler, tout d'abord, le caractère assez tardif de cette documentation¹. Les textes les plus anciens qui nous sont parvenus ne remontent pas au-delà du IX^e siècle apr. J.-C. Souvent, le contexte de la conquête musulmane ne représente qu'un vague souvenir qui ne cesse de s'embrouiller à mesure qu'on s'éloigne des événements. Outre ce caractère tardif, les sources arabes médiévales sur l'Islam précoce au Maghreb sont très variées et d'une historicité assez variable². Dans quelle mesure, donc, l'image décrite par les sources arabes médiévales reflète-elle la situation religieuse du Maghreb à la fin de l'Antiquité ? Ces bribes d'informations peuvent-elles nous aider à restituer le puzzle religieux en Afrique au moment de la conquête ?

1. Voir en dernier lieu sur le corpus des textes arabes médiévaux concernant la conquête musulmane du Maghreb A. Mkacher et M. Benabbès, *La conquête arabe de l'Afrique romaine : Anthologie bilingue de textes arabes*, Paris, 2020.

2. Les sources arabes sur le Maghreb pendant le Haut Moyen Age se répartissent essentiellement en trois catégories : d'abord les ouvrages historiques, chroniques de la conquête (*Futūh*) comme le *Futūh al Buldān* d'Al-Baladhuri, ou histoire proprement dite (*Tārīḥ*) comme le *Tārīḥ Ifrīqiyya wa-l-Maghrib* d'al-Raḳīq, les plus anciens étant ceux de Ḥalīfa Ibn Ḥayyāṭ et d'Ibn 'Abd Al-Ḥakam qui ont vécu au cours de la deuxième moitié du IX^e siècle ; ensuite, les ouvrages à caractère géographique qui offrent ou bien des descriptions d'ensemble des « routes et des provinces » (*Kutub Al-masālik wa-l-mamālik*) comme l'œuvre d'Al-Bakri, ou récits de voyage (*Rihla*) comme l'ouvrage d'Al-Tiḡānī ; enfin, les traités de généalogie tribale (*Kutub al-ansāb*), comme le *Kitāb ḡamharat ansāb al-'Arab* d'Ibn Hazm (XI^e siècle).

1. Le monothéisme chez les Berbères au VII^e siècle : quelle réalité ?

Rares sont les cas où les textes arabes médiévaux s'arrêtent, même sporadiquement, sur l'état religieux de l'Afrique du Nord au moment de la conquête musulmane. Cependant, dans leur vision de la population nord-africaine à l'époque, ils font une distinction assez nette entre deux entités différentes parmi ceux qui ont opposé une résistance quelconque aux avancées des Musulmans dans cette contrée. En effet, dans les récits de la conquête arabe du Maghreb, on trouve une dichotomie claire entre, les Chrétiens (*Naṣārā*), synonyme de *Rum* (Romains/Byzantins) et les Berbères, qui désignent clairement les autochtones et particulièrement ceux qui appartenaient au monde tribal³. Mais, s'agit-il là d'une distinction établie sur une base ethnique plutôt que religieuse ? Et peut-on en tirer quelques conclusions sur la situation religieuse au Maghreb au moment de la conquête arabe ?

Voyons d'abord quelques témoignages sur cette dichotomie. La mention simultanément des Chrétiens et des Berbères se faisaient souvent dans un contexte de coalition entre ces deux parties dans leur lutte commune contre les envahisseurs musulmans. Cette alliance entre le pouvoir byzantin en Afrique et les tribus berbères semble avoir été constante durant les différents épisodes de la conquête musulmane du Maghreb, en dehors de la Cyrénaïque et du désert tripolitain. D'ailleurs, de tels accords entre les tribus maures et le pouvoir romain en Afrique étaient connus depuis la très haute antiquité et ils ont persisté jusqu'à la fin de l'Afrique romaine⁴. Ces traités de *fœdus* prévoyaient, entre autre, une assistance militaire mutuelle en cas de guerre.

C'est ce qu'il y eu semble-t-il à l'occasion du premier choc entre l'armée byzantine d'Afrique, assistée par les Berbères, et les troupes musulmanes en 647, près de *Sufetula* (Sbeitla)⁵. De même, lorsque le conquérant arabe 'Uqba b. Nāfi' s'est lancé dans une expédition désastreuse vers la Numidie, il était affronté, avant d'être exterminé, par les Berbères assistés par les troupes byzantines stationnés en Numidie. C'est dans ce contexte là que les narrateurs des événements de la conquête font apparaître cote à cote les Chrétiens et les Berbères.

L'auteur anonyme de *Kitāb al-Istibṣār* rapporte que « lorsqu'il ('Uqba) était venu au Maghreb, il s'était préoccupé de Tahouda et de Bādis, qui étaient alors parmi les villes les plus importantes de la région, et y avait reconnu l'existence d'une forte garnison de Chrétiens

3. Sur la notion de "Berbère" chez les auteurs arabes médiévaux voir en dernier lieu : R. Rouighi, *Inventing the Berbers. History and Ideology in the Maghrib*, Philadelphia, 2019.

4. Sur les traités romano-berbères, R. Rebuffat, « L'investiture des chefs de tribus africaines », dans F. Vallet et M. Kazanski (éds.), *La noblesse romaine et les chefs barbares du III^e au VII^e siècle*, Paris, 1993, 23-33 ; ou pour la période byzantine, G. Dagron, « Ceux d'en face. Les peuples étrangers dans les traités militaires byzantins », *Travaux et Mémoires du Centre de Recherches d'Histoire et de Civilisation de Byzance*, 10, 1987, 207-232.

5. Y. Moderan, « Le dossier des sources non musulmanes sur l'Exarque Grégoire et l'expédition arabe en Ifrikiyya en 647-648 », dans L.A. García Moreno et M.J. Viguera Molins (éds.), *Del Nilo al Ebro, I. Estudios sobre las fuentes de la conquista islamica*, Alcalá de Henares, 2010, 141-178.

(*Naṣārā*) et de Berbères »⁶. De même, le récit de la mort tragique de ‘Uqba b. Nāfi’, en 683, au sud de l’Aurès, à la main des Berbères conduits par Kusayla, s’achève souvent par une citation attribuée au traditionniste Šahr b. Ḥawšab (m. vers 719) qui aurait dit : « je me suis renseigné auprès certains Successeurs à propos de ce groupe. Ils m’ont répondu qu’il s’agit de ‘Uqba et ses compagnons, tués par les Berbères et les Chrétiens à Tahouda »⁷. Plus tard, quand Ḥassān b. Al-Nu‘mān décida vers 696 de s’attaquer pour la première fois à Carthage, capitale des Romains en Afrique, il a dû affronter aussi bien l’armée byzantine que celle des Berbères. C’est du moins ce que rapporte l’historien Ibn ‘Idārī qui raconte que le général arabe, « apprenant que les Chrétiens (*Naṣārā*), soutenus par les Berbères, avaient réuni une armée considérable dans le district de Ṣaṭfūra », il alla les combattre⁸. On peut multiplier les exemples de cette corrélation distinctive entre les Chrétiens et les Berbères, dans les récits de la conquête⁹. Mais, en quoi elle nous éclaire sur les religions des populations africaines à cette époque ? En effet, si le nom exonyme « Berbères » est une désignation ethnique des autochtones d’Afrique du Nord, le terme *Naṣārā*, quant à lui, portait une connotation religieuse évidente. En effet, le terme *Naṣārā*¹⁰, pluriel de *Naṣrānī* désigne, dans le Coran, l’ensemble des Chrétiens, d’une façon générale. Etymologiquement, le mot semble être une transcription de l’ethnique Nazaréens, qui désigne, au premier sens, les adeptes de Jésus de Nazareth, même si le terme figure sur la liste des hérétiques stigmatisée par les Pères de l’Église au moins depuis le début du V^e siècle¹¹.

Les Chrétiens d’Afrique, au moment de la conquête, sont donc désignés par l’appellation coranique générique *Naṣārā*. Mais, il faut souligner que cette perception simpliste du christianisme chez les Musulmans n’était pas propre à l’Afrique du Nord. C’était une connaissance basée quasi uniquement sur la tradition orale et n’avait pas accès aux documents écrits.

6. Anonyme, *Kitāb al-istibṣār*, vol. 1, 174-175. Voici ce que dit le texte arabe :

وقد كان في دخوله بلاد المغرب حَطَرَ على مدينة تهودة وعلى مدينة بادس، فرأى فيها قوة كثيرة من النصارى والبربر

7. On trouve cette tradition, avec des variantes chez Abu-l-Arab, al-Māliki, al-Bekri, etc. Par exemple, on lit chez Abū al-Arab, *Ṭabaqāt ‘ulamā’ Ifriqiyya wa-Tūnis*, vol. 1 (édition et introduction par A. Chabbi et N. H.al-Baqi, 2^e ed.), Tunis, 1985, 10 :

قال شهر بن حوشب: سألت بعض التابعين عن هذه العصابة، فقالوا: ذلك عفة وأصحابه، قتلهم البربر والنصارى بتهودة

8. Ibn ‘Idārī, *Kitāb al-Bayān al-Muḡrib fī aḥbār al-Andalus wa-al-Maḡrib*, vol. 1 (édition critique par G.S. Colin et E. Levi-Provençal), Lieder, 1948, 42. Voici ce que dit le texte arabe :

ثم بلغه أن النصارى اجتمعوا وأمدّهم البربر بعسكر عظيم في بلاد صطفور

9. A. Mkacher et M. Benabbès, *La conquête arabe...*, op. cit., n. 1.

10. S. Griffith, « Al-Naṣārā in the Qur’ān: a hermeneutical reflection », dans G. Said Reynolds (ed.), *New Perspectives on the Qur’an. The Qur’an in Its Historical Context 2*, London, 2012, 323-344; et aussi: F. De Blois, « *Naṣrānī* (Ναζωραῖος) and *hanīf* (ἕθνικός). Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 65.1, 2002, 1-30.

11. Voir à titre d’exemple ce que Augustin, dans *De haeresibus ad Quodvultdeum* I 9 (composé en 428-429), écrit à propos des Nazaréens : « Tout en reconnaissant que Jésus-Christ est le Fils de Dieu, les Nazaréens accomplissaient scrupuleusement les prescriptions de l’ancienne Loi, dont les chrétiens ont appris, à l’école des Apôtres, à comprendre le sens spirituel, et à délaissier l’observance charnelle ».

Aucun renseignement n'est fourni, au passage, sur tout le débat christologique qui animait l'Église africaine dans sa lutte acharnée contre le monothélisme, au moment même où l'armée des Musulmans sonnait le glas de la présence byzantine en Afrique. Toutefois, la large diffusion du christianisme en Afrique au VII^e siècle est une réalité indéniable.

Elle touchait la majorité absolue des populations citadines et paysannes, de même qu'une bonne partie du monde tribal africain¹². Par conséquent, la distinction entre les Chrétiens/*Naṣārā* et les Berbères pourrait bien revêtir une différenciation ethnique sans aucune connotation religieuse, du moins pour les Berbères. Cependant, un autre détail pourrait semer le doute sur cette première constatation. En effet, les chroniqueurs de la conquête, qui restent muets quant à la religion des Berbères, font toujours exception, parmi ces derniers, pour les tribus ou les individus qui confessaient du christianisme et qui sont expressément désignés par l'appellation *Naṣārā*. C'est le cas Berbères de Nafūsa, qui « avaient embrassé la religion chrétienne » et qui ont prêté assistance aux habitants des villes tripolitaines, notamment Sabratha, attaquée par les Musulmans, en 642¹³. C'est aussi le cas des « Berbères christianisés » (وعلى من أقام معهم على النصرانية من الرّوم والبربر) qui furent assujettis par Ḥassān b. Al-Nu'mān moyennant leur paiement d'un impôt foncier (*Ḥarāğ*)¹⁴. C'est enfin le cas des villes marocaines d'Aghmet¹⁵ et de Nafis¹⁶, qui abritaient des « Chrétiens Berbères » (نصارى البربر), au moment de son siège par 'Uqba.

Ce sont pratiquement les seuls cas, dans les récits de la conquête du Maghreb, où la religion chrétienne des Berbères est mise en exergue. Examinons-les de près. Pour les Nafūsa, tribus berbère qui habitait dans le Djebel qui porte encore le même nom en Libye actuelle, les traces matérielles de leur christianisation sont nombreuses et remontent au moins au V^e

12. Pour l'expansion du christianisme en Afrique avant de la conquête voir : Y. Modéran, « L'Église d'Afrique et la reconquista byzantine », dans J.-M. Mayeur, Ch. et L. Piétri, A. Vauchez et M. Venard (éds.), *Histoire du christianisme*, vol. 3, Paris, 1998, 699-717.

13. Al-Bakrī, *Kitāb al masalik wa-l-mamalik* [Le livre des routes et des royaumes], vol. 2 (éd. critique en arabe par A. van Leeuwen et A. Ferré), Carthage, 1992, 656 : Le texte arabe porte :

البكري: افتتح عمرو ابن العاص نفوسة وكانوا نصارى

14. Al-Raḡiq al-Qayrawān, *Ta'rīḥ Ifriqiya al-Mağrib* (ed. critique par A.A. Zaydan et E.O. Musa), Tunis-Tripoli, 1990, 15 : « Il instaura aussi un tribut du *Ḥarāğ* sur ceux qui restèrent chrétiens parmi les Rūm et les Berbères ». Le texte arabe dit :

وصالح من ألقى بيده على الخراج وكتب الخراج على عجم إفريقيا، وعلى من أقام معهم على النصرانية من البربر والرّوم

15. Ibn 'Abd al-Ḥalīm, 'Ubayd Allāh b. Ṣālīḥ, *Fath al-Arab li-l-Mağreb* (éd. E. Lévi-Provençal), *R.I.E.I.M.*, 2, 1954, 210 : « Il mit le siège devant Āgmāt et y trouva des Berbères chrétiens ». Le texte arabe porte :

ونزل على أغمات ووجد فيها نصارى البربر، فلزمها حتى فتحها

16. Anonyme, *Kitāb al-istibṣār...* vol. 1, *op. cit.*, n. 3, 208 : « Nāfis, ville qui remonte à une haute antiquité. 'Uqba b. Nāfi', Dieu l'ait en miséricorde, dirigea contre elle une expédition, y assiégea les Rūm et Berberes chrétiens et s'en rendit maître ». Le texte arabe porte :

مدينة قديمة أزلية غزاها عقبة بن نافع، رحمه الله، وحاصرها وفيها الرّوم والنصارى البربر

siècle¹⁷. Par contre, on est moins sûr pour les deux localités marocaines, Aghmet et Nafis, situées à plus de 350 kilomètres de Volubilis, où la pénétration du christianisme jusqu'à ces endroits assez éloignés est peu probable, pas moins d'ailleurs que la parvenue de 'Uqba dans ces régions¹⁸. Enfin, pour les Berbères christianisés et soumis au *Ḥarāġ* par Hassan, il est difficile de déterminer leur pourcentage par rapport à la population totale. Il est fort probable que la majorité des tribus maures vivant à l'intérieur du *Limes*, à la lisière des villes et des campagnes africaines, étaient des chrétiens, longtemps déjà avant le VII^e siècle.

Mais, les informations arides des sources arabes ne nous permettent pas d'entrevoir clairement cette approximation. On sent parfois, devant le silence complet de ces auteurs, qu'en dehors des cas mentionnés plus haut, les autres Berbères adhéraient à une autre forme de religiosité que le christianisme. Mais laquelle ? Peut-on penser à une autre forme de monothéisme comme le judaïsme ?

Si la présence en Afrique de populations juives est attestée depuis une très haute Antiquité¹⁹, nous ne disposons, au-delà du V^e siècle, de presque aucun témoignage certain sur la présence du judaïsme en dehors peut-être de l'emblématique *Doctrina Jacobi*²⁰ et d'un passage souvent sur-interprété de l'historien arabe Ibn Ḥaldūn²¹ qui fait allusion à l'adoption, dans

17. Cf. J.B. Ward-Perkins et R.G. Goodchild, « The Christian Antiquities of Tripolitania », *Archaeologia*, 95, 1953, 35-37 ; A. Di Vita, « La diffusione del cristianesimo nell'interno della Tripolitania attraverso i monumenti e sue sopravvivenze nella Tripolitania araba », *Quaderni di Archeologia della Libia*, 5, 1967, 121-142 ; D.J. Mattingly, *Tripolitania*, London, 1995, 211-212.

18. Beaucoup de doute règnent sur la réalité historique de cette poussée jusqu'à l'Atlantique. Voir A. Benabbès, « Les premiers raids arabes en Numidie Byzantine : questions toponymiques », dans Cl. Briand-Ponsart (éd.), *Identités et Cultures dans l'Algérie Antique*, Rouen, 2005, 459-492.

19. Voir l'état de la question sur ce sujet dans C. Iancu et J.-M. Lassère (éds.), *Juifs et Judaïsme en Afrique du Nord dans l'Antiquité et le Haut Moyen Age. Actes du Colloque International du Centre de Recherches et d'Études juives et hébraïques et du Groupe de Recherches sur l'Afrique Antique (Montpellier, 26-27 septembre 1983)*, Montpellier, 1985 ; et aussi, Y. Le Bohec, « Juifs et Judaïsants dans l'Afrique romaine. Remarques onomastiques », *Antiquités Africaines*, 17, 1981, 209-229.

20. *Doctrina Jacobi nuper baptizati* dans G. Dagron et V. Déroche, « Juifs et chrétiens dans l'Orient du VII^e siècle », *Travaux et Mémoires*, 11, 1991, 17-248 (réédition dans *Juifs et chrétiens en Orient byzantin*, Paris, 2010).

21. Ibn Ḥaldūn, *Kitāb al-'ibar*, vol. 6 (éd. par I. Chabbouh), Tunis, 2011, 140:

وكذلك ربما كان بعض هؤلاء البربر دانوا بدين اليهودية أخذوه عن بني إسرائيل عند استئصال ملكهم، لقرب الشام وسلطانه منهم. كما كان جراوة أهل جبل أوراس قبيلة الكاهنة مقتولة العرب لأول الفتح، وكما كانت نفوسة من برابر إفريقية قندلاوة ومدينونة وبهلولة وغيانة وبنو فازاز من برابرة المغرب الأقصى حتى محادريس الأكبر الناجم بالمغرب من بني حسن بن الحسن جميع ما كان في نواحيه من بقايا الأديان والملل، فكان البربر بإفريقية والمغرب قبل الإسلام تحت ملك الفرنج، وعلى دين النصرانية الذي اجتمعوا عليه مع الروم كما ذكرناه حتى إذا كان الفتح وزحف المسلمون إلى إفريقية زمان عمر رضي الله عنه

Traduction : « De même, peut-être certains groupements berbères avaient-ils même professé le judaïsme, empruntant cette religion aux Fils d'Israël au moment de l'apogée de l'extension de leur royaume, en raison de la proximité de la Syrie, alors toute puissante, de leur pays. Tel fut en particulier le cas des Djarâwa, qui habitaient les montagnes de l'Aurès, et qui formaient la tribu d'al-Kâhina tuée par les Arabes lors des pre-

une époque lointaine, de certaines tribus berbères du judaïsme. Si l'on peut admettre que certains groupements berbères aient professé le judaïsme pendant l'Antiquité et que certaines communautés juives aient survécu jusqu'au Moyen Âge, il est irrecevable de généraliser la diffusion de cette religion en Afrique du Nord, en dehors d'une minorité communautaire éparpillée dans quelques villes et campagnes africaines ou chez certaines entités tribales²².

Donc d'après la littérature arabe médiévale, il semble bien qu'au moment de la conquête arabe de l'Afrique du Nord, l'empreinte chrétienne ou judaïque chez les populations berbères était relativement faible. Il semble donc que la majorité des berbères n'étaient pas des monothéistes, ni chrétiens ni juifs. Quelle étaient donc leurs croyances religieuses ? Comment étaient-ils qualifiés de point de vue de leur appartenance religieuse ? Étaient-ils considérés comme des païens ou des polythéistes ?²³

2. Le polythéisme chez les Berbères avant l'Islam et le problème de terminologie

Le témoignage des auteurs arabes médiévaux sur la religion des Berbères pendant l'époque préislamique pose un sérieux problème de terminologie. Trois concepts différents sont utilisés pour décrire la situation religieuse des Berbères au moment de la conquête musulmane en Afrique du Nord. Il s'agit des termes *Kuffār*, *mušrikūn* et *magūs*. Chaque terme mérite une analyse particulière.

Le premier concept appliqué aux Berbères, même d'une manière assez limitée, est celui de *Kuffār* (ou *Kāfirūn*), pluriel de *Kāfir*, du verbe *kafara* qui veut dire « renier » au sens

mères invasions. Tel fut également le cas des Nafūsa, parmi les Berbères d'Ifrīqiya, et celui des Gandalāwa, des Madyūna, des Bahlūla, des Djiyāta et des Banū Fāzāz, parmi les tribus du Maghreb extrême. C'est Idris le Grand, descendant de Hasan b. al-Hasan, qui, se proclamant souverain au Maghreb, vint y effacer les dernières traces des différentes religions et confessions qui avaient subsisté [après l'islamisation]. En effet, comme nous l'avons déjà mentionné, les Berbères d'Ifrīqiya et du Maghreb étaient, avant l'Islam, sous la domination des Latins (Firandj), et professaient le christianisme, religion qu'ils partageaient avec Byzance (Rūm). Telle était la situation lorsque commencèrent les invasions musulmanes. Les Musulmans envahirent l'Ifrīqiya sous le règne d'Omar (sic)-Puisse Dieu l'agréer ! ».

22. Sur la controverse à propos de la religion de la Kāhina et si elle était juive, chrétienne ou païenne, voir : Y. Modéran, *Les Maures et l'Afrique romaine (IVe-VIIe siècles)*, Rome, 2003, 197-201 ; Y. Modéran, « Kahena », *Encyclopédie Berbère*, 27, 2005, 4102-4111 ; A. Hannoun, *Colonial Histories, Post-Colonial Memories. The Legend of the Kahina*, Portsmouth, 2001.

23. Devrait-on utiliser ici le mot paganisme ou polythéisme ? On sait que le terme « païen » a été forgé par les pères de l'Église pour désigner la religion des Grecs et des Romains et la différencier de la leur et de celle des juifs, et que cette appellation a été synonyme de mauvaise croyance chez eux. Le terme polythéisme a été aussi forgé par le philosophe juif Philon d'Alexandrie pour désigner la religion des Grecs et des Romains, mais, il semble étymologiquement plus « neutre » que celui de paganisme. Sur cette question cf. F. Massa, « Nommer et classer les religions aux II-IV siècles : la taxonomie 'paganisme, judaïsme, christianisme' », *Revue d'Histoire des Religions*, 234.4, 2017, 689-715.

large, et plus particulièrement renier la divinité de Dieu²⁴. Il est souvent traduit par « mécréants ». C'est là aussi un concept coranique appliqué d'abord aux polythéistes de la tribu Quraysh, avant d'être généralisé à tous les « infidèles » ou les « non croyants » par rapport à l'Islam ou à son Prophète²⁵.

Le premier passage qualifiant les Berbères de mécréants (*Kafara*) est un texte attribué à l'historien kairouanais al-Raqīq qui rapporte que le calife 'Abd Al-Malik b. Marwān demanda à ses conseillers « qui serait la meilleure personne capable de venger la mort de 'Uqba sur les *mušrikūn* et les Berbères mécréants » (كفرة البربر)²⁶. C'est ainsi qu'on lui indiqua Zuhayr b. Qays à qui il confia le gouvernement de l'Ifriqiya.

Le deuxième passage se trouve, avec quelques variantes, chez al-Raqīq, Ibn 'Idārī et al-Nuwayrī, dans un récit qui amplifie l'expédition douteuse de 'Uqba au Maghreb occidental en imaginant un discours qui aurait eu lieu entre le général arabe et un certain Julien²⁷, présenté comme étant le gouverneur du district de Ceuta, au profit des Byzantins. Ce personnage aurait dit à 'Uqba, en le déconseillant de franchir le détroit de Gibraltar : « Il n'y a devant toi que les Berbères qui ressemblent à des brutes, car, ils n'ont jamais adopté le Christianisme ni toutes autres religions ; ils mangent des charognes, ils boivent le sang de leurs bestiaux vivants. Ce sont des gens qui ne croient pas en Dieu sublime (كفروا بالله العظيم), et ils ne le connaissent même pas. La majorité appartient à la tribu Mašmūda».²⁸

En dépit de l'authenticité de ce dénigrement grossier des Berbères attribué au gouverneur chrétien de Ceuta, nous sommes là devant un des rares cas où les auteurs arabes médiévaux fournissent quelques détails sur des pratiques et des coutumes alimentaires des Berbères en rapport avec leurs croyances religieuses. Mais, il semble que ce passage exprime davantage l'écho de quelques interdits alimentaires vétérotestamentaires, repris par l'Islam, et que les Berbères ne semblent pas respecter à cette époque. Il s'agit notamment de l'interdiction de boire le sang et de manger les animaux suffoqués et les charognes²⁹. Nous savons que l'interdiction de la consommation des « animaux impurs », bien qu'elle ait été

24. S. Ghozi, *Le concept de mécréance en terre d'islam : kufr, kafir*, L'Harmattan, 2017.

25. W. Björkman, « Kāfir », *Encyclopédie de l'Islam*, 4, 1997², 407-409.

26. Al-Raqīq al-Qayrawān, *Tārīḥ Ifriqiya al-Mağrib...*, *op. cit.*, n. 14, 12 :

فقال لهم: لا يصلح للطلب بدم عقبة من المشركين وكفرة البربر إلا من هو مثله في دين الله. فاتفق رأيهم على زهير بن قيس البلوي

27. Sur ce personnage voir, Ch.-E. Dufourcq « Berbérie et Ibérie médiévales : un problème de rupture », *Revue Historique*, 240.2, 1968, 293-324 ; et en dernier lieu : A. García-Sanjuán, *La conquista islámica de la península ibérica y la tergiversación del pasado*, Madrid, 2013.

28. Ibn 'Idārī, *Kitāb al-Bayān al-Muğrib...*, *op. cit.*, n. 8, 32 :

ما أمالك إلا البربر، وهم مثل البهائم، لم يدخلوا في دين نصرانية ولا غيرها، وهم يأكلون الجيف، ويأكلون مواشيهم، ويشربون دماءها من أعناقها، فقد كفروا بالله العظيم، فلا يغرفونه ومعظمهم المصائبدة

29. Nous lisons dans la Bible : « vous ne mangerez point la chair avec ce qui l'anime, son sang » Cf. *La Bible. Torah, Nevi'im, Ketouvim* (trad. S. Cahen), Paris, 1994, 12.

abolie par le Nouveau Testament³⁰ est restée en vigueur au moins jusqu'au VII^e siècle, par souci de lutte contre le paganisme.

C'était d'ailleurs l'objet d'un débat de grande actualité en Espagne visigothique au VII^e-VIII^e siècles, entre juifs et chrétiens, comme le montrent les écrits d'Isidore de Séville³¹ et les Actes du VI^e concile de Tolède de 638³². Quel qu'en soit, ce passage perplexe reflète moins des croyances berbères au moment de la conquête, qu'un échantillon des griefs contre les Berbères, assez fréquents, dans les écrits arabes du Haut Moyen Age³³.

Le deuxième terme avec lequel les auteurs arabes médiévaux qualifient les Berbères est celui de *mušrikūn*, pluriel de *mušrik*, celui qui pratique le *širk*. Etymologiquement, le participe actif pluriel *mušrikūn* provient du verbe *ašraka*, littéralement « associer », et qui désigne « ceux qui placent de faux dieux à côté du Dieu unique en leur rendant un culte qui n'est dû qu'à lui ». Le terme *mušrikūn*, est donc comme le terme *Našārā*, un concept coranique qui sera rendu en français par « associateurs » ou « les associants », dans le sens de « polythéistes »³⁴.

Le premier endroit où les Berbères furent qualifiés d'associateurs, se trouve chez l'égyptien al-Kindī, qui relate les expéditions de 'Uqba b. Nāfi' dans le désert libyen contre la confédération tribale des Lawāta. Défaits, ces derniers demandèrent alors la paix. C'est alors que 'Uqba aurait hésité à la leur accorder en répliquant que « dans nos traditions, les associateurs n'ont pas droit au pacte ». Il s'appuya ainsi sur un versé du Coran (IX 7) qui dit « Comment y aurait-il pour les associateurs un pacte ? » et il ajoute : « C'est à moi de décider de votre sort, soit la paix, soit vous réduire en esclavage »³⁵. On reviendra plus loin au cas des Lawāta et leur traité.

Une autre mention des Berbères *associateurs* se trouve dans le récit de l'expédition qu'aurait fait 'Uqba b. Nāfi' en Numidie, chez l'historien al-Raḡīq, qui, décrivant le sort des Byzantins et des Berbères suite à leur défaire devant l'armée de 'Uqba, écrit : « lors de cette bataille, les plus vaillants guerriers et les nobles gens aussi bien des *Rūm* que des Berbères associateurs, furent anéantis »³⁶. Tous ces passages auraient pu nous indiquer un certain « polythéisme » des Berbères au moment de la conquête musulmane, si on ne trouve pas un usage du même adjectif *mušrikūn* appliqué d'une façon plus généralisée à tous les adversai-

30. Voir sur cette question : *Nouveau Testament : Actes des Apôtres*, 10,9-16 ; *Épître aux Corinthiens* 10,25-26 et *Épître aux Romains* 14.

31. *De fide catholica ex vetere et novo testamento contra Judaeos (Patrologia latina, vol. 83, col. 527)*.

32. *Patrologia latina, vol. 84, col. 396*.

33. Voir par exemple : M. Tilmatine, « L'image des berbères chez les auteurs arabes de l'époque médiévale », *Awal*, 40-41, 2009-2010, 171 (*Créer et transmettre chez les Berbères*).

34. *Le Coran* (trad. et intro. D. Masson), Paris, 1967, cxi ; J. Berque, *Le Coran. Essai de traduction de l'arabe*, Paris, 1990.

35. A Kindī, *Wulāt Miṣr*, Bayrūt, 1959, 26. Le texte arabe dit:

فَقَاتَلَهُمْ عَقِبَهُ حَتَّى هَزَمَهُمْ، فَسَأَلُوهُ أَنْ يُصَالِحَهُمْ وَيُعَاهِدَهُمْ، فَأَبَى عَلَيْهِمْ، وَقَالَ إِنَّهُ لَيْسَ لِمُشْرِكٍ عَهْدٌ عِنْدَنَا، إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ فِي كِتَابِهِ: «كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ» وَلَكِنْ أَبَايَعَكُمْ عَلَى أَنْكُمْ تُؤْفُونِي وَدَائِبِي، إِنَّ شَيْئَنَا أَفْرَرْنَا وَإِنْ شَيْئَنَا بَعْنَاكُمْ

36. Al-Raḡīq al-Qayrawān, *Ta'riḥ 'Ifriqiya al-Maḡrib...*, *op. cit.*, n. 14, 10 :

ففي تلك الواقعة هلك رجال الروم والمشركون من البربر وفرسانهم وأشرافهم

res des Musulmans sans distinctions entre Chrétiens et Berbères. C'est le cas chez Ibn 'Iḍārī qui rapporte à propos de la bataille de Sbeïtla de 647 que « les Musulmans n'était qu'un petit nombre, tandis que les associateurs (*mušrikūn*) étaient au nombre de 120 000 »³⁷. D'ailleurs, dans le passage d'al-Raḳīq indiqué plus haut, à propos du successeur de 'Uqba, et qui évoque « les *mušrikūn* et les *kafara* des Berbères » (المشركين وكفرة البربر), nous ne sommes pas certains si l'épithète *mušrikūn* se rapportent forcément au mot « Berbères » ou à un autre nom sous-entendu, comme par exemple les *Rūms* ou les Chrétiens, car ces derniers aussi auraient pu être désignés par le terme *mušrikūn*.

Mais, cette confusion n'est pas propre à ces chroniqueurs de la conquête. Elle est inhérente à la perception musulmane du christianisme. En effet, les musulmans accusent les chrétiens d'adorer la croix et donc d'être, par ce fait, des associateurs si ne sont pas des idolâtres. Un passage d'al-Wāqidī dont le fameux ouvrage sur la conquête de l'Ifriqiya est malheureusement perdu, fut transmis de deux façons différentes mais révélatrices par deux auteurs tardifs. Le passage relate l'expédition de Ḥassān b. Al-Nu'mān contre Carthage en 697.

Al-Ḍahabī (m. vers 1352), dans son histoire de l'Islam rapporte d'après al-Wāqidī que Hassan il parvint à conquérir la ville de Carthage, dont les habitants étaient, à l'époque, « des *Rūm* chrétiens, adoreurs de la croix »³⁸. Le même détail, rapporté par son contemporain Ibn Katir (m. 1373), toujours d'après al-Wāqidī, devint : « il parvint à conquérir la ville de Carthage, dont les habitants, à l'époque, étaient des *Rūm*, adoreurs des idoles »³⁹.

On voit ainsi donc que le terme « associateurs » ou associant n'est pas aussi clair dans la détermination de la situation religieuse des Berbères à la veille de la conquête musulmane.

Mais, si l'adjectif *musrikun*, comme on vient de le voir, est parfois commun aux Chrétiens et aux Berbères, il y a un autre qualificatif religieux qui fut appliqué, en Afrique du Nord, exclusivement aux Berbères. Il s'agit du terme *maḡūs*, qui pose, quant à lui d'énormes problèmes méritant d'être analysés séparément.

3. La question du « magisme » berbère

Le terme de *maḡūs* (mages) revient souvent chez les auteurs arabes médiévaux dans description des Berbères au temps de la conquête.

37. Ibn 'Iḍārī, *Kitāb al-Bayān al-Muḡrib...*, op. cit., n. 8, 17 :

ثُمَّ زَحَفَ الْمُسْلِمِينَ فَالتَقَى الْجَمْعَانِ وَاسْتَحْرَّ الْقِتَالُ وَاشْتَعَلَتْ نَارُ الْحَرْبِ وَالْمُسْلِمُونَ قَلِيلٌ وَالْمَشْرِكِينَ فِي عَشْرِينَ وَمِائَةَ أَلْفٍ

38. Al-Ḍahabī, *Ta'riḥ al-Islām wa-wafayāt al-mašāhīr wa-al-a'lām*, vol. 5 (éd. Baššār 'Awwād Ma'rūf, Al-Ṭab'a 1), Beyrouth, 2003, 67 :

فَافْتَتَحَ قَرْطَاجَنَةَ، وَأَهْلِهَا إِذْ ذَاكَ رُومٌ عُبَادُ صَلِيبٍ (الذهبي)

39. Ibn Katir, *Al-Bidāya wa-l-Nihāya*, vol. 12, Le Caire, 2001, 142 :

فَافْتَتَحَ قَرْطَاجَنَةَ وَكَانَ أَهْلُهَا رُومًا عُبَادَ أَصْنَامٍ (ابن كثير)

Dans les récits de la conquête, le terme *mağūs* est appliqué primordialement aux Berbères du Maghreb occidental, autrement-dit l'antique Maurétanie Tingitane et ses confins sahariennes. C'est le cas d'Ibn 'Idārī, qui rapporte que « 'Uqba est sorti pour envahir les *Rūm* et les Berbères, qui étaient, à l'époque, des adeptes du magisme et du christianisme »⁴⁰.

Encore plus précis, Ibn Ḥaldūn, évoque nommément les Ṣanhāğa, porteurs de voile, d'être au moment de la conquête « des *mağūs*, et n'avaient jamais adopté la religion chrétienne »⁴¹. Ce qualificatif est appliqué par le même auteur à d'autres tribus berbères du Maroc comme les Walīlī (sur le Zarhun) et les Masmūda (dans le pays du Sūs) qui professaient tous « la religion des *mağūs*, et ne s'étaient pas convertis à la religion des chrétiens »⁴².

Cependant, d'autres passages d'Ibn Ḥaldūn laissent entendre que l'adoption du « magisme » n'était pas propre aux Berbères de la partie occidentale de l'Afrique du Nord. L'auteur de *Kitāb al-'ibar* (« Livre des Exemples »), affirme que la religion des Berbères était, sauf exception, celle des *mağūs*. Il écrit dans ce sens : « Depuis le Maghreb jusqu'à Tripoli, ou, pour mieux dire, jusqu'à Alexandrie, et depuis la Mer Romaine jusqu'au *Bilād al-Sūdān*, toute cette région a été habitée par la race berbère, et cela depuis une époque dont on ne connaît ni les événements antérieurs ni même le commencement. La religion de ce peuple, comme celle de toutes les nations étrangères vivant en Orient comme en Occident, était la religion des *mağūs*. Il arrivait, cependant, de temps à autre que les Berbères se convertissent à la religion de leurs vainqueurs »⁴³. A en croire ce texte, on doit admettre que les Berbères, dans l'ensemble du Maghreb pré-islamique, étaient majoritairement *mağūs*.

Dans un autre passage plus explicite, Ibn Ḥaldūn résume la situation religieuse des Berbères avant l'Islam en affirmant qu'il y en a parmi eux ceux qui ont adopté le judaïsme ou le Christianisme, tandis que d'autres sont des *mağūs*, adorateur du soleil, de la lune et des idoles⁴⁴.

Examinons maintenant la portée du terme *mağūs* dans ces écrits arabes médiévaux sur le Maghreb. En effet, le terme « *mağūs* est employé originellement pour désigner précisément les zoroastriens perses, communément appelés les 'adorateurs du feu' »⁴⁵. Mais le terme aussi s'appliquait très tôt aux mazdéens, adeptes du mazdéisme, religion traditionnelle de l'Iran

40. Ibn 'Idārī, *Kitāb al-Bayān al-Muğrib*..., *op. cit.*, n. 8, 29:

فخر ج، رحمة الله عليه، غازياً للروم والبربر، وهم إذ ذاك مجوس ونصارى

41. Ibn Ḥaldūn, *Kitāb al-'ibar*..., *op. cit.*, n. 21, 142 :

ثم أجاز إلى بلاد السوس لقتال من بها من صنهجة، أهل اللثام، وهم يومئذ على دين المجوسية، ولم يدينوا بالتصراية

42. Ibn Ḥaldūn, *Kitāb al-'ibar*..., *op. cit.*, n. 21, 237 :

ودله على بلد البربر وراء المغرب، مثل وليلى، عند زرهون، وبلاد المصامدة وبلاد السوس، وكانوا على دين المجوسية، ولم يدينوا بالتصراية. فسار عقبه وفتح وغنم وسبي وأخذ فيهم وانتهى إلى السوس

43. Ibn Ḥaldūn, *Kitāb al-'ibar*..., *op. cit.*, n. 21, 139 :

وكان دينهم دين المجوسية، شأن الأعاجم كلهم بالمشرق والمغرب إلا في بعض الأحيان يدينون بدين من غلب عليهم من الأمم

44. Ibn Ḥaldūn, *Kitāb al-'ibar*..., *op. cit.*, n. 21, 142 :

تاريخ ابن خلدون 1426 وكان منهم من تهود ومن تنصر وآخرون مجوسا يعبدون الشمس والقمر والأصنام

45. Cf. A. Melvinger, « al-Madjūs », *Encyclopédie de l'Islam*, 5, 1972, 115.

ancien, qui, à la fin de l'empire perse, a connu l'introduction du culte des astres, sous l'influence des croyances chaldéo-babyloniens⁴⁶.

Le Coran mentionne les *mağūs* sans préciser lequel de ces deux courants est désigné. Il les met, dans une même liste avec les juifs, les chrétiens, les sabéens (*ṣābi'a*)⁴⁷ et les associa-teurs⁴⁸, ce qui va diviser plus tard, les jurisconsultes musulmans quant au statut des *mağūs*⁴⁹ et s'ils relevaient ou non des « Gens du Livre », c'est-à-dire les Juifs et les Chrétiens, théorique-ment les seuls autorisés à conserver leurs propres confessions sous la domination de l'Islam, moyennant le paiement d'un impôt (la *ğizya*). Voyons maintenant si l'application du terme *mağūs* aux populations berbères avait-elle quelque crédibilité historique, ou si le mot a-t-il pris, avec le temps, d'autres acceptions.

Nous commençons d'abord par chercher d'éventuels liens ou traits communs entre le paganisme classique connu en Afrique du Nord antique et ce qu'on connaît sur le « magisme » oriental. Plusieurs indices confirment l'existence bel et bien d'un culte astral parmi les croyan-ces des Berbères à l'époque pré-islamique. Hérodote rapporte que tous les Libyens, ou presque, sacrifiaient au Soleil et à la Lune.⁵⁰ Diodore de Sicile fait aussi une allusion au culte d'Hélios et de Séléne chez les Atlantes, c'est-à-dire le peuple qui réside aux environs du mont Atlas⁵¹.

Les sources archéologiques et épigraphiques viennent appuyer, à leurs tours, ces informa-tions. De nombreuses représentations de Sol et de Luna décorent non seulement les stèles libyques, mais aussi les parois des grottes, des hypogées, et des dolmens protohistoriques au Maghreb⁵². La forte présence des disques solaires et des symboles lunaires sur les stèles de Baal Hammon/Saturne africain prouve que ce dieu aurait récupéré à son profit quelques aspects d'un ancien culte astral berbère⁵³. Toutefois, il ne faut pas trop exagérer l'importance de ce dans le paysage religieux de l'Afrique antique⁵⁴. Nous savons, d'autre part, que l'Afrique a connu aussi le culte mithriaque, profondément entachés par des influences iraniennes et chaldéennes, surtout en ce qui concerne

46. F. Lenormant, *La magie chez les Chaldéens et les origines accadiennes*, vol. 1, Maisonneuve, 1874.

47. Sur la nature des sabéens, plusieurs hypothèses ont été formulées : voir M. Tardieu, « Sabiens coraniques et 'Sabien' de Harran », *Journal asiatique*, 274, 1986, 1-44.

48. Coran XXII 17 : « Le Jour de la Résurrection, Dieu distinguera les uns des autres : les croyants, les juifs, les sabéens, les chrétiens, les mages et les polythéistes – Dieu est témoin de toutes choses » :

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

49. Pour Ibn Kaṭīr, ils font effectivement partie des Gens du Livre : Ibn Kaṭīr, *Tafsīr*, commentaire Cor. II 62. Pour Abū Yūsuf (m. 182/798) et al-Ṣaybānī (m. 189/805), ils étaient astrolâtres et ne relèvent pas de cette catégorie.

50. Hdt., IV 188.

51. Diod., III 57.

52. A. Cadotte, *La romanisation des dieux : l'interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*, Boston et Leiden, 2007, 366.

53. A. Cadotte, *La romanisation des dieux...*, *op. cit.*, n. 52, 374.

54. Voir sur ce point le dossier archéologique rassemblé par L. Ben Abid, « Le culte du Soleil dans les provinces romaines d'Afrique », *L'Africa Romana*, 19, 2012, 2333-2364.

les dimensions sidérales⁵⁵, même si ce culte était diffusé essentiellement chez les militaires⁵⁶. N'est-ce pas à ce culte astral, mêlé au paganisme traditionnel, que fait allusion Ibn Ḥaldūn en parlant du *mağūs* adorant le Soleil, la lune et les idoles ? Par sa connaissance encyclopédique, il est fort probable qu' Ibn Ḥaldūn ait une idée assez bonne des croyances astrales des anciens Zoroastriens ou leurs descendants les Sabéens. Mais, il n'est pas impossible non plus que son usage du terme *mağūs* ici est dans un sens plutôt générique pour désigner les « païens » indépendamment de leurs croyances et des dieux qu'ils adorent.

Que ces croyances « païennes », largement diffusées chez les Berbères pendant toute l'Antiquité, aient survécu jusqu'au VII^e siècle et au-delà, rien n'est étonnant même si on en manque de témoignages évidents⁵⁷. On a parfois supposé que le polythéisme se soit prolongé, en Afrique, jusqu'à une époque tardive, en se fondant sur le maintien dans les épitaphes tardo-antiques de formules païennes (*D[iis] M[anibus] S[acrum]*)⁵⁸. Mais, la persistance du paganisme semble être encore plus manifeste chez les tribus berbères, en particulier en Tripolitaine et en Cyrénaïque, comme le montre, au début du V^e siècle, Synésios de Cyrène. Cet évêque de Ptolémaïs rapporte que, dans la plaine de Barké (Barqa), « les barbares ont brûlé des églises et ils ont profané une table d'autel en en faisant un étal de boucherie et en y découpant des viandes ». Il ajoute que ces mêmes Barbares « emportent des églises les objets mystiques utilisés pour la liturgie et le service du Seigneur afin de les offrir à leurs divinités »⁵⁹. Au VI^e siècle encore, Corippe (V 12-26) constate aussi que les *Laguatan* (les Lawāta) adoraient toujours un dieu barbare, Gurzil, fils d'Ammon Corniger, représenté sous forme d'idoles en bois et en métal. Ces mêmes populations célèbrent également d'autres cultes païens dans des temples, en particulier à Augila, avant que la ville ne fût occupée par les Byzantins, qui au dire de Procope, détruisirent le sanctuaire d'Ammon, et construisirent à sa place une église dédiée à la *Théotokos*⁶⁰. Nous sommes là au milieu du VI^e siècle, et la puissante confédération tribale berbère, les *Levathae* (Lawāta), était toujours païenne. Est-ce que les Byzantins ont-ils réussi à évangéliser toutes les populations autochtones de la Cyrénaïque et de la Tripolitaine ? Ou au contraire ces tribus ont conservé leurs croyances polythéistes jusqu'au VII^e siècle ?

Il est difficile de répondre à ces questions d'autant plus que les textes arabes médiévaux, exception faite pour les Nafoussa, ne livrent aucun détail qui permettrait de connaître la religion de ces tribus berbères. Mais le silence absolu de ces textes sur une éventuelle christianisation des Lawāta en 642 autorise à conclure qu'ils étaient perçus comme des païens,

55. *CIL VIII 2675* (Lambèse, III^e s. ap. J.-C.) : *Deo Sol(i) In/victo Mi/thrae. / M(arcus) Aurel(ius) / M(arci) f(ilius) Sergi/a Carnu/nto Sabi/nus praelfect(us) leg(ionis) / III Aug(ustae) P(iae) V(indicis) / [[Maximi]] / [[nianaē]] v(otum) s(olvit) l(ibens) a(nimo)*. De même *CIL VIII 18025 ; 21523*, etc.

56. L. Bricault, « Les dieux de l'Orient en Afrique romaine », *Pallas*, 68, 2005, 289-309.

57. Voir sur la persistance du paganisme en Afrique les remarques de M. Le Glay, *Saturne Africain. Histoire*, Paris, 1966, 424.

58. N. Villaverde Vega, *Tingitana en la Antigüedad Tardía. Siglos III-VII d.C.*, Madrid, 2001, 321-322.

59. Synes., *Catastase II* (éd. N. Terzaghi, Rome, 1944, 290).

60. Procop., *De Aedif.* VI 2, 19.

même si le statut fiscal qui leur fut imposé, devrait théoriquement prouver un raisonnement différent⁶¹. En effet, les chroniques de la conquête rapportent que le conquérant ‘Amr b. al-‘Āṣ a conclu un traité de reddition avec les Berbères Lawāta, habitants de la Pentapole, qui s’engagèrent à payer une *ġizya* de treize mille dinars « ils vendraient au besoin, pour s’en acquitter, leurs propres enfants ».⁶²

Or, nous savons que pour certains exégètes du Coran du moins, ce type de pactes n’est réservé qu’aux « Gens de Livres » et pas aux polythéistes⁶³. En effet, *Ahl al-kitāb*, c’est-à-dire les adeptes des autres religions monothéistes, essentiellement les juifs et les chrétiens, doivent reconnaître leur situation d’infériorité, en acceptant de verser la taxe de capitation. A cette condition, ils peuvent conserver leurs religions en obtenant le droit de vivre en paix en tant que sujets bénéficiant de la protection de l’État musulman. Quant aux polythéistes, ils sont placés devant l’alternative de la conversion ou la mort.

Mais, dans la pratique, les premiers musulmans n’ont pas respecté scrupuleusement cette interprétation. Plusieurs peuples ou communautés qui ne confessaient ni le Judaïsme ni le Christianisme furent pourtant assujettis moyennant leur acquittement de la *ġizya*⁶⁴. Tel le cas, semble-t-il avec les Lawāta berbères. Pour justifier cette conduite, qui n’était pas d’ailleurs propre à l’Afrique du Nord, les juristes musulmans firent appel aux *recueils de hadith* pour chercher des analogies dans les dires ou les pratiques du Prophète de l’Islam⁶⁵. C’est alors qu’on évoque une *tradition* transmise par *Mālik b. Anas* (m. en 179/790), par la voie d’*Ibn Šihāb al-Zuhri* (m. en 124/742), qui enseigne que la *ġizya* fut perçue par Muhammad sur les *maġūs* du Bahreïn, par le calife ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb sur les *maġūs* Perses et par le calife ‘Uṭmān sur les Berbères⁶⁶.

61. Cf. R. Brunschwig, « Ibn ‘Abd al-ḥakam et la conquête de l’Afrique du Nord par les Arabes », *Annales de l’Institut d’Etudes Orientales*, 6, 1942-1947, 111-113.

62. Voir par exemple, Al-Balāḍurī, *Futūḥ Al-Buldān* (éd. ‘Abd al-Amīr Sahnā), Bayrūt, 1992, 314; Ibn ‘Abd Al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr wa-al-Maġrib* (éd. ‘Alī Muḥammad ‘Umar), Caire, 1995, 229.

63. Le texte coranique sur lequel s’est fondé le statut juridique des *dhimmīs* est le suivant (IX 29) : « Combattez ceux qui ne croient point en Allah ni au Dernier Jour (qui) ne déclarent pas illicite ce qu’Allah et son Apôtre ont déclaré illicite, (qui) ne pratiquent point la religion de Vérité, parmi ceux ayant reçu l’Écriture ! (Combattez-les) jusqu’à ce qu’ils paient la *ġizya*, directement (?) et alors qu’ils sont humiliés ».

سورة التوبة : قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ

Comme il s’agit du seul passage dans lequel le mot *ġizya* est explicitement mentionné, son interprétation a posé beaucoup de problèmes aux exégètes et commentateurs du Coran.

64. Pour la question de la *ġizya* : A. Ziauddin, « The concept of jizya in early Islam », *Islamic Studies*, 14, 1975, 293-305.

65. Cf. R. Brunschwig, « Ibn ‘Abd al-ḥakam... », *op. cit.*, n. 61, 111-113.

66. Malek b. Anas, *Al-Muwatta*, Kitāb al-Zakat, n° 617 ; Al-Shafi’i, *Al-Musnad*, n°1008.

مَالِكٌ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ أَبِيهِ؛ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ ذَكَرَ الْمَجُوسَ فَقَالَ: مَا أَدْرِي كَيْفَ أَسْنَعُ فِي أَمْرِهِمْ. فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ: أَشْهَدُ لَسَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ"

La même tradition est rapportée, par la même voie de Zuhri, par Saïd b. Ufayr. Voir Ibn Sallam, *Le Kitāb al-Amwāl*, p. 40 :

On s'appuyait, pour argumenter cette pratique, sur un *hadith* transmis aussi par Malik b. Anas, par la voie de 'Abd al-Rahmān b. 'Awf, selon lequel le Prophète aurait déclaré au sujet des *mağūs* : « Traitez-les comme les Gens du Livre »⁶⁷.

L'opinion de l'imam de Médine, à propos du statut des Berbères et leur assimilation aux *mağūs*, fut répandue par ses disciples égyptiens et surtout Kairouanais. Mais, au lieu d'homologuer le statut des Berbères avec celui des *mağūs*, comme le prescrive la tradition prophétique évoquée plus haut, on a fini par identifier les Berbères aux *mağūs*. Nous lisons dans la fameuse *Mudawwana* de Sahnūn, (m. en 804), au livre de la guerre sainte (III 46) : « *Mālik* a dit au sujet des Berbères *mağūs* (*sic* !) : 'Utmān b. 'Affān a prélevé la *ğizya* sur eux ». Pourtant, *Mālik* n'a jamais parlé des *Mağūs*-Berbères. Il a parlé distinctement des *Mağūs* puis des Berbères. Interrogé au sujet des Fezzanais (al-Fazāzina) assujettis par 'Uqba b. Nāfi⁶⁸, *Mālik* répondit, toujours selon la version de Suhnun : « Je ne suis pas d'avis qu'on les combatte avant de les avoir invités à embrasser l'islam. S'ils n'acceptent pas, on les invite à payer la *ğizya* tout en gardant leur religion ; s'ils répondent favorablement, on accepte cela d'eux »⁶⁹. Donc l'avis *Mālik* était clair : la prescription de la *ğizya*, en dehors des Gens de Livre, ne se limite pas aux *mağūs*, mais aux Berbères aussi, comme « elle s'applique également aux Slaves, aux Avars, aux Turcs et autres non-Arabs qui ne sont pas des gens du Livre ». Et *Mālik* de préciser : « tous ces peuples-là sont au même statut que les *Mağūs* » (فَالْأُمَّمُ كُلُّهَا فِي هَذَا بِمَنْزِلَةِ الْمَجُوسِ عِنْدِي)⁷⁰. Or, de l'analogie on est passé à la synonymie, et par un glissement sémantique, on a fini par comprendre que tous les peuples, qui ne sont pas Juifs ou Chrétiens, sont des *mağūs*.

On comprend alors qu'au fur et à mesure de l'élargissement de l'Empire musulman, on déclarait *mağūs* tous les païens avec lesquels on désirait faire un accord, pour éviter toute discussion théorique⁷¹. Ça pourrait être-là l'explication la plus probable du qualificatif *mağūs* appliqué, à l'ensemble ou à une partie des Berbères, au temps de la conquête musulmane.

الأموال للقاسم بن سلام (ص: 40)

79 حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَفِيرٍ، حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ أَبِيوب، عَنْ يُونُسَ بْنِ يَزِيدَ الْأَيْلِيِّ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ : أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَخَذَ الْجَزِيَّةَ مِنْ مَجُوسِ هَجَرَ، وَأَنَّ عُمَرَ أَخَذَ الْجَزِيَّةَ مِنْ مَجُوسِ فَارِسَ، وَأَنَّ عُثْمَانَ أَخَذَ الْجَزِيَّةَ مِنَ الْبُرَيْرِ

67. On lit dans le *Muwatta'* de Malik b. Anas le texte suivant :

مَالِكٌ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ أَبِيهِ؛ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ ذَكَرَ الْمَجُوسَ فَقَالَ: مَا أَدْرِي كَيْفَ أَصْنَعُ فِي أَمْرِهِمْ. فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ: أَشْهَدُ لَسَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "سَلُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ"

68. Ibn 'Abd Al-Ḥakam écrit à propos de l'expédition de 'Uqba b. Nāfi' vers 668 au Fazzān, dans son *Futūḥ Miṣr wa-al-Mağrib*, p. 166 : « Quand il fut près de Jerma, capitale du Fezzan, il envoya des messagers demander aux habitants s'ils étaient disposés à se convertir à l'islam. Ils acceptèrent ».

69. *Al-mudawwana al-kubrā lil-imām Mālik Ibn-Anas al-Aṣḥabī, riwājat al-imām Saḥnūn*, vol. 1, 529 : « Ceci, conclut Suhnun, vous montre l'opinion de Mālik au sujet de n'importe quel peuple ; car, ce qu'il a dit des Fezzanais s'applique également aux Slaves, aux Avars, aux Turcs et autres non-Arabs qui ne sont pas des gens du Livre ».

70. *Al-mudawwana al-kubrā lil-imām Mālik Ibn-Anas al-Aṣḥabī, riwājat al-imām Saḥnūn*, vol. 1, 529.

71. On trouve la même opinion chez al-Auzā'i (m. 157H/774), fondateur du rite qui a précédé le mālikisme en Espagne.

4. Conclusion

Pour conclure, on peut dire que l'image que fournissent les sources arabes médiévales, et particulièrement les récits de la conquête musulmane du Maghreb, sur la situation religieuse de l'Afrique du Nord au VII^e siècle n'est pas, au final, assez éloignée de celle que donne la documentation classique gréco-latine. Si la majorité absolue de la population africo-romaine était christianisée, le monde tribal africain était, quant à lui, partagé entre ceux qui ont adopté la religion chrétienne et ceux qui ont conservé leur polythéisme traditionnel. Au moment de leur invasion au VII^e siècle, les Musulmans ne semblent pas avoir accordé une grande importance aux attitudes religieuses des peuples conquis⁷². La ligne de démarcation était entre ceux qui acceptent de se soumettre aux nouveaux maîtres et ceux qui s'en opposent. Les tribus berbères christianisées, liées par des traités d'alliances avec le pouvoir romain, ont brandi l'étendard de la résistance. Les tribus païennes, déjà en lutte ouverte contre le régime en place, n'avaient pas un seul mot d'ordre. Ceux qui se sont soumis, comme les Lawāta et bien d'autres, correspondent mal au cadrage juridique tardif conçu par les *fuqaha* du IX^e siècle pour le statut des *dhimmi*. C'est seulement pour les y ajuster, qu'on leur appliqua l'épithète *mağūs*, dénué de toutes ces connotations primitives en rapport avec le zoroastrisme perse.

72. Voir, dans ce même volume, Anis Mkacher, 87-106.

ON THE AṢNĀM IN THE MEDIEVAL
MAGHREB: AVATARS OF “PAGANISM”?

À propos des *aṣnām*
au Maghreb médiéval :
des avatars du « paganisme » ?

Anis Mkacher

UMR 8546 CNRS-ENS-EPHE (PSL)

anis.mkacher@gmail.com

Fecha recepción 25/02/2021 | Fecha aceptación 26/07/2021

Abstract

The integration of North Africa's integration within the Muslim Empire gave the opportunity to provided many historians, geographers and other specialists with the opportunity to have a closer look to examine the region more closely, to recreate the history of its conquest and subsequently to draw up a larger picture, which encompasses encompassing various aspects, such as the society or the economy of the region. Therefore, their writ-

Résumé

L'intégration de la région nord-africaine au sein de l'Empire musulman fut l'occasion pour de nombreux historiens, géographes et autres spécialistes de s'intéresser à la contrée, de recréer une histoire de sa conquête et par la suite de dresser un tableau plus large, qui englobe divers aspects comme la société ou l'économie de la région. Leurs écrits constituent donc des sources majeures pour mieux comprendre le contexte de la conquête. Dans le

ings can be considered as major sources to better understand better the context of the conquest. In This paper, we have gathered brings together testimonies from Arabic texts about the material presence of paganism in North Africa. Thus, starting with the a study of the notion of “*ṣanam / aṣnām*”, two main perspectives are dealt withdiscussed:, on the one hand material vestiges and on the other hand toponymy as a memory of a pagan past.

Keywords

Arabic sources, North Africa, Paganism, Toponymy, Translation

présent travail, nous avons rassemblé des témoignages issus des récits arabes sur la présence matérielle du paganisme dans la région nord-africaine. Ainsi, à partir de l'étude de la notion de « *ṣanam / aṣnām* », deux grands axes sont développés, d'une part les vestiges matériels et d'autre part la toponymie comme souvenir d'un passé païen.

Mots-clés

Afrique du Nord, Paganisme, sources arabes, toponymie, traduction

LA CONQUÊTE ARABO-MUSULMANE DE L'AFRIQUE DU NORD, le Maghreb des auteurs arabes, a donné l'occasion aux écrivains arabes qui retracent quelques siècles plus tard l'histoire de cette conquête, de s'intéresser au passé religieux de la région. Dans cette étude on s'intéresse précisément à la vision du paganisme chez certains auteurs arabes médiévaux, vision qui puise à une triple source : les textes fondamentaux de l'islam (Coran et *hadith*), l'observation des vestiges matériels, et une tentative d'explicitation de la toponymie. C'est dans cet ordre que l'on procédera, car on va voir que les conceptions tirées des écritures saintes modèlent *a priori* l'analyse et l'approche que les lettrés musulmans adoptent face au passé préislamique de la région.

1. La taxonomie du paganisme chez les lexicographes arabes médiévaux

Commençons par une question simple. Comment nomme-t-on le païen et paganisme dans les sources arabes médiévales ? Comme nous le verrons, nos auteurs ont recours à des termes précis, qui montrent bien qu'ils savaient parfaitement les distinguer des chrétiens.

En arabe littéraire, les idoles sont appelées ou *waṭan* ou bien *ṣanam*. Pour désigner l'idolâtrie, on utilisait l'expression « *ibādat Al-aṣnām* » ou « *ibādat al-awṭān* », littéralement le « culte des idoles ». On qualifie les païens, dans le sens d'idolâtres, de « *abadat Al-aṣnām* ou *al-awṭān*, c'est-à-dire « ceux qui adoraient les idoles ». Le mot *awṭaniyya* est quant à lui un néologisme qui remonte au XVIII^e siècle¹.

Les termes *waṭani* ou *ṣanam* se retrouvent déjà dans les textes fondamentaux des musulmans que sont le Coran et le *hadith* (traditions attribuées au Prophète Muhammad). Le mot *aṣnām*, pluriel de *sanam*, figure cinq fois dans le Coran, tandis que celui d'*awṭān* est évoqué à trois reprises, toujours au pluriel².

1. Cf. G. Monnot, s.v. « *Waṭaniyya* », *E.I.*², 11, 2002, 176-177 ; F. Scagliarini, « The Word *ṣlm/ṣnm* and Some Words for "Statue, Idol" in Arabian and other Semitic Languages », dans *Papers from the Fortieth Meeting of the Seminar for Arabian Studies (London, 27-29 July 2006)*, Seminar for Arabian Studies 39, Oxford, 2007, 253-262.

2. Sur ces 8 emplois, 6 sont en rapport avec Abraham, tandis que le verset VII 38 (*aṣnām*) annonce un passage sur le Veau d'or, et que XXII 30 met en garde contre la souillure des *idoles*.

Les cinq versets dans lesquels est employé le terme *aṣnām* rappellent le caractère rituel du polythéisme préislamique³. En ce qui concerne le terme *waṭan*, dans le corpus coranique, il est mentionné dans les versets 3 de la sourate Al-Ḥağ et deux fois dans la sourate Al-‘Ankabūt : 17 ; 25.

Ces deux mots ont ensuite été repris dans les recueils de *hadith* pour désigner les païens⁴. Cette définition coranique a largement contribué à la diffusion de ce vocabulaire dans toute la littérature arabe du Moyen Âge dès lors qu'elle évoque le passé préislamique polythéiste des Arabes ou des autres peuples⁵.

On se propose dans les pages qui suivent d'examiner la définition du polythéisme que donnent deux auteurs arabes médiévaux : le lexicographe Ibn Manẓūr (m. 1311)⁶ d'une part, auteur du grand dictionnaire *Lisān al-‘Arab*⁷, et Hišām b. Muḥammad Al-Kalbī, (m. 819) d'autre part, auteur du plus ancien traité arabe sur le polythéisme en Arabie pré-islamique à savoir *Le Livre des Idoles*⁸.

Ibn Manẓūr définit comme suit les deux termes fondamentaux pour notre étude, à savoir *sanam* et *waṭan* :

« Ṣanam (au singulier ; pluriel *Aṣnām*)... Ibn Sīda⁹ a dit: il est sculpté en bois, il peut aussi être façonné en argent ou en cuivre, le pluriel est *Aṣnām*. Dans les Hadit le terme est évoqué (relaté) sous la forme Ṣanam ou *Asnam*. Il est pris comme un dieu à la place du vrai Dieu (Allah). On dit aussi : il [s'agit d'un œuvre] matérielle/corporelle ou figurée. S'il ne possède ni corps ni image, il est considéré comme une idole (*Waṭan*) »¹⁰.

De son côté, Ibn Al-Kalbī (m. 819 ap. J.-C.) nous livre un lexique d'une grande précision :

3. Al-‘rāf: 138, Ibrāhīm: 35, Al-An‘ām: 74, Al-Šu‘arā’: 71 et Al-Anbiyā’ 57.

4. C'est le cas d'Al-Buḥārī, célèbre traditionniste, né en 194/810, mort en 256/870 = *Ṣaḥīḥ Al-Buḥārī*, Dimašq : Dār Ibn Kaṭīr, 2002, 56, n° 3020, p. 744. Sur la question, cf. E. Dickinson, *The Development of Early Sunnite Ḥadīth Criticism. The Taqḍima of Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī (240/854-327/938)*, Leiden, Boston et Köln, 2001, 6-7.

5. G.R. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History*, Cambridge, 1999, 20-44. Sur les religions de l'Arabie préislamique, voir E. Dhorme, « *Les religions arabes préislamiques* », *Revue d'Histoire des Religions*, 133, 1947, 34-48 ; G. Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*, Bibliothèque du Muséon 36, Louvain, 1953 (2^e éd.), 25-49.

6. Sur l'auteur, cf. *E.I.*², 3, 1986, 864.

7. *Lisān al-‘Arab*, Le Caire, sans date, 6 vol.

8. Ibn Al-Kalbī, *Kitāb Al-aṣnām, ṭibqan lil-nuṣḥa al-waḥīda al-maḥfūza “bil-ḥizāna al-zakiyya” ; bi-taḥqīq Aḥmad Zakī Bāšā*, Al-ṭab‘a 3, Al-Qāhira : Maṭba‘a Dār al-kutub al-miṣriyya, 1995. Traduction française sous le titre : *Les Idoles* ; texte établi et traduit par Wahīb Atallah, Paris, 1969.

9. *E.I.*², 3, 1986, 940.

10. *Id.*, *Ṣanam*, vol. 4, 28, 2511-2512:

الصنم: معروف واحد الأصنام... قال ابن سيده: وهو ينحت من خشب وبصاغ من فضة ونحاس، والجمع أصنام، وقد تكرر في الحديث ذكر الصنم والأصنام، وهو ما اتخذها من دون الله، وقيل: هو ما كان له جسم أو صورة، فإن لم يكن له جسم أو صورة فهو وثن.

« Tout ce qui est fait de bois, d'or ou d'argent, à l'effigie d'un homme, est un *šanam* ; s'il est de pierre c'est un *waṭan* »¹¹.

« Nuṣub : celui qui ne peut pas avoir de *šanam*, ni construire un sanctuaire, dresse une pierre devant sa maison ou ailleurs puis il commence à en faire le tour et les nomme *aṣṣāb* »¹².

À partir des contradictions dans la définition même des termes, on voit que différents principes taxonomiques sont sollicités par les lexicographes arabes à propos des idoles : image figurée ou non, choix du matériau. Pour Ibn Manẓūr, qui rapporte l'avis d'un autre grand lexicographe, Ibn Sīdā, qui lui-même se réfère à Ibn Al-ʿAbbās et Ibn Al-Aʿrābī, le *šanam* est une statue en ronde bosse reproduisant une image figurative d'êtres vivants (humains ou des animaux). Par contre, le *waṭan* est une sculpture non figurative, indépendamment de la matière avec laquelle elle est faite. Mais une opinion opposée est attribuée à Ibn Al-Aṭīr. Un autre avis, celui d'Ibn Al-Kalbī, distingue entre les statues en bois et en métal (surtout les métaux précieux), et qui sont des *waṭan*, et celles sculptées dans la pierre et qui sont des *šanam*.

On savait donc distinguer différentes piétés païennes. Cela ne veut pas dire pour autant qu'il faut négliger la distance qui sépare l'auteur des réalités qu'il évoque. Il faut tenir compte, aussi, de la spécificité de certains auteurs et de la manière dont ils ont rédigé leurs ouvrages, et on doit par conséquent replacer l'auteur dans son contexte pour être à même d'utiliser de façon satisfaisante son témoignage sur des faits qui se sont déroulés un ou plusieurs siècles avant lui. Mais comme on va le voir, malgré ces différences dans les contextes d'écriture, on retrouve à l'œuvre ces principes de distinction (*aṣṣāb/waṭan*) dans les écrits d'autres auteurs arabes lorsque ceux-ci interprètent les traces du passé païen du Maghreb.

2. Les vestiges matériels : des statues, des idoles ou des stèles ?

2.1 *Māgḍas*

Ce lieu est évoqué par un des géographes les plus éminents, Al-Bakrī (*m.* 1094). Le site et son monument se trouvaient dans l'ancienne province de la Tripolitaine, dans l'arrière-pays de la ville de Syrte (Fig. 5.1). Ainsi, dans son livre *Al-Masālik Wa-l-mamālik*, le géographe évoque le cas d'une construction à travers laquelle nous pouvons aborder la question des

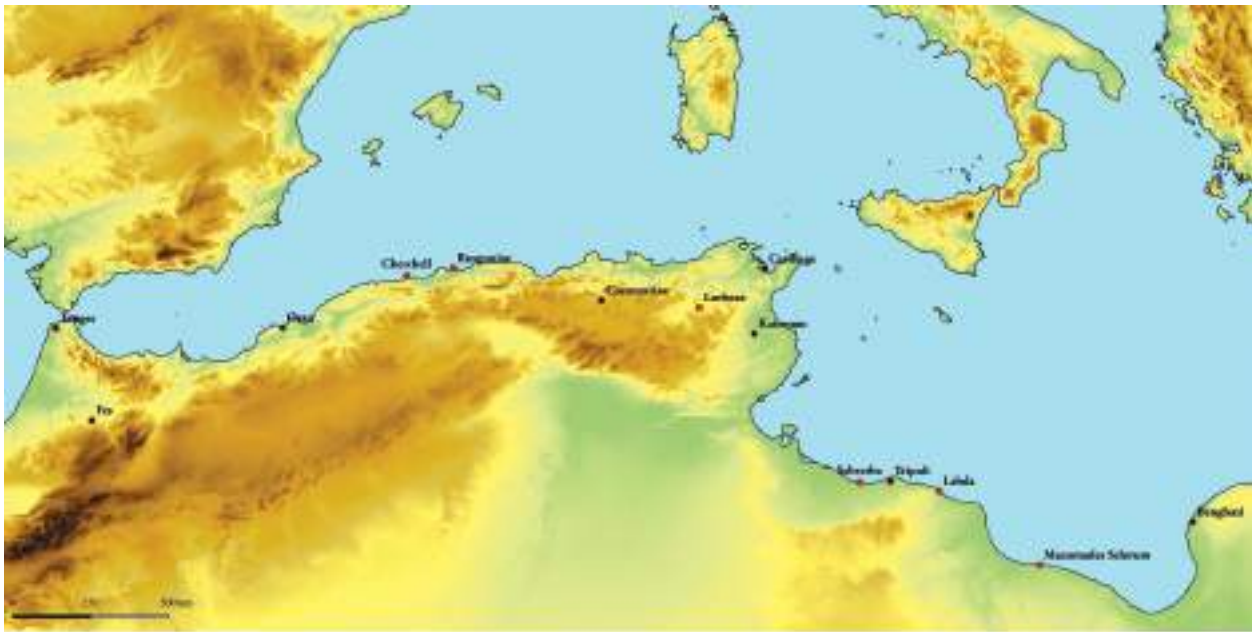
11. *Kitāb Al-aṣṣāb*, 53 (notre traduction):

ما كان معمولاً من خشب أو ذهب أو فضة صورة إنسان ، فهو صنم ؛ وإذا كان من حجارة ، فهو وثن
نصب

Sur l'auteur cf. *E.I.*², 4, 1997, 495-496.

12. *Kitāb Al-aṣṣāb*, 33 (notre traduction):

إن من لم يتخذ صنماً ولا يقدر على بناء بيت ، نصب حجراً أمام الحرم وأمام غيره ، ثم طاف به وسموها الأَنْصاب



Mentions de lieux païens dans les récits arabes



restes du « paganisme » africain¹³. La mention du site est absente chez les autres auteurs arabes, d'Orient comme d'Occident. L'appellation Mağdās se trouve de nouveau chez un autre chroniqueur arabe originaire d'Afrique, en l'occurrence Ibn 'Idārī (m. 1295), presque deux siècles après le témoignage d'Al-Bakrī¹⁴. Il évoque les événements de l'an 142 de l'hégire, c'est-à-dire, l'année 749 de l'ère chrétienne, mais l'auteur mentionne les lieux sans faire la description du monument en question. Le texte d'Al-Bakrī, donc, est bien le seul à offrir une description matérielle :

« De Mağdās à Quṣūr Ḥassān, une journée ; de Surt à Mağdās, une journée ; de Quṣūr Ḥassān on se rend à al-Rāchida, puits d'eau saumâtre qui reçut ce nom de Ḥassān b. Al-Nu'mān. Voilà ce que l'on rencontre lorsqu'on se dirige de Miṣr vers al-Mağrib. Mağdās est une idole dressée

13. Al-Bakrī, *Al-Masālik Wa-l-mamālik*, Bayrūt, 1992 (trad. M.G. de Slane, Alger, 1913).

14. Ibn 'Idārī, *Kitāb al-Bayān al-Muğrib fī aḥbār al-Andalus wa-al-Mağrib. al-ğuz' al-awwal, kataba al-ta'liqāt Iḥsān 'Abbās*, Bayrūt, 1983, vol. 1, 37 : « En l'an 142 de l'hégire (...) s'avança contre lui et le battit à Mağdās, endroit situé au bord de la mer, où il cerna ses ennemis ».

sur le rivage de la mer et entourée de plusieurs autres idoles. Là se trouve une forteresse bâtie par al-A'rābī, officier qui commandait à Surt au nom des Banu 'Ubayd Allāh »¹⁵.

Essayons d'abord de localiser le lieu. Maḡdās, dont il est question ici, est l'ancienne *Macomades Selorum* dans la province de la Tripolitaine. Il se trouve aujourd'hui en Libye sous l'appellation de Marsā Zafran ou Medinet es-Soltan. Dans l'Antiquité tardive, la région était surtout connue comme le territoire des Mazāta, d'où les innombrables informations sur cette tribu qui émanent des historiens et des géographes arabes¹⁶.

S'agit-il de l'un de ces nombreux temples (ou forums) qui tombaient en ruine dans l'Afrique romaine¹⁷ ? Ou bien d'un sanctuaire punique, par exemple un tophet avec des stèles, des cippes et des bétyles ?

On peut se demander pourquoi ces statues qui sont, semble-t-il, assez grandes pour être vues de loin, n'ont pas disparu avec la christianisation de l'Afrique, et pourquoi elles n'ont pas fait l'objet de spoliation. On pourrait émettre l'hypothèse qu'il y ait eu une construction périphérique qui aurait continué de fonctionner dans l'arrière-pays de Syrte¹⁸, mais, malheureusement, il est vain de trouver une preuve archéologique dans l'état actuel de la recherche dans la région, car les vestiges ne sont plus dans un état qui permette une étude scientifique.

Le témoignage fourni par le texte d'Al-Bakrī ne nous permet pas non plus de voir dans sa description des statues un lien direct avec un culte, ni une continuité dans la fréquentation de ce lieu. Il n'est pas exclu qu'il s'agisse de statues ayant échappé à la spoliation ou à la récupération. Malgré les nombreuses inconnues qui demeurent, la mention de cet élément matériel témoigne de l'intérêt manifeste de la part de certains auteurs arabes, certes isolés, pour des artefacts qui peuvent être interprétés comme des restes du « paganisme ». Bien que ce témoignage soit maigre, il a le mérite d'attester l'existence d'un monument et de fournir des détails sur ses composantes.

15. Al-Bakrī, *Al-Masālik Wa-l-mamālik*, op. cit., n. 13, vol. 2, 653:

*ومغداس، ومنها إلى قصور حسان مرحلة، ومن سرت إلى مغداس مرحلة، ومن قصور حسان إلى الراشدة- وهي بئر شريب سماها بهذا 1092 الاسم حسان بن النعمان هذا، وأنت تتوجه من مصر إلى المغرب. ومغداس هو صنم قائم على شاطئ البحر حوله أصنام وبه قصر بناه الأعرابي عامل سرت لبني عبيد الله

Sur la ville de Surt, voir J. Thiry, *Le Sahara libyen dans l'Afrique du Nord médiévale*, Leuven, 1995, 311-315.

16. Cf. T. Lewicki, s.v. « Mazāta », *E.I.*², 6, 1991, 943-948.

17. La mise à jour de la question est faite par A. Leone, *The End of the Pagan City. Religion, Economy, and Urbanism in Late Antique North Africa*, Oxford, 2013, notamment dans le chapitre 3 (« Pagan Continuity and Christian Attitudes : When did Paganism End ? », 83-119).

18. Syrte est une ville côtière donnant directement sur la mer Méditerranée. Elle est bordée au sud par le groupe des oasis d'al-Jufrah et elle est considérée comme un lien entre l'est, l'ouest et le sud de la Libye. La ville contient de nombreux vestiges qui reflètent son passé christianisé.

2.2. *Ṣanam al-Kāhina*

Les limites interprétatives que nous avons rencontrées dans le cas de Maḡdās se retrouvent dans un autre cas où les sources arabes parlent aussi d'un *ṣanam*¹⁹. La situation est cependant très différente, même si le contexte narratif est le même, puisqu'il s'agit d'un moment de la conquête arabe de l'Afrique du Nord.

Géographiquement, l'épisode se situe aussi en Numidie, non loin de la région de l'Aurès. La mention d'un *ṣanam* apparaît dans le récit qui relate la lutte entre Al-Kāhina et Ḥassān b. Al-Nu'mān al-Ġassānī, le général umayyade ; ce dernier joua un rôle décisif dans la progression de la conquête de l'Ifriqiya, notamment en enlevant Carthage en 696-698 ap. J.-C., et en battant finalement Al-Kāhina. Le récit est toujours à peu près le même. Il est quasiment repris mot pour mot par tous les auteurs qui ont exposé les faits. Al-Kāhina a toujours eu une place de choix dans l'historiographie arabe où elle inspire l'admiration, d'où sa légende. C'est ainsi que Yves Modéran parle de cette figure historique dans l'article qu'il lui a consacré, afin de cerner son rôle charnière. Pour les uns c'est un symbole d'une résistance berbère à l'envahisseur arabe, alors que d'autres la considèrent comme la première responsable de la ruine de l'Afrique du Nord :

« Al-Kāhina est probablement la figure la plus célèbre et aussi la plus mal connue de l'histoire de la résistance berbère à la conquête arabe au VII^e siècle. Se fondant principalement sur les récits de Ibn Ḥaldūn et de Ibn 'Idārī, deux auteurs du XIV^e siècle, l'historiographie moderne a donné de sa vie une version qui a elle-même été le support de toutes sortes de fictions littéraires ou poétiques »²⁰.

Indépendamment de ces questions d'historiographie, il faut souligner que ces témoignages nous donnent des informations majeures sur la religion des Berbères²¹, qui nous permettent de mieux saisir les croyances d'Al-Kāhina. Tous les écrits sur les Berbères ont insisté sur l'organisation tribale de ce peuple et sur le fait que le morcellement de leurs croyances n'a d'égal que le morcellement des tribus. Le judaïsme pourrait avoir facilité l'acceptation par ce peuple du christianisme et, par conséquent, de l'Islam. Les textes donnent unanimement le récit suivant :

19. Y. Modéran, « Kahena », *Encyclopédie Berbère*, 27, 2005, 4102-4111. Cf. M. Talbi, « Un nouveau fragment de l'histoire de l'Occident musulman (62-196/682-812) : L'épopée d'al-Kahina », *Cahiers de Tunisie*, 19, 1971, 19-52.

20. Y. Modéran, « Kahena », *op. cit.*, n. 19, 4102.

21. Cf. R. Basset, *Recherches sur la religion des Berbères*, Paris, 1910 ; J. Lanfry, « Dieu », *Encyclopédie Berbère*, 15, 1995, 2313-2321.

« Elle avait avec elle une énorme idole de bois qu'elle adorait ; on la portait devant elle sur un chameau »²².

Al-Dabbāg (m. 1300), Ibn 'Idārī (m. 1295) et Ibn 'Abd al-Mun'im al-Ḥimyarī (XIV^e siècle), historiens et géographes, ont recopié la mention faite par Al-Mālīkī (dont l'ouvrage fut rédigé vers 1072) mot pour mot.

Rappelons, avant de poursuivre, la définition donnée par la lexicographie arabe du concept de *waṭān*. En arabe littéraire, les idoles sont appelées ou bien *waṭān* ou *ṣanam*. Pour désigner l'idolâtrie, on utilisait l'expression *'ibādat Al-aṣnām* ou *'ibādat al-awṭān*, littéralement le « culte des idoles ». On qualifie les païens, dans le sens d'idolâtres, de *'abadat Al-aṣnām* ou *al-awṭān*, c'est-à-dire « ceux qui adoraient les idoles ».

Ces deux mots ont été repris dans les recueils de *hadīth* où l'on retrouve, pour désigner les païens²³, le même vocabulaire. Cette définition coranique a contribué largement à la diffusion de ce vocabulaire dans toute la littérature arabe du Moyen Âge lorsqu'elle évoque surtout le passé préislamique polythéiste des Arabes ou des autres peuples²⁴.

Dans cette taxonomie des idoles, les lexicographes arabes, avec des divergences qui remontent aux contradictions, distinguent *grosso modo* entre ce qui est figuré et ce qui n'est pas figuré. D'abord, il faut remarquer que les racines *ṣanam*, *naṣam* ou *naṣab* devait renvoyer au même terme qui subit parfois une métathèse ou une permutation fréquente du et <M>. Dans ce cas précis, l'idole en question pourrait être une représentation du Christ en croix sous la forme d'une statue. Mais pourquoi ces sources ont-elles utilisé le terme *ṣanam* (« idole ») pour suggérer qu'elle était chrétienne alors que d'autres sources ont utilisé des termes qui manifestent le fait chrétien sans la moindre hésitation ?

Lors de la bataille de Subayṭīlaen 647²⁵, le caractère religieux du symbole arboré par les armées byzantines est totalement explicite :

22. Al-Mālīkī, *Kitāb riyād al-nufūs fī ṭabaqāt 'ulamā' al-Qayrawān wa-Ifriqīyah wa-zuhhāduhum wa-'ibādūhum wa-nussākūhum wa-siyar min akhbārīhim wa-faḍā'ilīhim wa-awṣāfīhim, ḥaqqāqa-hu Baṣīr al-Bakkūš ; rāga'a-hu Muḥammad al-'Arūsī al-Maṭwī*, Bayrūt, 1983, vol. 1, 54 :

ومعها صنم عظيم من خشب كانت تعبده، يحمل بين يديها على جمل

23. C'est le cas d'Al-Buḥārī, célèbre traditionniste, né en 194/810, mort en 256/870 : Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ Al-Buḥārī*, Dimašq, 2002, 744, 56, n° 3020. Sur la question cf. E. Dickinson, *The Development of Early Sunnite Ḥadīth Criticism. The Taqdimā of Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī (240/854-327/938)*, Leiden, Boston et Cologne, 2001, 6-7.

24. G.R. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History*, Cambridge, 1999, 20-44. Sur les religions de l'Arabie préislamique, voir E. Dhorme, « Les religions arabes préislamiques », *Revue d'Histoire des Religions*, 133, 1947, 34-48 ; G. Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*, Bibliothèque du Muséon 26, Louvain, 1953 (2^e éd.), 25-49 (en particulier 40-48).

25. Sur la ville, voir J. Desanges, N. Duval, Cl. Lepelley et S. Saint-Amans, *Carte des routes et des cités de l'est de l'Afrique à la fin de l'Antiquité d'après le tracé de Pierre Salama*, Turnhout, 2010, 217-220.

« ‘Abd Allāh procéda ainsi et nous emmena en ordre de bataille. [Les Rūm] brandissaient des croix ; ils étaient armés jusqu’aux dents et avaient d’innombrables chevaux »²⁶.

En revanche, un usage identique du terme « idole » se rencontre dans la description faite pour la ville de Carthage après sa prise en 698 ap. J.-C. Ibn Kaṭīr (m. 1373) rapporte :

« Au commencement de l’année soixante-et-onze de l’Hégire (691 ap. J.-C.), Al-Wāqidi a dit : ‘Abd al-‘Azīz ibn Marwān, délégué du calife en 691 à Miṣr, ordonna à Ḥassān al-Ġassānī de porter la razzia en Ifrīqiya. Il y alla en grand nombre. Il conquiert Carthage dont les habitants étaient des Rūm adoreurs d’idoles’ »²⁷.

L’auteur, qui est le seul à le faire, puise son information dans l’œuvre d’Al-Wāqidi. Muḥammad b. ‘Umar est un historien né en l’an 747-748 et mort en 822 ap. J.-C. Il occupe une place extrêmement importante au début de l’historiographie arabe²⁸. Il est l’auteur d’un ouvrage qui pose problème, intitulé *Futūḥ Ifrīqiya*, qui a été sans cesse exploité par tous les auteurs sur la conquête, mais qui est aujourd’hui perdu²⁹. Ibn Kaṭīr utilise les termes suivants : « adoreurs d’idoles ». La formule semble imprécise et entachée d’erreur, soit dans la source utilisée par l’auteur pour rédiger son travail, soit de la part du copiste. En effet, Al-Dahabī³⁰, un autre historien (m. 1348), relate les mêmes événements tout en donnant une autre date de la prise de Carthage :

26. Al-Mālikī, *Kitāb riyāḍ al-nufūs* ..., *op. cit.*, n. 22, vol. 1, 18 :

ففعّل ذلك عبد الله، وغدا بنا على تعبئة و[الروم] قد رفعوا الصليب، وعليهم من السلاح ما الله أعلم به، ومعهم من الخيل ما لا يحصى

27. Ibn Kaṭīr, *Al-Bidāya wa-l-Nihāya*, Le Caire, 2001, vol. 12, 142 (notre traduction):

ثم دخلت سنة إحدى وسبعين
قال الواقدي: وفيها عقد عبد العزيز بن مروان نائب مصر لحسان الغساني على غزو إفريقية، فسار إليها في عدد كثير، فافتتح قرطاجنة وكان أهله
روما عباد أصنام

Sur le terme Rūm (« Byzantins »), voir S.Kh. Samir, « Quelques notes sur les termes Rūm et Rūmī dans la tradition arabe », dans P. Catalano et P. Siniscalco (éds.), *La nozione di “Romano” tra cittadinanza e universalità. Atti del II seminario internazionale di studi storici « Da Roma alla Terza Roma »* (Roma, 21-23 aprile 1982), Napoli 1984, 461-478. Pour داب ع, voir, *Lisān* (s.d.), racine ‘bada, p. 2776-2782, notamment p. 2778. Sur l’auteur, voir H. Laoust, « Ibn Kaṭīr, l’historien », *Arabica*, 2, 1955, 42-88.

28. Al-Wāqidi est considéré comme l’un des plus grands connaisseurs des Maghāzī et de l’histoire de la conquête arabe. Il est l’auteur notamment de *Futūḥ al-Šām, ḍabaṭahu wa ṣaḥḥahahu ‘Abd al-Laṭīf ‘Abd al-Raḥmān, Al-ṭab’a 1*, Bayrūt, 1997. Sur l’auteur, voir H. Halm, s.v. « Al-Wāqidi », *E.I.*², 11, 2002, 101-103.

29. Al-Wāqidi, *Futūḥ Ifrīqiya, T. al-Muḥammadi*, Tunis, 1966 (2^o éd.). Cf. J.-E. Long, *Futūḥ Ifrīqiya: Analysis, Arabic text and translation*, Ann Arbor, 1978. Sur les critiques de l’ouvrage cf. S.Z. Abdelhamid, « La conquête du Maghreb par les Arabes entre la réalité historique et la légende populaire. Étude critique du manuscrit intitulé *Futūḥ madīnat Ifrīqiya* d’Al-Wāqidi, conservé au Musée Britannique », *Revue de la Faculté des Lettres de l’Université d’Alexandrie*, 16, 1962, 1-43.

30. Al-Dahabī est un historien et théologien, né à Damas ou à Mayyāfāriqīn en l’an 1274, et mort à Damas en 1348. D’autres historiens évoquent l’année 1352-1353 comme date de sa mort. Son plus grand ouvrage est *Tārīḥ al-Islām et ses Ṭabaqāt al-mašāhīr wa-l-a’lām*, une histoire développée de l’Islam, commençant

« Les événements de l'année soixante-neuf de l'Hégire (699 ap. J.-C.) : la conquête de Carthage, au cours de laquelle 'Abd al-'Azīz b. Marwān, gouverneur de Miṣr, ordonna à Ḥassān al-Ḡassānī de porter la razzia en Ifriqiya. Il y alla en grand nombre. Il parvint à conquérir la ville de Carthage dont les habitants, à l'époque, étaient des *Rūm* adorateurs de la croix »³¹.

Ce texte est sans doute plus proche de la réalité historique et veut évoquer la communauté chrétienne qui réside dans la ville.

Pour revenir à Al-Kāhina, dans les sources dont nous avons cité des extraits, elle est présentée dans ses fonctions de prêtresse et comme une personne omnisciente. Le titre porté par ce personnage (*Kahina*, « prêtresse ») la place au sein d'une tradition qui vient du « paganisme ». *Kāhin*, au singulier, renvoie dans l'imaginaire arabo-musulman à celui qui détient le rituel de l'offrande et fait le ou les sacrifices au nom d'une communauté, au sein de laquelle il occupe la première place auprès de la divinité. Mais nos sources n'ont jamais évoqué ce sens premier du terme chez d'Al-Kāhina. En revanche, ces mêmes récits mettent en valeur ses compétences divinatoires.

Est-ce pour autant suffisant pour dire qu'elle fut adepte du « paganisme » ? Cela implique, dans le cas d'Al-Kāhina, que le choix de porter une statue à l'effigie du Christ est loin d'être considéré par les historiens arabes comme la preuve d'une adhésion du personnage à la religion chrétienne. La figure d'Al-Kāhina et les témoignages qui s'y rapportent varient ainsi entre un présent chrétien et des traditions païennes qui continuèrent à dominer la vie de ces tribus.

2.3. *Lebda*

De nos jours les vestiges de l'antique *Leptis Magna* comptent parmi les plus spectaculaires du monde romain³². La ville a fait l'objet de très nombreux récits chez les auteurs arabes³³, mais seul *al-'Umarī* (m. 1349), un des meilleurs représentants de l'encyclopédisme de l'époque mamelouk et auteur du *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*³⁴, évoque des vestiges en lien

par la généalogie du Prophète et finissant en l'an 1300-1301. Sur l'auteur voir, Fr. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leyden, 1952, 129-30 ; J. De Somogyi, « The Ta'riḥ al-Islām Ḍahabī », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1932, 815-855.

31. Al-Ḍahabī, *Ta'riḥ al-Islām wa-wafayāt al-mašāhīr wa-al-a'lām, ḥaḡḡaḡahu wa-ḍabaḡa naṣṣahu wa-'allaḡa 'alayhi Baṣṣār 'Awwād Ma'rūf, Al-Ṭab'a 1*, Bayrūt, 2003, vol. 2, 17 (notre traduction):

حوادث سنة تسع وستين
فتح قرطاجنة:

وفيها: عقد عبد العزيز بن مروان أمير مصر لحسان الغساني على غزو إفريقية، فسار إليها في عدد كثير، فاقتتح قرطاجنة، وأهلها إذ ذاك روم عباد صليب

32. Cl. Lepelley, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, Paris, 1981, vol. 2, 335-368 ; J. Desanges, N. Duval, Cl. Lepelley et S. Saint-Amans, *Carte des routes et des cités ...*, *op. cit.*, n. 25, 162-164.

33. E. Cirelli, « Leptis Magna in età islamica: fonti scritte e archeologiche », *Archeologia Medievale*, 28, 2001, 423-440.

34. Al-'Umarī, *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, Bayrūt, 2010. Sur l'auteur cf. K.-S. Salibi, s.v. « Al-'Umarī », *E.I.*², 3, 1971, 781-782.

avec notre thématique. En plus de Lebda, l'auteur a mentionné, pour l'Afrique du Nord, les citernes de La Mâalga à Carthage, ainsi que les cités de Cherchell et de Ceuta³⁵. À propos de Lebda, l'auteur écrit :

« On évoque la ville de Lebda qui est en ruine (...). Elle contient deux imposantes idoles de marbre blanc, dans le costume de deux femmes »³⁶.

L'auteur est le seul à évoquer ces deux représentations féminines ; il indique en outre la matière dans laquelle les statues ont été sculptées : le marbre. Comme il ne livre aucune autre information, nous ne pouvons pas dire s'il s'agit de statues d'impératrices, de déesses ou de patriciennes romaines.

2.4. Sabra

L'actuelle ville de Sabratha à l'époque antique forme avec *Oea* et *Leptis Magna* un ensemble de trois cités qui a donné son nom à la Tripolitaine³⁷. Elle offre un nouvel exemple de la présence de vestiges païens. L'information est donnée par al-Ya'qūbī (m. 897), auteur des *Pays (al-Buldān)*, qui serait venu en Afrique du Nord :

« Puis Sabra, où l'on trouve des statues antiques, en pierre »³⁸.

2.5. Lorbeus

L'antique *Laribus* est une cité située dans le nord-ouest de la Tunisie³⁹, à 15 km au sud-est du Kef, sur la route qui relie cette dernière à Thala. Depuis sa fondation, la ville n'a cessé de

35. Al-'Umarī, *Masālik al-abṣār* ..., *op. cit.*, n. 34, vol. 1, 291-292.

36. Al-'Umarī, *Masālik al-abṣār* ..., *op. cit.*, n. 4, vol. 1, 291 (notre traduction):

وهي خراب يَبَاب. بها صنمان عظامان من الرُّحام الأبيض، في زيِّ امرأتين. ومن ذلك مدينة لبدَة

37. Cl. Lepelley, *Les cités de l'Afrique romaine* ..., *op. cit.*, n. 32, vol. 2, 372-380 ; J. Desanges, N. Duval, Cl. Lepelley et S. Saint-Amans, *Carte des routes et des cités* ..., *op. cit.*, n. 32, 200-202.

38. Al-Ya'qūbī, *Kitāb al-buldān*, Bayrūt, 2001, 185 (traduction G. Wiet, Le Caire, 1937, 208) :

ثم صيرة وهي منزل بها أصنام حجارة قديمة

39. V. Guérin, *Voyage archéologique dans la Régence de Tunis*, Paris, 1862, vol. 2, 72-79. Pour l'auteur les ruines du site « occupent un espace assez considérable; il est malheureusement très-difficile de les visiter en détail, parce qu'elles sont éparses au milieu de plantations de cactus gigantesques tellement rapprochés les uns des autres, qu'ils forment en certains endroits un fourré presque impénétrable » (72-73). Cf. Ch. Tissot, *Géographie comparée de la province romaine d'Afrique*, Paris, 1888, 454-455 ; Cl. Lepelley, *Les cités de l'Afrique romaine* ..., *op. cit.*, n. 23, vol. 2, 125-127 ; M. Araar, « À propos de la Kurat (district) d'al-'Urbus (au nord-ouest de la Tunisie), de l'arrivée des Hilaliens à la fin de l'époque hafsid », dans Cl. Briand-Ponsart (éd.), *Centres de pouvoir et organisation de l'espace, Actes du Xe colloque international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord préhistorique, antique et médiévale (Caen, 25-28 mai 2009)*, Caen, 2014, 141-162.

jouer un rôle majeur tout au long de l'histoire de la région⁴⁰. Son passé transparaît également à travers les vestiges archéologiques et les mentions des sources arabes du X^e siècle, qui parlent de ses remparts en pierre⁴¹. Seul Al-Idrīsī mentionne des murs en terre, ce qui pourrait suggérer que ceux-ci avaient été réparés au milieu du XII^e siècle⁴². Mais seul Al-Wazzān (m. 1548), dans sa description de la ville, revient sur son passé :

« Et il y a de nombreuses ruines romaines. Il y a aussi des statues et des plaques de marbre placées au-dessus des portes portant des inscriptions gravées en lettres latines, et beaucoup de pierres sculptées »⁴³.

2.6. Cherchell

Caesarea de Maurétanie, dont l'emplacement est occupé aujourd'hui par la ville de Cherchell, était l'une des villes romaines les plus importantes d'Afrique du Nord⁴⁴. Le site a conservé de très nombreux vestiges d'édifices. Ibn Ḥawqal (m. 988), dans la notice consacrée à la ville extraite de son *Sūrat al-'Arḍ*, donne, entre autres, les informations suivantes :

« Cherchell est une ville qui remonte à une haute antiquité ; elle est maintenant en ruines, mais son port subsiste encore. Des débris d'anciens édifices s'y font remarquer ainsi que quelques constructions énormes et des idoles en pierre »⁴⁵.

40. J. Desanges, N. Duval, Cl. Lepelley et S. Saint-Amans, *Carte des routes et des cités ...*, op. cit., n. 34, 161-162.

41. Al-Maqdisī, *Kitāb aḥsan al-taqāsīm fī ma'rifa al-aqālīm*, Al-Qāhira, 1991, 226-227 ; Ibn Ḥawqal, *Kitāb Ṣūrat al-arḍ*, Bayrūt, 1992, 86.

42. Al-Idrīsī, *Nuzhat al-muštāq*, Al-Qāhira, 2002, vol. 1, 136 : « *Laribus* (Alorbos) est située dans un bas-fond et ceinte de bonnes murailles en terre ».

43. Al-Wazzān, *Waṣf Ifriqiya*, Bayrūt, 1983, vol. 2, 65 (notre traduction) :

وتكثر فيها الأطلال الرومانية. ويوجد فيها كذلك تماثيل من رخام وصفائح رخامية موضوعة فوق الأبواب تحمل كتابات محفورة بالحروف اللاتينية، والكثير من الحجارة المنحوتة

Pour comparer, voici le texte proposé par les auteurs de la traduction en français : « En icelle y a plusieurs antiquités romaines, comme statues et tables de marbre posées sur les portes, gravées en lettres latines, avec plusieurs mesures de pierres grosses et entaillées » (trad. Jean Temporal, Paris, 1830, vol. 2, 24).

44. N. Benseddik, « De Caesarea à Shershel », dans *Actes du IIe Colloque International sur l'Histoire et l'Archéologie de l'Afrique du Nord*, Grenoble, 1983, 451-456 ; Ph. Leveau, *Caesarea de Maurétanie, une ville romaine et ses campagnes*, Paris et Rome, 1984.

45. Ibn Ḥawqal, *Sūrat al-'Arḍ*, Bayrūt, 1992, 77 (trad. M.G. de Slane dans *Journal Asiatique*, 5, 1842, 184) :
واشرشال مدينة قديمة أزلية قد خربت وفيها مرسى وبها آثار قديمة وأصنام من حجارة ومبان عظيمة

Selon la traduction de J.-H. Kramers et G. Wiet, Paris, 1964, vol. 1, 73 : « Cherchel est une ville de la plus haute antiquité, actuellement en ruines. Il y a un port et on y trouve des monuments anciens, ainsi que des statues de pierre et d'énormes édifices ». Selon nous la traduction de Slane est plus fidèle au texte arabe

2.7. *Rusguniae*

Rusguniae, l'actuelle ville de Tamentfoust, se trouve à 26 km à l'ouest de l'actuelle ville d'Alger⁴⁶. Le lieu est souvent mentionné par les géographes arabes qui ont décrit un site à l'abandon, mais comptant encore quelques monuments debout⁴⁷. Seul un passage d'Al-Idrīsī parle de la présence d'idoles. Il a été traduit en ces termes par R. Dozy et M.J. de Goeje :

« Tâmadfous est un beau port auprès d'une ville petite et ruinée. Les murs d'enceinte ont été presque entièrement renversés, la population est peu nombreuse ; on dit que c'était autrefois une très grande ville et on y voit encore les restes d'anciennes constructions, de temples et des colonnes en pierre »⁴⁸.

Dans cette première traduction, on note encore une fois l'absence du terme « idole ». Plus encore les traducteurs du texte ont utilisé le mot « colonnes » (الأعمدة), bien qu'il soit absent du texte arabe. Heureusement, dans la traduction revue de l'œuvre du géographe, le terme est rectifié et il est fidèle à celui du texte arabe :

« D'Alger à Matifou (Tementfoust, Tâmadfūs), en allant vers l'est, dix-huit milles. C'est un beau port auprès d'une petite ville en ruines. La plus grande partie de son enceinte est détruite, la population y est peu nombreuse ; on y voit les restes d'une construction ancienne, de temples et d'idoles en pierre »⁴⁹.

2.8. *Aṣāda*

L'emplacement exact de cette localité qui se trouve au Maroc actuel est inconnu⁵⁰. Le lieu est mentionné deux fois, d'abord par Al-Bakrī, dont le témoignage est repris par la suite, presque mot à mot, par Al-Ḥimyarī (m. 1494) :

que celle fournie par Kramers et Wiet qui ont utilisé le terme « statues » alors que le mot le plus proche est « idoles ».

46. P. Salama, « Chronique d'une ville disparue : *Rusguniae* de Maurétanie Césarienne », *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1996, 129-143.

47. Voir Ibn Ḥawqal, *Sūrat al-'Arḍ*, *op. cit.*, n. 47, 77 (trad. M.G. de Slane dans *Journal Asiatique*, 5, 1842, 184) : « La ville et le port de Matifous sont maintenant en ruines ; mais il s'y trouve encore quelques habitants trop attachés à leur lieu natal pour l'abandonner » ; vol. 1, 73 (trad. Kramers et Wiet) : « Matifou est un port : la cité est en ruines ; on y trouve les restes d'une population qui y subsistent avec l'acharnement des gens attachés à leur patrie d'origine » ; Al-Ya'qūbī, *Kitāb al-buldān*, *op. cit.*, n. 8, 354.

48. Al-Idrīsī, *Nuzhat al-muštāq*, *op. cit.*, n. 44, vol. 1, 258 (trad. de R. Dozy et M.J. de Goeje, Leiden, 1866, 104) :
واشرشال مدينة قديمة أزلية قد خربت وفيها مرسى وبها آثار قديمة وأصنام من حجارة ومبان عظيمة

49. Trad. H. Bresc et A. Nef, Paris, 1999, 164.

50. A. Siraj, *L'image de la Tingitane : l'historiographie arabe médiévale et l'antiquité nord-africaine*, Rome, 1995, 430 : « Si l'on se fie au chiffre d'al-Bakrī (6 milles), on peut admettre que le site devait se situer dans un

« La ville d'Asāda renferme des restes de monuments bâtis par les anciens et possède des vignes et de nombreux arbres. Elle est située à six milles au sud d'Iajādīn. Tout près, sur le bord de la route, il y a quatre idoles »⁵¹.

« Asāda : ville située près de Ceuta dans le Maghreb. Elle renferme des restes de monuments bâtis par les anciens et possède des vignes et de nombreux arbres. Elle est située à six milles au sud d'Iajādīn. Tout près, sur le bord de la route, il y a quatre idoles »⁵².

Les passages ci-dessus, qui prennent la forme de brèves notices, n'offrent malheureusement que très peu de détails sur les événements historiques. Cela ne doit pas surprendre, le « paganisme » comme le christianisme africain ayant souffert d'un manque d'intérêt⁵³. Mais il est vrai qu'il s'agit aussi des conventions du genre géographique.

Ces mentions ne sont pas accompagnées d'enquêtes approfondies : les récits arabes ont évoqué les vestiges issus de l'antiquité non comme un moyen d'accéder à une connaissance plus large sur le passé de la région, mais plutôt comme la preuve du déclin inexorable de la religion précédente.

Enfin, si les sources littéraires se sont avérées très précieuses lors de notre recensement, les traductions, particulièrement en français, étaient parfois erronées : certes les traducteurs ont utilisé des termes plus fidèles à la réalité des vestiges (statues, colonnes ou stèles), mais qui n'ont jamais été employés par les auteurs arabes.

rayon de 8 à 12 km par rapport à Asjen. Le premier chiffre nous amène exactement à Ouezzane, le deuxième à 4 km plus loin vers le sud. C'est donc dans cette zone que la ville d'Asāda doit être recherchée ». Une étude réservée au site est faite par N. Boudouhou, « À la recherche d'Assada », *Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité*, 117.2, 2005, 827-838. Pour l'auteur, « Le site d'Assada cité par al-Bakri n'est pas encore localisé de façon rigoureusement précise dans la région d'Ouezzane malgré nos recherches acharnées sur le terrain » (836).

51. Al-Bakrī, *Al-Masālik Wa-l-mamālik*, *op. cit.*, n. 13, vol. 2, 794 (trad. de Slane, Alger, 1913, p. 224) :

مدينة أصادة فيها آثار للأول ذات أعناب وأشجار كثيرة، وهي يقبلي يجاجين بينهما ستة أميال أو نحوها. ويجاورها على الطريق أربعة أصنام.

Dans la traduction on trouve les termes statues ou stèles.

52. Al-Ḥimyarī, *Al-rawḍ al-miṭār fī ḥabar al-aqtār, taḥqīq Iḥsān 'Abbās*, Bayrūt, 1980, 45 :

أصادة: مدينة أصادة قرب سبتة من أرض المغرب فيها آثار الأول، وهي ذات أعناب وأشجار كثيرة، وهي يقبلي يجاجين هنالك بينهما ستة أميال، ويجاورها على الطريق أربعة أصنام

Même dans la traduction proposée par A. Siraj, *L'image de la Tingitane...*, *op. cit.*, n. 52, 76, l'auteur utilise les termes « stèles » ou « statues ».

53. Voir Ch.-T. Bencheikroun, « Le Maghreb médiéval et l'Antiquité de la perception et de la connaissance du passé antéislamique dans l'historiographie maghrébine médiévale », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 45.2, 2015, 195-223. Dans cette étude l'auteur a montré la vision globale de l'antiquité auprès des auteurs arabes et la place « unique » d'Ibn Ḥaldūn dans ce domaine.

3. Les *Aṣnām* dans la toponymie maghrébine

3.1 Permanences toponymiques

Depuis l'an 741 ap. J.-C., le Maghreb est en proie à un soulèvement berbère contre les représentants du pouvoir omeyyade. Ces derniers ont tenté de résister à l'offensive militaire, mais même le gouverneur de l'Ifrīqiya Kulṭūm b. 'Iyāḍ Al-Qaysī (m. 741) a péri.

Devant la menace de perdre le contrôle de la région, le calife omeyyade Hišām nomma rapidement Hanẓala b. Ṣafwān Al-Kalbī gouverneur de l'Ifrīqiya et de l'Egypte, et lui donna pour instruction de défendre l'Ifrīqiya et d'écraser la rébellion berbère : deux batailles décisives, à Al-Qarn et à Al-Aṣnām, ont eu lieu en 742, après lesquelles le soulèvement kharijite fut anéanti définitivement. Le premier à mentionner Al-Aṣnām fut Ibn 'Abd Al-Ḥakam (m. 871) :

« Il écrivit à Hanẓala de lui livrer la ville avec tous ses habitants. Ceux-ci, en proie au désespoir, étaient persuadés qu'ils allaient être réduits en captivité. C'est au point que les espions que Hanẓala envoyait reconnaître la position de l'ennemi ne consentaient à s'éloigner à une distance de trois milles de Qayrawān que moyennant cinquante dinārs. 'Abd al-Wāḥid arrivait sur la ville ; il en était à environ une journée de marche. En un lieu nommé Al-Aṣnām. Al-Fazārī campa à six milles de Qayrawān. 'Abd al-Wāḥid était secondé par Abū Qurra al-'Aqlī, qui commandait l'avant-garde. Hanẓala écrivit à al-Fazārī une lettre dans laquelle, d'une part, il célébrait sa mort [d'avance], et d'autre part, il lui faisait de belles promesses [selon son habitude]. Et ce, pour essayer d'empêcher qu'ils n'opérassent leur jonction contre lui, car il craignait de ne pouvoir leur tenir tête. 'Ukāša était le plus rapproché ; au matin, 'Abd al-Wāḥid se rendit avec ses troupes à Al-Aṣnām. Hanẓala marcha contre al-Fazārī ; il allait au plus près, et sortit avec les *kairouanais* ; hommes décidés à vendre chèrement leur vie, tant ils redoutaient la captivité de leurs enfants, la perte de leurs femmes et de leurs biens. Hanẓala les avait placés sous le commandement de Muḥammad b. 'Amrū b. 'Uqba. Le choc se produisit à Al-Aṣnām, et Dieu mit en fuite 'Abd al-Wāḥid et ses troupes»⁵⁴.

Plusieurs chercheurs ont vu dans Al-Aṣnām la persistance d'un toponyme antique. En effet, saint Augustin, dans une lettre de l'année 395 ap. J.-C., parlait des dommages causés par les circoncellions à l'intérieur de la basilique du prêtre Argentius, prêtre *apud Asnam*⁵⁵.

54. Ibn 'Abd Al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr wa-al-Maḡrib*, Al-Qāhira, 1995, 250 (trad. A. Gateau, Alger, 1942, 133) :

وكتب إلى حنظلة يأمره أن يخلي له القيروان ومن فيه فأسقط في أيديهم وظنوا أنهم سيسبوا حتى إن كان حنظلة ليبعث الرسول منهم لياتيه بالخبر فما يخرج إلى مسيرة ثلاثة أميال إلا بخمسين ديناراً فلما غشيه عبد الواحد وكان من القيروان على شبيهة بمرحلة بمكان يقال له الأصنام ونزل الفزاري من القيروان على ستة أميال وكان مع عبد الواحد أبو قرّة العقلي وكان على مقدمته فكتب حنظلة إلى الفزاري كتاباً يرثيه فيه ويمنيه رجاء أن لا يجتمعا عليه فلا يقوى عليهما وخاف اجتماعهما وكان عكاشة أقرب إلى حنظلة فصيح عبد الواحد الأصنام بجموعه وزحف حنظلة إلى الفزاري لقربه منه وخرج معه بأهل القيروان فخرج قوم أنسون من الحياة للذي كانوا يتخوفونه من سبي الزراري وذهاب النساء والأموال وجعل عليهم محمد بن عمرو بن عقبة فلقبهم بالأصنام فهزم الله عبد الواحد وجمعه وقتل ومن معه قتلاً ما يدري ما هو

55. August., *Ep.* 29, 12 : *Apud Asnam, ubi est presbyter frater Argentius, Circumcelliones invadentes basilicam nostram altare comminuerunt. Causa nunc agitur, quae ut pacate agatur et ut ecclesiam catholicam decet ad opprimendas linguas haereseos incapatae, multum vos petimus ut oretis. Epistulam Asiarchae mi-*

Dans de très nombreuses études on a essayé d'identifier le site : il s'agissait d'un endroit non loin de Kairouan et, plus précisément, une localité pré-aghlabide de la banlieue sud de Kairouan, d'après Mohamed Talbi⁵⁶. Pour Azedine Beschaouch, la forme Al-Aṣnām est strictement réservée à la langue littéraire et c'est un argument pour refuser l'hypothèse qu'il s'agissait d'un toponyme descriptif⁵⁷. De plus, une hypothèse d'identification a été formulée par Mohamed Hassan⁵⁸. Aussi, on trouve un lieu à l'est de Kairouan nommé Sebkhate Al-Aṣnām (« Lagune des Idoles »).

Mais l'identification définitive est désormais possible après la localisation d'un autre site majeur des événements : Thambeis⁵⁹. Le site se trouve sur l'oued *Nebhana* et il a servi à 'Abd al-Wāḥid al-Hawwārī comme halte avant la bataille d'Al-Aṣnām contre Hanzala b. Ṣafwān. Grâce à la découverte de la nouvelle dédicace latine qui situe Thambeis et qui indique son statut de municipe d'Hadrien, la question de la localisation d'Al-Aṣnām est définitivement tranchée : *Apud Asnam* mentionnée par saint Augustin se trouve à Henchir Al-Aṣnām, entre Jaloula et Agger⁶⁰. On a donc bien la persistance d'un toponyme antique.

3.2 Toponymes descriptifs

Si l'exemple précédent a montré la persistance d'un toponyme, transcrit littérairement par les récits arabes, d'autres témoignages montrent une tout autre attitude à l'égard des lieux : le toponyme naît à la suite d'une description. Il est ainsi forgé à partir de deux critères : (a) la présence d'un monument en élévation est à leurs yeux la preuve que la localité appartient à la civilisation préislamique qui, pour la région, englobe le « paganisme », le judaïsme, le christianisme ; (b) en l'absence d'informations historiques, ces auteurs inventent un toponyme qu'ils déduisent de l'apparence de vestiges et qui leur permet de combler un vide dans l'espace.

Commençons notre parcours toponymique par le territoire de la Libye actuelle et le témoignage d'Al-Idrīsī (m. vers 1165 ou 1175). Ce dernier doit sa renommée à la rédaction

simus. Argentius est qualifié par Augustin de *presbyter frater*. Cf. S. Lancel, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire, 1. Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, Paris, 1982, 91.

56. M. Talbi, *L'Emirat aghlabide*, Paris, 1966, 730 précise : « al-Asnām (10 km S. de Kairouan).

57. A. Beschaouch, « De l'Afrique latino-chrétienne à l'Ifriqiya arabo-musulmane : questions de toponymie », *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 130.3, 1986, 537.

58. M. Hassan, *Al-Ġuġrafiya al-Tarihya li Ifriqiya, min al-Qarn al-Awal ila al-Qarn al-Tasī*, Bayrūt, 2004, 117-121.

59. A. Beschaouch, « A la découverte de Thambeis », *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1985, 26-28. Mais l'identification est faite par S. Aounallah, F. Bahri, M. Ben Moussa, A. Louhichi et H. Ben Romdhane, « Sur la fixation définitive de Thambaia/Thambais-Thambaia, municipe d'Hadrien, à Hr oued Nebhana (ou Dhorbania), dans la région de Kairouan », *Africa*, 23, 2013, 85-92.

60. A. Mcharek, « Cités et routes de la Thusca (région de Mactaris et Zama Regia). Enquête de géographie historique et essai de cartographie », dans *Mélanges d'Histoire et d'Archéologie de l'Afrique du Nord offerts à Sadok Ben Baaziz*, Tunis, 2019, 11.

d'un ouvrage de géographie descriptive intitulé *Nuzhat al-muštāq fi ihtirāq al-āfāq*, rédigé sur l'ordre de Roger II :

« L'ensemble de ces baies porte le nom de golfe de Zadîc. En creusant des fosses dans le sable, sur les bords de la mer, on trouve de l'eau potable. On appelle ce lieu Al-Aṣnām, parce qu'il existe auprès de là, dans le désert, un grand nombre d'idoles, ouvrage des anciens Romains »⁶¹.

Léon l'Africain, dans la partie de son ouvrage réservée au Royaume du Maroc, parle d'une « source des idoles » :

« Source des idoles : Ce fut, dit-il, une ville bâtie dans l'Antiquité par les Africains dans une plaine entre plusieurs montagnes sur le passage de la route de Sofroi à la Numidie. On raconte en effet que lorsque les Africains étaient idolâtres, ils avaient près de cette ville un temple où hommes et femmes se réunissaient à la tombée de la nuit à une certaine époque de l'année. Quand ils avaient accompli leurs sacrifices, ils éteignaient les lumières et chacun profitait de la femme que le hasard avait placée auprès de lui (...). Mais les successeurs de Mahomet, à leur entrée dans la Mauritanie, ruinèrent cette ville de fond en comble et firent main basse sur les habitants »⁶².

L'extrait est très important car en plus de fournir un toponyme, il évoque le sort d'un temple : sa destruction après la conquête. Sans aller jusqu'à mettre en doute l'ensemble du récit de l'auteur ni son impartialité, on peut se demander si le contexte de la rédaction de la *Cosmographia*, la captivité de l'auteur et le fait que l'ouvrage fut destiné aux Européens, ne sont pas des éléments susceptibles d'influencer la présentation de certaines informations⁶³.

61. Al-Idrīsī, *Nuzhat al-muštāq*, op. cit., n. 44, vol. 1, 314 (trad. de R. Dozy et M.J. de Goeje, Leiden, 1866, 160) :

ويسمى هذا الجون جون زديف والماء يوجد بها في خروق أحساء محفورة في الرمل على ضفة البحر الملح وسميت الأصنام لأن بالقرب منها في الدربة عدة أصنام وهم من بناء الروم الأول

Les traducteurs ont utilisé le mot colonnes.

62. Al-Wazzān, *Wasf Ifriqiya*, op. cit., n. 45, vol. 1, 364 (trad. M. Ḥajjī et M. Lakhdar, Bayrūt, 1983, vol. 1, 311) :

عين الأصنام كانت عبارة عن مدينة بنيت في قديم الزمن من قبل الأفارقة في سهل بين جبلين على مسرى طريق الذهاب من صفرو الى نوميديا. واسمها يعني نبع الأوثان. وذلك أنه بروى أن الأفارقة لما كانوا عبدة أوثان، كان لهم قرب هذه المدينة معبد كان يجتمع فيه النساء والرجال عند حلول الظلام في موسم معين من السنة. وبعد ان يفرغوا من تقديم قربانهم كانوا يطفنون الأنوار ويستمتع كل واحد بالمرأة التي تجعلها الصدفة على مقربة منه. وعند ما يأتي الصباح يجب على المرأة ألا تقترب من زوجها خلال عام وكان الأولاد الذين يولدون لهؤلاء النسوة خلال تلك الفترة من السنة يربون على يد كهنة المعبد. ويوجد في هذا المعبد نبع لا يزال مرنيا حتى الآن. ولكن المسلمين خربوا المعبد والمدينة ولم يبق منها أي أثر

Curieusement dans cette traduction l'auteur insère le nom du Prophète Mahomet, une manière indirecte de lui imputer la responsabilité dans la destruction de l'édifice, alors que cette information est absente dans le texte arabe.

63. Sur l'apport historique de Léon l'Africain, voir A. Berbrugger, « Jean-Léon l'Africain », *Revue Africaine*, 2.11, 1858, 353-364 ; F. Cresti, « Il Maghreb centrale agli inizi del XVI secolo : strutture politiche, economia urbana e territorio nella *Descrittione* dell'Africa di Giovanni Leone Africano », *Africa*, 53.2, 1998,

De plus, le livre écrit à l'origine en italien⁶⁴, a été traduit en français⁶⁵, en anglais⁶⁶ et en arabe⁶⁷, d'où le danger que le sens ait parfois changé entre ces traductions.

Enfin Al-Bakrī clôt le dossier en mentionnant encore un endroit au Maroc :

« La ville de Sofrouï, située à une journée de Fez, est ceinte de murs et entourée de ruisseaux et de jardins. À une journée plus loin, on trouve Al-Aṣṣnām »⁶⁸.

4. Conclusion

Les vestiges ou les toponymes en lien avec le passé païen, à travers les récits arabes, ont montré la survie symbolique de ces croyances. Ceci est dû en grande partie à la manière dont ces écrits ont été composés. En effet, deux critères sont omniprésents et sont en réalité la force et la faiblesse des auteurs arabes pour réécrire l'histoire de la région.

D'un côté, particulièrement dans le cas de vestiges matériels, les termes utilisés sont généraux et les auteurs n'ont pas distingué la nature exacte des vestiges du « paganisme » auxquels ils étaient confrontés. De l'autre côté, à travers l'image des vestiges, aperçue ou transmise, les auteurs arabes se sont rendu compte du passé religieux de la région, mais de quelle manière ? En effet, par le biais d'un vocabulaire inséré pour évoquer la question, le lecteur de ces récits est censé comprendre le message des auteurs : nous sommes dans une période peu glorieuse, marquée par une multitude de « Dieux ». Le résultat concerne aussi bien les Berbères que les Romains.

Les témoignages, qui sont brefs, indiquent clairement que les auteurs arabes ont minoré l'importance des vestiges antiques pour donner plus de poids au « présent islamique » et à la vitalité politique de la région. Ces ruines qui étaient interprétées comme d'anciens lieux de culte destinés à une communauté païenne deviennent insignifiantes après la victoire de l'Islam.

Pour prolonger un peu la réflexion, notamment sur la charge mémorielle des vestiges archéologiques nord-africains, on note, même de nos jours, la persistance d'un vocabulaire

218-238 ; A. Siraj, « Les villes antiques de l'Afrique du nord à partir de la 'Description' de Jean-Léon l'Africain », *L'Africa romana*, 20, 1992, 901-928.

64. *Primo volume, & Terza edizione delle navigationi et viaggi raccolto già nel quale si contengono la Descriptione dell'Africa*, Venise, 1563 (trad. G-B. Ramusio dans G-B. Ramusio, *Primo volume delle navigationi et viaggi*, Venise, 1554, 89-278).

65. *Historiale description de l'Afrique tierce partie du monde [...] Escrite de nôtre temps [...] premièrement en langue Arabesque puis en Toscane, et a present mise en François* (trad. J. Temporal, Lyon, 1556).

66. *A Geographical Historie of Africa, Written in Arabicke and Italian* (trad. J. Pory, London, 1600).

67. Al-Wazzân, *Waṣf Ifrīqiyyā*, *op. cit.*, n. 45, vol. 1, 364

68. Al-Bakrī, *Al-Masâlik Wa-l-mamâlik*, *op. cit.*, n. 13, vol. 2, 834 (trad. de Slane, Alger, 1913, p. 280) :

من مدينة فاس إلى مدينة سفروي مرحلة، وهي مدينة مسورة ذات أنهار وأشجار. ومنها إلى الأصنام مرحلة

La ville de Sofrouï se trouve aujourd'hui dans la région de Fès-Meknès.

« païen » pour décrire les ruines de la région. En Libye, en Tunisie ou en Algérie⁶⁹, de très nombreux sites portent des appellations qui dérivent directement de la racine païenne et si nous n'avons pas trouvé des mentions dans les récits écrits, la mémoire collective a gardé les traces de ce passé. L'imaginaire populaire, repris dans les ouvrages et les études consacrés à la description de la région, a perpétué cette tradition. Ce qui est frappant est cette facilité de donner à un endroit un nom significatif, conforme à son passé, et en même temps de ne pas le situer historiquement.

69. L'inventaire des toponymes est loin d'être complet. Néanmoins, nous pouvons citer, en Libye : Qaryat Umm Sanāb (« village de la mère des idoles ») et, à Benghazi, Sirat Umm Ṣanab (« la région de la mère des idoles ») ; en Tunisie, dans la région de Sidi Bou Zid, on trouve Henchir Snab (cf. F. Bejaoui, « Nouvelles découvertes dans les régions de Sidi Bou Zid, Bir el Hafey et Bou Zaiane », *Bull. INAA*, 3, 1989, 115 ; L. Carton, *Découvertes épigraphiques et archéologiques faites en Tunisie (région de Dougga)*, Paris, 1895, 254-255), Henchir es Snam (el Hasnam) ou Henchir el Asnam (P. Troussel, *Recherches sur le limes tripolitanus du Chott El-Djerid à la frontière tuniso-libyenne*, Paris, 1974, 72 et 108, nn° 67 et 11), Bir Asnab (« puits des idoles », P. Gauckler, *Enquête sur les installations hydrauliques Romaines*, Tunis, 1899, vol 3, 165), Henchir Es-Snob (« ruines d'un petit bourg. Enceinte fortifiée avec porte encore debout », *AAT*, Feuille Djebel-bou-Dabouss, point n° 69), Henchir Snimāt (« Nombreuses pierres de tailles. Pressoirs à canal circulaire », *AAT*, Feuille Grombalia, point n° 227) ; en Algérie El Asnam (« enceinte rectangulaire en grand appareil, longue de 40 mètres, large de 30 ; vestiges d'un bâtiment au centre. A 200 mètres à l'E., quelques pierres taillées », *Atlas archéologique de l'Algérie*, Alger et Paris, 1911, feuille n° 13, Miliana 1, n° 76).

THE RELIGION OF ANCIENT AFRICA AS SEEN
BY EUROPEAN TRAVELLERS IN THE MODERN ERA

La religion de l'Afrique ancienne vue par les voyageurs européens d'époque moderne*

Hernán González Bordas

Université de Bordeaux-Montaigne

hgonzalezbordas@gmail.com – <https://orcid.org/0000-0002-6780-1908>

Fecha recepción 25/02/2021 | Fecha aceptación 26/07/2021

Abstract

This paper examines the history of Early Modern interest in ancient religion in Africa. Through an analysis of selected authors, divided into three periods – the first and second half of the 17th century and the first half of the 18th century – I shall trace the evolution of approaches to antiquity in general and to ancient religion in particular. Contextualisation of the political and intellectual situation of each period and of the particular circumstances of

Résumé

Cette étude se consacre à l'histoire de l'intérêt pour la religion ancienne d'Afrique dans l'époque moderne. À travers l'analyse d'auteurs choisis, répartis en trois périodes – la première et la deuxième moitié du XVII^e siècle, ainsi que la première moitié du XVIII^e – nous avons suivi l'évolution des approches en matière d'Antiquité, en général, et de religion antique, en particulier. Les mises en contexte de la conjoncture politique et intellectuelle de

* Je voudrais remercier les rapporteurs anonymes de la *Revista de Historiografía* pour leurs remarques enrichissantes.

each traveller yields a better understanding of their questions, omissions and uses of ancient religion in Africa.

Keywords

Ancient Christian religion, ancient pagan religion, antiquarians, modern era, ottoman regencies, travellers

chaque période, ainsi que les circonstances particulières propres à chaque voyageur permettent de comprendre les curiosités qu'ils ont relevées, leurs omissions, ainsi que leurs usages de la religion antique d'Afrique.

Mots-clés

Antiquaires, époque moderne, régences ottomanes, voyageurs, religion antique païenne, religion chrétienne ancienne

1. Introduction

La conquête arabe du Maghreb marque la fin de l'Antiquité pour cette région. Ce faisant, elle vient à bout d'un processus, démarré deux siècles auparavant, qui entraîna la rupture du lien permanent entre les deux rives de la Méditerranée. Pendant la période médiévale, les contacts ne manquèrent certainement pas¹, mais ils furent manifestement plus rares. Ce n'est qu'à l'époque moderne qu'ils reprirent de façon permanente. Ces contacts s'établirent dans le contexte de l'essor des empires espagnol, du côté occidental, et ottoman, du côté oriental, et de leurs intérêts croissants en Méditerranée². La reprise ne fut donc pas nécessairement amicale : conflits belliqueux et piraterie l'emportaient sur d'autres types de rapports. Pourtant, il s'agit tout de même d'un renouveau. On a d'ailleurs récemment mis l'accent sur les conséquences positives de la piraterie, porte d'accès à la connaissance de l'Afrique du Nord antique pour les Européens et déclencheur de l'archéologie dans la région³. En ce sens, les récits des voyageurs d'époque moderne concernant l'Antiquité au Maghreb s'inscrivent plutôt dans la redécouverte que dans la continuité d'une tradition, comme nous le verrons.

Le présent chapitre portera donc sur ces voyageurs-auteurs ainsi que sur leurs approches vis-à-vis de la religion ancienne d'Afrique. L'intérêt de leurs témoignages réside principalement dans leur caractère direct. Observateurs des temples et des inscriptions anciennes, les voyageurs pouvaient mieux saisir leur matérialité ainsi que leur articulation dans le paysage. De même, imprégnés des légendes locales, certains pouvaient se faire une idée du rapport entre les hommes et les vestiges. J'ai donc privilégié cette approche à celle des historiens – comme Ambrosio de Morales ou Antoni Agustí i Albanell –, dont la vision s'inspire de la tradition classique.

1. P. Horden et N. Purcell, *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*, Oxford et Malden (Massachusetts), 2000, 153-172 ; voir aussi D. Coulon, C. Picard et D. Valérian. *Espaces et Réseaux en Méditerranée VI^e -XVI^e siècle. Vol. I. I. La configuration des réseaux et vol. II. La formation des réseaux*, Saint-Denis, 2007.

2. F. Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, 1976 (1^{ère} éd. fr., Paris, 1949), 164-166.

3. E. MacDonald et S. Bingham, "Piracy, Plunder and the Legacy of Archaeological Research in North Africa", dans R. Evans et M. De Marre (éds.), *Piracy, Pillage, and Plunder in Antiquity*, Londres et New York, 2019, 170-184.

Or, il est nécessaire de prendre acte de deux problèmes fondamentaux. Le premier est que, même en restant concis, rendre compte de façon exhaustive de la production écrite des voyageurs d'une époque d'environ trois siècles constitue une tâche impossible dans les limites de cette étude. Ensuite, le nombre d'auteurs d'intérêt tout au long de cette époque peut varier largement selon les périodes. Rarissimes au XVI^e siècle, les récits deviennent par la suite de plus en plus nombreux. Aussi, plus on avance dans le temps, plus il est aisé d'opérer une sélection.

Pour pallier ces deux problèmes, nous avons choisi, d'un côté, d'observer trois périodes-clés au sein de l'époque moderne, en tenant compte des conjonctures intellectuelles, historiques et politiques. Nous souhaitons ainsi présenter un chapitre couvrant une durée suffisante pour que le lecteur puisse avoir un aperçu de l'évolution des travaux et des approches. Malgré tout, un développement inévitablement plus long sera proposé pour la dernière période, car la profusion, la complexité et l'intérêt des témoignages de celle-ci ne pouvaient pas être négligés. D'un autre côté, il a été décidé de sélectionner principalement deux auteurs pour chaque période de manière à offrir des présentations approfondies et, dans la mesure du possible, enrichies d'exemples. Les noms de Jacques-Philippe Laugier de Tassy, de James Bruce de Kinnaird et d'autres encore viendront ainsi à manquer.

Chacune des trois périodes connut des types d'auteurs bien différenciés. Les premiers sont des aventuriers, militaires ou captifs, qui, entre le XVI^e siècle et la première moitié du XVII^e, rendirent compte de leur séjour au Maghreb dans des circonstances belliqueuses ou bien d'esclavage. Les deuxièmes, de la seconde moitié du XVII^e siècle, sont les médecins toscans en mission auprès de la famille beylicale. Enfin, le troisième groupe, aussi nombreux que varié, apparaît pendant la première moitié du XVIII^e siècle. Ce sont des religieux en fonction – dont l'étude sera privilégiée – ou bien des explorateurs ou encore des docteurs exerçant dans la cour du Bey⁴.

En matière de religion africaine antique, pendant ces trois siècles, les voyageurs se sont surtout intéressés à la religion romaine païenne et à la religion chrétienne, cette dernière étant légèrement plus représentée. D'une façon générale, ce penchant doit se comprendre principalement par deux aspects. En premier lieu, la situation géopolitique en Méditerranée et le rapport de forces entre empires chrétien et musulman polarisaient les débats en époque moderne⁵. Sur le terrain, cela se matérialisait surtout par les apostasies des captifs chrétiens devenant des renégats. En second lieu opéraient des facteurs d'ordre interne, comme la for-

4. Monique Dondin-Payre propose une division en trois phases de l'archéologie en Afrique du Nord dès l'époque moderne jusqu'à l'actualité : « les voyageurs individuels » jusqu'en 1830, « la phase d'organisation : les amateurs au pouvoir » entre 1830 et 1880 et « la phase professionnelle » de 1880 à nos jours, dans M. Dondin-Payre, « Du voyage à l'archéologie. L'exemple de l'Afrique du Nord », dans M. Royo, M. Denoyelle, E. Hindy-Champion et D. Louyot (éds.), *Du voyage savant aux territoires de l'archéologie : voyageurs, amateurs et savants à l'origine de l'archéologie moderne*, Paris, 2011, 273-290 (273-286). En effet, tous les auteurs traités ici sont des voyageurs individuels, mais ce n'est pas le cas d'E. Hebenstreit ni de Chr. Gottlieb Ludwig qui faisaient partie d'une expédition organisée d'exploration et de recherche dans les années 1730.

5. R.C. Davis, *Esclaves chrétiens, maîtres musulmans. L'esclavage blanc en Méditerranée (1500-1800)*, Cahors, 2006 (1^{ère} éd. angl., New York, 2003), 10.

mation des auteurs ayant écrit sur l'Afrique du Nord ou les débats agités en matière de théologie, suscités entre le XVII^e et le XVIII^e siècle en Angleterre. Nous examinerons, néanmoins, comment les voyageurs qui avaient relaté leurs observations et leurs appréciations des monuments antiques païens à caractère sacré se révélèrent tout de même attentifs tant à l'étude de la religion romaine qu'aux manifestations du syncrétisme en Afrique.

2. Première période (première moitié du XVII^e siècle)

Le XVI^e siècle vit la concurrence, dans le bassin méditerranéen, des empires espagnol et ottoman et, par ce biais, une tension renouée entre les nations catholiques et musulmanes. À l'expédition organisée par Charles V en Tunisie participèrent des soldats-poètes comme Bernardo Tasso et Garcilaso de la Vega qui laissèrent par écrit leurs impressions des ruines de Carthage⁶. C'est aussi dans ce contexte que plusieurs ouvrages sur l'Afrique du Nord virent le jour sous la plume de captifs et morisques originaires de la péninsule Ibérique⁷. Certains ne contiennent que de rares références à la religion ancienne africaine. On peut citer la *Topographia e Historia General de Argel* d'Antonio de Sosa⁸, la *Cosmographia de l'Affrica* (1526) de Léon l'Africain et la *Descripción General de Affrica* (1573-1599) de Luis de Marmol en trois volumes, largement inspirée de la précédente.

C'est seulement à partir de Jean-Baptiste Gramaye⁹ (Anvers 1579 – Lübeck 1635) qu'on observe un intérêt pour la religion ancienne d'Afrique. Homme de lettres de la haute bourgeoisie flamande, il fut reçu maître ès arts et philosophie, puis licencié dans les deux droits à l'université de Louvain où il enseigna par la suite. Voyageur dans son pays, commis par l'archiduc Albert, puis diplomate à l'étranger, ce fut lors de son premier voyage dans le sud de l'Europe, en partance de Malte que son navire fut capturé par les corsaires, puis amené à Alger où il resta en captivité entre mai et octobre 1619, ce que nous savons grâce à son *Diarium*. Jouissant d'une certaine liberté pendant sa captivité, car protégé du consul de France, il en profita pour visiter, en dehors d'Alger, Béjaïa, Jijel, Constantine, Collo et Annaba¹⁰. Lecteur

6. F. Paolucci, "Giovanni Pagni e le epigrafi di Barberia", in *Catalogo Antichità d'Africa agli Uffizi. Giovanni Pagni. Medico e archeologo pisano nella Tunisia del XVII secolo (Tunisi, Museo Nazionale del Bardo, 18 marzo 2018 – 30 settembre 2018)*, Livorno, 2018, 7-24 (7).

7. E. MacDonald et S. Bingham, "Piracy, Plunder...", *op. cit.*, n. 3, 172. Du tout début du XVI^e siècle datent les aventures nord-africaines de Giovanni Bembo (Venise 1473-1545) qui recueillit des inscriptions du site de Carthage (L. Moretti, s.v. « Giovanni Bembo », dans *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. VIII, Roma, 1966, 117-119).

8. Publiée en 1612 par Diego de Haedo.

9. Son nom apparaît aussi orthographié Grammaye, voire Gramay, Grammay ou sous d'autres variantes encore.

10. A.E.H., Ben Mansour, « L'heureuse captivité d'un protonotaire apostolique, Jean-Baptiste Gramaye à Alger (1619) », *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1995, 55-70 (61-62).

de Marmol, il écrivit une *Africa Illustrata*¹¹ en dix livres, dont le deuxième est dédié à la *Historia Ecclesiastica* et est composé de petits chapitres. Étant donné que l'*Africa Illustrata* constitue un ouvrage programmatique dont la finalité est l'expulsion des Turcs de toute l'Afrique¹², les parties concernant l'Antiquité se concentrent sur la religion chrétienne et tournent autour de la lutte contre les ennemis de cette religion. Les chapitres IV et V sont ceux où l'auteur s'intéresse le plus à la situation préislamique. Du fait de sa formation, ses sources sont juridiques (*Codex Theodosianus*), littéraires (Augustin) et ecclésiastiques (épîtres des papes). Le chapitre IV porte sur les ordres monastiques en Afrique¹³ et le V sur les *Decrementa religionis*¹⁴ où Gramaye s'attarde sur les manquements à la religion chrétienne pendant l'Antiquité, sur les idolâtres et sur les hérésies plus particulièrement. Le contexte de la Réforme et de la Contre-Réforme ainsi que les guerres de religion, sévissant dans une partie de l'Europe à ce moment-là, jouèrent sans doute un rôle important dans ses choix thématiques.

Une tout autre perspective fut celle de Thomas d'Arcos (Rouen 1586 – Tunis ? après 1637). Capturé également par les corsaires¹⁵, il fut vendu, en 1625, à un riche renégat de Tunis et se racheta lui-même peu de temps après. Néanmoins, au lieu de regagner l'Europe, il choisit de rester dans la régence pour enfin renier le christianisme et prendre le prénom d'Osman. Son activité concernant les antiquités en Afrique est connue grâce aux lettres qu'il adressait au célèbre antiquaire Nicolas Fabri de Peiresc¹⁶ et grâce à la réévaluation, effectuée par J. Dakhli, des données des archives du consulat français à Tunis¹⁷.

La curiosité de D'Arcos était largement guidée par les commandes de Peiresc, surtout en ce qui concernait la période préislamique¹⁸. D'intérêt particulier est l'affaire des os de géant¹⁹. D'Arcos relata à Peiresc la trouvaille d'os de grande taille à proximité d'Utique, lui

11. J.-B. Gramaye, *Africae illustratae libri decem, in quibus Barbaria, gentesque eius ut olim et nunc describuntur*, Tournai, 1622.

12. V. Morabito, « Compte-rendu d'Abd El Hadi Mansoor et A. Mandouze, *Alger XI^e-XVII^e siècle. Journal de Jean-Baptiste Gramaye, 'évêque d'Afrique'* », *Africa. Rivista Trimestrale di Studi e Documentazione dell'Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente*, 54.2, 1999, 293-295 (294-295).

13. J.-B. Gramaye, *Africae illustratae...*, *op. cit.*, n. 11, 40-53.

14. J.-B. Gramaye, *Africae illustratae...*, *op. cit.*, n. 11, 53-57.

15. J. Dakhli, « Une archéologie du même et de l'autre : Thomas-Osman d'Arcos dans la Méditerranée du XVII^e siècle », in J. Dakhli et W. Kaiser, *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe, Tome 2. Passages et contacts en Méditerranée*, Paris, 2013, 61-163 (77-78).

16. Voir Ph. Tamizey de Larroque *Les correspondants de Peiresc, 15. Thomas d'Arcos. Lettres inédites écrites de Tunis à Peiresc 1633-1636*, Alger, 1889. Sur Peiresc (1580-1637) la bibliographie est immense. Elle s'étale depuis sa mort jusqu'à nos jours. Citons ici le recueil d'articles de P.N. Miller, *Peiresc's Orient. Antiquarianism as Cultural History in the Seventeenth Century*, Farnham-Burlington (Vt), 2012.

17. J. Dakhli, « Une archéologie du même... », *op. cit.*, n. 15. La proposition, dans ce même travail (83-90), d'identifier Th. D'Arcos avec un espion français travaillant pour le compte de l'Angleterre dans les années 1590 ne va pas de soi.

18. E. MacDonald et S. Bingham, « Piracy, Plunder... », *op. cit.*, n. 3, 175.

19. P.N. Miller, « Peiresc in Africa. Arm-chair Anthropology in the Early Seventeenth Century », dans M. Lion-Violet (éd.), *Les premiers siècles de la République européenne des Lettres (1368-1638)*, Paris, 2005, 493-

envoya le dessin d'une dent et lui expliqua que les habitants locaux croyaient que ces os correspondaient à ceux d'Hercule. Ceci éveilla un intérêt anthropologique chez Peiresc, qui demanda à D'Arcos un rapport précis des récits oraux et écrits à ce sujet. Convaincu que l'histoire des croyances était sédimentaire, Peiresc pensait que, l'analyse du corpus des récits sur le géant permettrait d'interpréter le folklore des Tunisiens de son époque comme une survivance ou un écho à la religion antique.

C'est donc en qualité d'homme de terrain que D'Arcos contribua au développement des connaissances sur la religion de l'Afrique préislamique. Dans les *Observations du sr Thomas d'Arcos faictes en Afrique près de Thunis* (1631), on trouve son rapport sur les villes de *Thugga* et *Thignica*, dont il fut le premier à rendre compte des vestiges. De la première, il témoigna de l'existence du Capitole, du temple de Caelestis (qu'il qualifie d'« *estude publique* »²⁰) et du mausolée libycopuniqué²¹. De la dernière, sa toute première description concerne un temple ancien en élévation :

« Là se voit encores sur pied un temple de 30 pas de long et 10 de large, réparti en porche et intérieur; le porche contient 6 pas de longueur et 10 de largeur, soustenu de dix colonnes de 24 pieds de haut et 4, de diamètre à la base, entières, et semblent quasi-neufves. Les chapiteaux de ces colonnes sont corinthes et les bases doriques, couvertes de belles et somptueuses corniches, et l'architrave et frontispice travaillés à la ionique. L'extérieur de ce temple contient 24 piedz de longueur et 10 de largeur, et son entrée est une grande porte de 16 piedz de hault et 8 de largeur, faicte de trois seuilles pierres d'admirable grandeur d'ouvrage dorique... »²².

Comme on le verra, ce temple ne sera plus en pied un siècle plus tard (v. *infra* à propos de F. Ximenez).

3. Deuxième période (deuxième moitié du XVII^e siècle)

Les médecins toscans sont les représentants de cette deuxième période correspondant à la deuxième moitié du XVII^e siècle : surtout Giovanni Pagni (Pise 1634-1676), mais aussi son neveu Giovanni Antonio Corazza qui put continuer l'œuvre de son oncle. On connaît mal leurs vies au point d'ignorer les données biographiques principales du second. Leurs activités dans la régence de Tunis étaient le fruit des bons rapports diplomatiques entre les beys et les grands-ducs de Toscane. Ce ne furent pas les premiers médecins toscans dans le pays. Les

525 (498-499).

20. L. Poinssot, « Les ruines de *Thugga* et de *Thignica* au XVII^e siècle », *Mémoire de la société nationale des antiquaires de France*, 67, 1902-1903, 145-184 (168 et 182). Voir M. Fernández Portaencasa dans ce même volume, 177-217.

21. L. Poinssot, « Les ruines de *Thugga*... », *op. cit.*, n. 20, 167-169.

22. Pour l'identification de ce temple, dit de Mercure, voir l'analyse dans L. Poinssot, « Les ruines de *Thugga*... », *op. cit.*, n. 20, 171-176.

beys avaient, en effet, la coutume de faire appel à des praticiens de cet état italien lorsqu'ils étaient atteints de maladies complexes.

Pagni fut envoyé par Ferdinand II de Médicis dans la régence de Tunis en 1667, afin de guérir Mohammed el Hafsi, frère du bey Mourad II. Quoique brillant médecin, son élection, voulue par le cardinal Léopold de Médicis²³, collectionneur d'antiquités, s'expliquait par sa connaissance de ce dernier sujet²⁴. Le séjour d'un an de Pagni lui permit de recueillir et d'emporter à Florence presque trente inscriptions, dont certaines de caractère votif. Parmi elles sont d'intérêt particulier celles qui, de l'avis du médecin italien, faisaient partie d'un temple dédié au dieu Saturne et excavé dans la roche près de Mohammedia, à une quinzaine de kilomètres au sud de Tunis²⁵. Il n'en était probablement rien, mais les inscriptions vénèrent effectivement ce dieu romain assimilé au Baal punique²⁶. On souligne aussi l'épigraphie commémorant la réfection d'un temple de *Caelestis* à Tuccabor²⁷.

En revanche, on ne trouve rien sur la religion chrétienne. Il peut s'agir du hasard des découvertes, mais l'explication peut se trouver également dans les intérêts de Pagni. Son entourage intellectuel était incarné par les savants de l'Accademia del Cimento. Un de ses membres, Francesco Redi²⁸, était le protecteur de Pagni et exerçait une influence importante sur lui. De son côté, Léopold de Médicis, avant sa nomination en tant que cardinal, à une époque où il était ouvert aux inquiétudes humanistes, en avait été le fondateur²⁹. Dans ces milieux, on s'intéressait aux vestiges de l'Antiquité classique par antonomase, là où avait fleuri la religion romaine polythéiste, plutôt qu'aux témoignages du christianisme ancien.

De son neveu Corazza, on sait qu'il fut envoyé par Cosme III de Médicis avec une mission analogue à celle de son oncle. Il semble avoir été actif dans la régence de Tunis entre la fin du XVII^e et le début du XVIII^e siècle. Treize inscriptions recensées par ses soins nous sont arrivées grâce à son correspondant, l'helléniste Antonio Maria Salvini³⁰. Parmi elles, on souligne ici *CIL VIII 958*, consacrée aux *numina* des Augustes.

Les séjours des médecins toscans Pagni et Corazza dans la régence de Tunis s'inscrivent à la fois dans une longue tradition de praticiens toscans envoyés pour guérir des membres des élites tunisiennes, mais ils marquent aussi le départ d'une nouvelle pratique, notamment celle

23. E. Schmidt, « Diplomazia, scienza e cultura antiquaria », dans *Catalogo Antichità d'Africa agli Uffizi...*, *op. cit.*, n. 6, 4.

24. F. Paolucci, « Giovanni Pagni e le epigrafi di Barberia », dans *Catalogo Antichità d'Africa agli Uffizi...*, *op. cit.*, n. 6, 10. Le prouvent aussi ses inédites *Cenotaphia Pisana* concernant des inscriptions de sa petite patrie, A. Gunella et M.A. Guia, « Agli albori della ricerca antiquaria in Tunisia: Giovanni Pagni (1634-1676), archeologo e medico pisano nel Granducato mediceo », *L'Africa Romana*, 13, 2001, 409-438 (422).

25. Parmi elles, on a identifié *CIL VIII 873*.

26. Concernant les avis de Pagni sur ce monument, voir M. Le Glay, *Saturne africain. Monuments*, I, Paris, 1961, 74-75.

27. *CIL VIII 1318*.

28. 1626-1697, Archiatre de Ferdinand II de Médicis.

29. A. Gunella et M.A. Guia, « Agli albori della ricerca... », *op. cit.*, n. 24, 435.

30. 1653-1729. Cf. Sc. Maffei, *Graecorum Siglae Lapidariae, collectae atque explicatae*, Vérone, 1746, 139.

des explorateurs partant au Maghreb avec l'intention annoncée de recueillir des antiquités et, par conséquent, avec une préparation préalable pour mener à bien cette activité.

4. Troisième période (première moitié du XVIII^e siècle)

La troisième et dernière période analysée dans ce chapitre concerne le XVIII^e siècle, en particulier les années 1720-1730. Autant par coïncidence que par effet d'émulation entre les différents auteurs, cette période connut la production de plusieurs récits s'intéressant aux antiquités du Maghreb. Nous verrons comment la religion ancienne se fit sa propre place dans le grand ensemble des antiquités. Parmi les différents voyageurs qui, pour des raisons très variées, fréquentaient les régences de Tunis et d'Alger pendant cette période, il sera surtout question ici de deux des plus importants : celui dont les récits sont les plus riches et celui dont les récits furent les plus diffusés, c'est-à-dire Francisco Ximenez de Santa Cathalina et Thomas Shaw. Toutefois, afin de comprendre le contexte intellectuel dans lequel ils évoluèrent, il importe de mentionner d'autres Européens provenant de pays différents et de milieux intellectuels parfois éloignés, avec lesquels les auteurs précités formèrent un vrai groupe. En effet, ils s'étaient tous déjà rencontrés et avaient tous, à différents degrés, échangé des informations entre eux.

De ce groupe, le premier arrivé à la régence de Tunis fut le docteur Joseph Carrillo³¹, il conçut une *syllogé* d'inscriptions dans les années 1730 qui fut publiée par J. Locke en 1763, *Roman inscriptions at Tunis in Africa, copied about the Year 1730, by D^r Carilos, a native of Madrid, then Physician to the Bey of Tunis, communicated by John Locke*. J. Carrillo n'était pas un explorateur. Aussi emprunta-t-il à Ximenez la grande majorité de textes inclus dans son recueil, parmi lesquels quelques inscriptions votives. Leur lien s'établit en mars 1722 lorsque Carrillo et son beau-père et confrère, Gabriel de Mendoza, montrèrent à Ximenez les antiquités qu'ils avaient trouvées lors d'un voyage au sud du pays³². Le botaniste Jean-André Peyssonnel³³ parcourut les régences de Tunis – où il fit une excursion avec Ximenez³⁴ – et d'Alger entre 1724 et 1725. Son objectif était de faire des prélèvements de plantes médicinales du Maghreb, mais, une fois sur place, il s'intéressa de plus en plus aux antiquités. Il en fit plu-

31. Né en 1695 ou en 1696 à Madrid selon J. Locke, « Roman Inscriptions of Tunis in Africa, copied about the Year 1730, by Dr Carilos, a native of Madrid, then physician to the Bey of Tunis, communicated by John Locke », *Philosophical Transactions*, 53, 1763, 211-228 (211).

32. H. González Bordas, « La lecture aberrante d'une inscription à Kasserine (Tunisie). Prospérité et chute d'une création par erreur », *Essais*, 8 (*Erreur et création*), 2015, 25-46 (29-31).

33. 1694-1759. A. Rampal, « Une relation inédite du voyage en Barbarie du médecin naturaliste marseillais Peyssonnel », *Bulletin de Géographie historique et descriptive*, 2, 1907, 317-345 (324).

34. H. González Bordas, *Les inscriptions latines de la Régence de Tunis à travers le témoignage de F. Ximenez*, thèse inédite soutenue le 29 avril 2015 à l'université de Bordeaux-Montaigne, sous la direction de Jérôme France, 122-130.

sieurs descriptions dans ses lettres³⁵, afin de s'attirer les faveurs économiques d'un de ses correspondants, l'Abbé Bignon³⁶. Enfin, dans les années 1730, Auguste II, roi de Pologne, envoya une expédition d'hommes de sciences et de lettres, avec à sa tête Johann Ernst Hebenstreit³⁷, pour s'occuper de différents sujets. Malgré leur intérêt pour les antiquités, on constate seulement la transcription d'une inscription paléochrétienne³⁸.

Tous ces auteurs gravitèrent autour de Francisco Ximenez de Santa Cathalina (Esquivias, 1685 – Dos Barrios, 1758)³⁹, frère de l'ordre trinitaire, congrégation qui s'occupait de la santé physique et spirituelle des chrétiens réduits en esclavage. Il se rendit en 1718 dans la régence d'Alger, puis, en 1720, il passa à celle de Tunis où il séjourna pendant quinze ans. Dans la médina de Tunis, il fit construire, entre 1720 et 1724, l'hôpital de Saint-Jean de Matha⁴⁰. Son œuvre écrite est vaste, variée et pour la plupart inédite⁴¹. De celle-ci nous intéressent principalement son journal de voyage, le *Diario*, ainsi que son *Historia del Reyno de Tunes*, rédigée à partir des informations contenues dans son journal. Dans ces ouvrages, on trouve plus de 250 inscriptions anciennes, grâce auxquelles il est devenu le plus important épigraphiste de l'Afrique du Nord de l'époque moderne⁴². D'autres recueils mineurs qu'il conçut sont néanmoins importants, comme nous le verrons, pour suivre les utilisations de son travail par d'autres auteurs, plus tard au XVIII^e siècle.

Comme Gramaye, Ximenez était un religieux qui avait beaucoup écrit dans et à propos des régences ottomanes du Maghreb pendant l'époque de la course. Pourtant, ce qu'il

35. La plupart ont été éditées un siècle plus tard par A. Dureau de la Malle, *Peyssonnel et Desfontaines. Voyages dans les régences de Tunis et d'Alger*, 1838, Paris. Sur les inventions de certaines excursions, sur la contrefaçon d'inscriptions et sur la dépendance de ses récits de F. Ximenez, voir Ch. Monchicourt, « Le voyageur Peyssonnel de Kairouan au Kef et à Dougga (Août 1724) », *Revue Tunisienne*, 23, 1916, 266-277 et 356-364 ; N. Duval, « La solution d'une énigme : les voyageurs Peyssonnel et Giménez à Sbeitla en 1724 », *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 2 juin 1965 ; C. Álvarez Dopico, « La Colonia Trinitaria de Francisco Ximénez : une source pour la *Relation* du médecin marseillais J.-A. Peyssonnel » dans S. Boubaker et C.I. Álvarez Dopico (éds.), *Empreintes espagnoles dans l'histoire tunisienne*, Oviedo, 2011, 105-169 et H. González Bordas, *Les inscriptions latines...*, *op. cit.*, n. 34.

36. Jean-Paul Bignon (1662-1743), bibliothécaire du roi et membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

37. 1703-1757. Chr. Le Roy, « Une expédition à Leptis Magna en 1732 (*CIL VIII, I, 11*) », *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 100.1, 1976, 373-378 (373).

38. Voir H. González Bordas, *Les inscriptions latines...*, *op. cit.*, n. 34, 389.

39. Sur la date de son décès voir H. González Bordas, *Manuscrit d'un voyageur, voyages d'un manuscrit. Un recueil d'épigraphie africaine établi par Francisco Ximenez et son étude par Scipione Maffei*, Bordeaux, 2022, 15, n. 2.

40. Sur la fondation de l'hôpital, voir C. Álvarez Dopico, « The Catholic Consecration of an Islamic House. The St. John de Matha Trinitarian Hospital in Tunis », dans M. Gharipour (éd.), *Sacred Precincts. The Religious Architecture of Non-Muslim Communities Across the Islamic World*, Leiden, 2015, 291-308.

41. Voir une liste complète dans H. González Bordas, *Les inscriptions latines...*, *op. cit.*, n. 34, 62-113 et les dernières découvertes dans H. González Bordas, *Manuscrit d'un voyageur...*, *op. cit.*, n. 39, 17-18.

42. Voir l'avis de Th. Mommsen dans *CIL VIII*, p. XXIV.

retint spirituellement et intellectuellement de ces pays est complètement différent, car son approche l'était, en raison de l'époque et de ses fonctions au Maghreb, mais aussi de son extraction sociale et de sa formation. Né au sein d'une famille modeste, il rejoignit, à l'âge de 14 ans, les trinitaires qui se chargèrent de son éducation. Il se spécialisa en théologie à l'université de Salamanque où la langue officielle était le latin. Néanmoins, ce centre était en chute libre après l'essor qu'il avait connu au XVI^e siècle. Il y « régnait le scolasticisme le plus anachronique » et « les innovations scientifiques et techniques, qui étaient en train de se répandre partout en Europe, étaient délibérément terrassées dans les salles de classe »⁴³. Après son passage par l'université, Ximenez n'eut que des charges de peu d'importance au sein de son ordre, et fut même recalé⁴⁴.

D'autre part, les espoirs de chasser le pouvoir musulman et de christianiser le Maghreb – exprimés par Gramaye en dépit de leur caractère irréaliste – ne pouvaient tout simplement pas exister chez Ximenez et ses contemporains. Le XVIII^e siècle était loin des élans de conquête dans la région de la part de l'empire espagnol. Si les régences connaissaient des conflits entre la tutelle ottomane et les beys, les Espagnols se trouvaient dans une situation de recul (perte d'Oran) et aucun doute ne planait sur la stabilité de l'islam en tant que religion principale de ces états et de la plupart de leurs habitants. Signalons tout de même que, malgré cette stabilité croissante et les rapports qu'entretenait Ximenez avec les élites en général, le contexte de la course faisait que la population lui était parfois hostile au point de vivre des épisodes tendus et de subir quelques agressions⁴⁵.

Après la construction de l'hôpital, Ximenez eut la possibilité de faire plusieurs excursions à l'intérieur du pays. Ses bonnes relations avec les élites morisques tunisoises éveillèrent chez lui l'envie de visiter les villes fondées dans la vallée de la Mejerda par des morisques expulsés de l'Espagne au début du XVII^e siècle⁴⁶. Il s'agit donc, au début, d'une curiosité anthropologique de la part de Ximenez, bien que sa rencontre avec Carrillo et Peyssonnel à Tunis ait également suscité son intérêt pour les antiquités.

Les antiquités recueillies par Ximenez s'ouvrent à toutes les catégories : témoignages des institutions publiques, des élites, de la religion, inscriptions funéraires, etc. Chaque vestige du passé romain, chaque inscription latine l'intéressait. Si Ximenez ne songeait pas à la reconquête, pour lui, le passé romain de l'Afrique et, plus généralement, sa latinité, le reliaient et le réconciliaient avec cette terre dont la civilisation installée à son époque lui était si étran-

43. J.M. Hernández Díaz, "La Universidad de Salamanca. Siglo XVIII", dans B. Delgado Criado (éd.), *Historia de la educación en España y América. Vol. II. La educación en la España moderna (s. XVI- XVIII)*, Madrid, 1993, 822-825 (822).

44. H. González Bordas, *Les inscriptions latines...*, op. cit., n. 34, 27-28.

45. H. González Bordas, « Francisco Ximenez et l'étude des inscriptions latines d'Afrique au XVIII^e siècle », dans M. Cavalieri et O. Latteur (éds.), *Antiquitates et Lumières. Étude et réception de l'Antiquité romaine au siècle des Lumières, Actes de la journée d'étude "Il n'est guère de matière si vaste que celle des monuments de l'Antiquité". Étude et réception de l'Antiquité romaine au siècle des Lumières : perspectives croisées (Louvain-la-Neuve, 6 octobre 2017)*, Louvain-la-Neuve, 2019, 183-208 (195 et 198).

46. H. González Bordas, *Manuscrit d'un voyageur...*, op. cit., n. 39, 22.

gère et parfois inhospitalière⁴⁷. Ce sentiment se renforçait, probablement, lorsqu'il trouvait des témoignages de pratique d'autres religions que l'islam. En ce sens, il n'est peut-être pas anodin que la première inscription latine que Ximenez ait transcrite pendant ses excursions hors Tunis soit une épigraphe votive, consacrée au dieu Saturne (Fig. 1). Ximenez signale qu'elle se trouve dans les ruines d'un temple :

« À deux lieues de Tunis, dans un abreuvoir situé à côté de la porte du jardin de Chaban, il y a une grande pierre de marbre, qui avait servi d'architrave à la porte ou ailleurs, d'un temple dédié à Saturne. On voit les ruines de celui-ci au pied d'une grande montagne appelée Bogarni (Jbel Bou Kornine, Fig. 2)⁴⁸, qui se trouve dans les environs, au levant de Tunis. La pierre se trouve dans un site appelé Mornaca (Mornag), bien connu à Tunis pour les jardins que beaucoup de particuliers possèdent. Le site où se trouvent les ruines de ce temple se nomme Cazar Cabal, à une lieue de Hammam Lif : l'inscription est celle qui suit... »⁴⁹.

F. Ximenez recensa d'autres inscriptions votives païennes et décrivit d'autres temples. Il convient d'évoquer la description des restes du temple dit de Mercure à *Thignica*, décrit par D'Arcos lorsqu'il était encore en élévation⁵⁰ :

« À peu de distance de ce château se trouvent les poteaux d'un temple magnifique. Ses colonnes, piédestaux et bases, d'une grandeur extraordinaire, gisent par terre. Les colonnes sont d'une seule pièce et les Arabes en ont cassé quelques-unes. Tous les Maures qui m'accompagnaient m'ont indiqué qu'ils avaient connu ce magnifique temple debout, et que les Arabes, afin d'extraire le plomb des pierres avec du feu, l'avaient détruit. On y voit de très grandes pierres avec quelques lettres. Mahamet en emporta quelques-unes vers les années 1690 pour bâtir le pont de Taborba. Quelques-unes restèrent à divers endroits du chemin parce qu'elles étaient tellement grandes qu'elles ont disloqué les charrettes n'arrivant pas à leur destination... »⁵¹.

Le fait que Ximenez n'ait pas vu le temple de D'Arcos debout, l'importance et la centralité du temple détruit dans le récit de Ximenez sur *Thignica* et, enfin, la visibilité des débris laissent penser qu'il s'agit du même monument dont nous avons fourni la description de D'Arcos *supra*. Les raisons de la destruction du temple ne sont pas forcément celles que propose Ximenez. Celui-ci tendait à accueillir favorablement les récits où des Arabes sacca-

47. Voir C. Álvarez Dopico, « The Catholic Consecration... », *op. cit.*, n. 40, 299.

48. On connaît, depuis la fin du XIX^e siècle, un temple à *Saturnus Baalcaranensis*, mais il se trouve sur le sommet du Jbel Bou Kornine : J. Toutain, « Le Sanctuaire de Saturnus Baalcaranensis au Djebel Bou-Kourneïn (Tunisie) », *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, 12, 1892, 3-124.

49. Fr. Ximenez, *Diario de Tunes*, vol. VI, fol. 77 r^o (trad. de l'auteur).

50. L. Poinssot, « Les ruines de *Thugga*... », *op. cit.*, n. 20, 171-177.

51. Fr. Ximenez, *Diario de Tunes*, vol. VI, fol. 88 r^o (trad. de l'auteur).

geaient les monuments anciens. H. Saladin, après en avoir étudié les restes, penchait plutôt pour un écroulement dû à un séisme⁵².

Les commentaires de Ximenez sur les autres inscriptions païennes et les temples ne sont pas plus approfondis que ceux qui viennent d'être cités, mais c'est également le cas dans la grande majorité de ses commentaires, quels que soient les vestiges. Cela s'explique donc par ses propres limitations. La question de son approche des inscriptions chrétiennes a été posée dans un travail précédent où il a été établi que, d'une façon générale, Ximenez apportait plus de détails sur les inscriptions chrétiennes que sur le reste⁵³. Malgré tout, les inscriptions chrétiennes ne sont pas suffisamment nombreuses pour que le bilan général soit solide et on doit se contenter de commenter des cas concrets⁵⁴.

Observons, par exemple, le relevé de Ximenez de l'inscription *CIL VIII 1176* (Fig. 3), qu'il considère comme chrétienne, et le commentaire dans son *Diario* :

« On nous a amenés à un Marabout appelé Sidi Tebet, et à l'entrée à droite on nous a montré une pierre tombale du sépulcre de Sainte Donate, qui à mon avis est ensevelie au même endroit, car les Maures m'ont dit qu'ils l'y avaient trouvée et l'avaient laissée telle quelle. Elle se tient au bord du mur sur un banc de pierre qui fait fonction de siège ou sépulcre en marbre rouge jaspé. L'inscription au-dessus dit ceci... »⁵⁵.

« Avec une grande dévotion, j'ai vénéré cette pierre sacrée et j'ai copié cette écriture. Avant d'y aller, j'ai été informé du fait que le corps d'un saint s'y trouvait, mais j'ignorais lequel, jusqu'à ce que Dieu voulût que je le découvre »⁵⁶.

Bien sûr, il ne s'agit en aucun cas de l'inscription funéraire d'une sainte chrétienne. L'exemple montre que, malgré ses qualités d'explorateur et sa capacité descriptive, Ximenez était aveuglé par le désir de retrouver des vestiges de sa religion en Afrique. Son commentaire sur la même inscription dans l'*Historia* est agrémenté de passages superstitieux issus de légendes locales :

« Cette pierre se trouvait auparavant sur le sépulcre de cette Sainte Femme dont il est fait mention dans l'inscription référée. Le corps et la pierre ont été découverts à l'époque où Mahamet Bey a fait démonter les édifices de l'ancienne ville pour la construction du pont. À ce moment-là, cinq cent cinquante captifs chrétiens travaillaient ici avec de grandes fatigues à des tâches pénibles. Ceux-ci voyaient chaque nuit une lumière extraordinaire et belle dans un de ces édifices en ruines, éblouis par ce prodige, ils ont pioché au même endroit avec précaution, et ils ont

52. H. Saladin, « Rapport sur une mission scientifique accomplie en Tunisie », *Nouvelles Archives des Missions*, 2, 1892, 533-540.

53. H. González Bordas, « Francisco Ximenez... », *op. cit.*, n. 45, 193.

54. En ce moment, je prépare une étude sur les inscriptions paléochrétiennes dans les manuscrits de F. Ximenez.

55. Fr. Ximenez, *Diario de Tunez*, vol. VI, fol. 75 v° (Real Academia de la Historia, trad. de l'auteur).

56. Fr. Ximenez, *Diario de Tunez*, vol. VI, fol. 76 r° (Real Academia de la Historia, trad. de l'auteur).

trouvé au-dessous le corps non corrompu de cette Sainte [...] Les Maures fascinés par une aussi grande merveille, en croyant que le corps de cette Sainte serait de quelque Marabout de leur secte, l'amenèrent avec la pierre au Marabout dont j'ai parlé. Ils ont laissé la pierre à l'entrée et ils ont réenseveli le corps... »⁵⁷.

Comme il a été évoqué, Ximenez conçut également des recueils épigraphiques qui furent envoyés en Europe ou qui arrivèrent avec lui à son retour de la régence. Ils furent utilisés par des représentants de la République des Lettres en Italie et en Espagne. En effet, le marquis Scipione Maffei (Vérone, 1675-1755) reçut, dès l'année 1726, des cahiers correspondant à un recueil d'inscriptions de Ximenez connu comme la *syllogé* de Nîmes. Dans son *Museum Veronense*, un vaste corpus d'inscriptions présentées pour la plupart avec, comme seule information, le lieu de provenance, Maffei publia une sélection d'inscriptions de cette *syllogé*, les séparant par catégories⁵⁸. Les neuf premières sont des inscriptions votives païennes issues de sites divers visités par Ximenez. En revanche, Maffei a préféré écarter toutes les inscriptions chrétiennes de la *syllogé*. On en déduit, premièrement, la place que les vestiges de la religion antique prenaient dans le plus important ouvrage épigraphique de Maffei. Deuxièmement, on observe que cette place était occupée exclusivement par la religion païenne – tout comme pour Pagni, comme on l'a vu. Suivre les intérêts de ces deux antiquaires pourrait nous amener à refaire l'histoire intellectuelle de l'Italie dans l'époque moderne, ce qui dépasse largement le cadre et les intentions de cette étude. Disons simplement que, né un an avant la mort de Pagni, Maffei ne fut en contact ni avec lui ni avec son œuvre, mais il était inscrit dans la suite des cercles intellectuels italiens – dont certains ont été mentionnés plus haut – et des académies (*del Cimento, della Crusca*) qui avaient influencé l'esprit de Pagni. En effet, Redi, le protecteur de ce dernier, avait été le maître de Salvini, correspondant, rappelons-le, du neveu de Pagni. Plus âgé que Maffei de vingt ans, Salvini est loué dans les ouvrages du marquis⁵⁹.

En Espagne, le travail de Ximenez ne passa pas inaperçu non plus au XVIII^e siècle. Pourtant, tout comme son œuvre, les études qui lui furent consacrées par des membres de l'*Ilustración* espagnole restèrent inédites. En premier lieu, le Marquis de Valdeflores⁶⁰, historien et archéologue, reprit les ouvrages principaux de Ximenez sur le Maghreb et en fit des résumés. Avec une attention particulière aux parties concernant l'Antiquité, il en recopia toutes les inscriptions, mais son travail en resta là et les questions de religion ancienne ne furent pas particulièrement traitées⁶¹. Différent est le cas de l'évêque Juan Díaz de la Guerra⁶². Versé

57. Fr. Ximenez, *Historia del Reyno de Tunez*, vol. XII, fol. 278 r^o (Real Academia de la Historia, trad. de l'auteur).

58. Voir l'édition critique de ce recueil, son usage par Maffei et les particularités du *Museum Veronense* dans H. González Bordas, *Manuscrit d'un voyageur...*, *op. cit.*, n. 39.

59. Sc. Maffei, *Graecorum siglae lapidariae a Marchione Scipione Maffei collectae, atque explicatae*, Veronae, 1746, 139.

60. Luis José Velazquez de Velasco y Angulo (Malaga, 1722-1772).

61. H. González Bordas, *Les inscriptions latines...*, *op. cit.*, n. 34, 108-111.

62. Xérès, 1726 – Sigüenza, 1800.

dans les lettres classiques tout comme l'hébreu et l'arabe, dans sa bibliothèque particulière se trouvaient deux recueils manuscrits de Ximenez contenant des inscriptions et antiquités de la régence de Tunis⁶³. Son travail sur ces manuscrits est l'un des plus pertinents pour cette étude : à partir de certaines des inscriptions ximénéziennes concernant des dédicaces à des divinités du panthéon romain, Díaz de la Guerra rédigea des dissertations sur les divinités concernées. Il s'agit de plusieurs pages, agrémentées de références à des sources littéraires, à propos de Jupiter, Apollon, Hercule, Diane et, bien sûr, Saturne⁶⁴. De plus, il y analysait les inscriptions votives fragmentaires dont les noms de divinités ne furent pas conservés⁶⁵.

On observe donc que l'étude de la religion antique d'Afrique ne fut jamais négligée par les lecteurs de Ximenez à l'époque des Lumières, et qu'elle occupa une place de premier ordre parmi certains d'entre eux. Si Ximenez apportait un témoignage global de l'Afrique antique à travers les vestiges qu'il avait recueillis, ceux qui s'en servirent durant le XVIII^e siècle portèrent une attention particulière au volet religieux.

Le cas de Thomas Shaw (Kendal, vers 1694 – Bramley dans le Hampshire, 1751) présente des circonstances tout à fait similaires et contemporaines de celles de Ximenez : il était le chapelain du consul anglais d'Alger et du comptoir commercial (*factory*) entre 1720 et 1733⁶⁶, poste avec une charge de travail plutôt faible⁶⁷, ce qui lui permit de faire des excursions dans les régences maghrébines et dans le Levant. Il s'éloigne, en revanche, du cas de Ximenez par la qualité de sa formation. Adolescent, il fréquenta la *Grammar School* de sa ville, d'orientation classique et théologique, pour être ensuite inscrit au Queens College d'Oxford. En plus de recevoir une formation classique de pointe, il y apprit l'hébreu et l'arabe grâce aux chaires créées au XVI^e siècle et à la spécialisation de cette université en études orientales. Il réussit son *Bachelor of Arts* en 1716 et son *Master* en 1719⁶⁸.

Shaw, encore différemment de Ximenez, ne précise pas ses motivations pour devenir chapelain à Alger et il ne parle pas non plus des responsabilités de son poste. En effet, cette ville constituait surtout une base à partir de laquelle il pouvait faire ses découvertes, comme semblent l'indiquer ses itinéraires et son travail dans le reste du Maghreb et en Terre sainte. Il en résulta son imposant ouvrage, les *Travels*, publié à son retour⁶⁹. Celui-ci devint une réfé-

63. Sa bibliothèque fut léguée après sa mort à la cathédrale de Xérès. Un des deux manuscrits ximénéziens fut édité par R. Thouvenot, « Notes d'un Espagnol sur un voyage qu'il fit en Tunisie (1724) », *Revue Tunisienne*, 40, 1938, 313-322. J'ai découvert l'autre, voir H. González Bordas, *Manuscrit d'un voyageur...*, *op. cit.*, n. 39, 17, n. 16.

64. Biblioteca Capitular de Jerez, Tomo 6, Documento 10.

65. Biblioteca Capitular de Jerez, Tomo 6, Documento 20.

66. R. Finnegan, *English Explorers in the East (1738-1745). The Travels of Thomas Shaw, Charles Perry and Richard Pococke*, Leiden et Boston, 2019, 8.

67. Z. Zizi, *Thomas Shaw (1692-1751) à Tunis et à Alger. Missionnaire de la curiosité européenne*. Thèse inédite soutenue en 1995 à l'Université de Caen – Basse Normandie, dirigée par Ann Thomson, 29-30.

68. Z. Zizi, *Thomas Shaw...*, *op. cit.*, n. 67, 25-27.

69. Th. Shaw, *Travels, or Observations Relating to Several Parts of Barbary and the Levant*, Oxford, 1738. Voir une analyse dans R. Finnegan, *English Explorers...*, *op. cit.*, n. 66, 116-142.

rence incontournable pour ces régions pendant plus d'un siècle. Ses argumentations érudites, agrémentées d'une extraordinaire quantité de références et de notes de bas de page, montrent à quel point son équipement intellectuel dépassait celui de Ximenez en ce qui concerne les classiques et l'Orient. En fin de compte, il faisait partie d'une classe culturelle plus élevée, à laquelle d'ailleurs son ouvrage s'adressait. D'autres raisons présidaient à l'écart entre les ouvrages de deux voyageurs : à l'époque, l'atmosphère intellectuelle de l'Angleterre, avec des structures comme la *Royal Society*, était bien mieux prédisposée que celle de l'Espagne à ce type de travaux, comme le montrent les brochures, établies à la fin du XVII^e siècle, à destination des résidents et voyageurs à l'étranger pour récolter des informations⁷⁰.

Shaw s'intéressait plus au Levant qu'au Maghreb, et notamment à la géographie historique de la Terre sainte. À son époque, l'Angleterre connaissait de vifs débats religieux entre critiques et défenseurs de la Bible, à la suite des publications de nombreux auteurs (Thomas Woolston, John Toland, Thomas Burnet, etc.) dénonçant le manque d'exactitude dans le récit biblique, à propos de l'emplacement de certains sites et accidents géographiques, et mettant en doute sa véracité concernant de nombreux miracles⁷¹. Apologète, Shaw répondit à ces auteurs dans ses *Travels*. Puis, dans la deuxième édition, il entra également dans des polémiques sur la géographie historique avec d'autres voyageurs comme Richard Pococke⁷².

Les habitants locaux étaient également ciblés par l'indignation de Shaw. Nous avons vu que Ximenez accordait du crédit aux récits accusant les habitants de la régence de Tunis de pillage des monuments anciens. On lit des opinions plus virulentes chez Shaw : surpris de trouver bien plus de vestiges de l'Antiquité païenne que de paléochrétiens, il affirmait déraisonnablement que les Arabes avaient systématiquement détruit les derniers en épargnant les premiers⁷³.

Shaw fournit en tout cas de nombreux éléments sur les vestiges de la religion ancienne au Maghreb. Pour ce qui concerne les inscriptions, dont la plupart furent empruntées à Ximenez et d'autres à Peyssonnel⁷⁴, la question a été étudiée ailleurs⁷⁵, c'est pourquoi on s'attardera ici sur un autre aspect de la religion antique. En effet, quelques gravures de ses *Travels* représentant des exemples d'architecture religieuse relèvent d'un intérêt particulier. On parle notamment du mausolée royal de Maurétanie, soit le « tombeau de la chrétienne », près de

70. R. Boyle, *General Heads for the Natural History of a Country Great or Small. Drawn out for the Use of Travellers and Navigators. Imparted by the late Honourable Robert Boyle, F.R.S. ordered to be published in his lifetime, at the Request of some curious Persans*, Londres, 1692 ; J. Woodward, *Brief Instructions for Making Observations in all Parts of the World*, Londres, 1696, cites dans Z. Zizi, *Thomas Shaw...*, *op. cit.*, n. 67, 18.

71. Z. Zizi, « Thomas Shaw au Proche-Orient, 1721-1722 : élucidation et défense des Textes sacrés », dans *XVII-XVIII. Revue de la société d'études anglo-américaines des XVII^e et XVIII^e siècles*, 67, 2010, 21-43 (32-35).

72. R. Finnegan, *English Explorers...*, *op. cit.*, n. 66, VIII-IX et 130-137.

73. Th. Shaw, *Travels...*, *op. cit.*, n. 69, XI. Voir à ce propos également, M. Chaouali, « Pre-Islamic Archaeology in Tunisia: The Stakes of a Colonial Science », *Memoirs of the American Academy in Rome*, 62, 2017, 193-208 (201).

74. Z. Zizi, *Thomas Shaw...*, *op. cit.*, n. 67, 196.

75. H. González Bordas, *Les inscriptions latines...*, *op. cit.*, n. 34.

Tipaza, dont on sait depuis Berbrugger que Shaw ne l'a jamais visité⁷⁶, et, surtout, du triple temple de Sbeitla⁷⁷. Sa gravure, par sa beauté et sa magnificence, contribua sans doute à distinguer son ouvrage du reste. Il s'agit d'ailleurs d'un temple de grand intérêt pour comparer les deux voyageurs présentés pour cette période, car le monument fut également dessiné dans le journal de Ximenez. La comparaison des deux images (Figs. 4 et 5) montre la différence de soin apporté par l'un et l'autre auteur à ce monument. En dehors du fait que Ximenez n'avait ni les collaborateurs ni l'intention de mener les gravures, son dessin présente un sens de la perspective médiocre et relève d'une simplicité presque enfantine. On mesure ici encore l'écart dans les formations des deux hommes.

Or, bien qu'élégante et soignée en apparence, la gravure des *Travels* – faite non pas par Shaw, mais à partir d'un dessin de celui-ci – présente des manques importants, notamment les arcs qui unissent les temples et la quasi-totalité des ordres inférieurs. Une échelle est fournie, mais elle a pu être déduite des descriptions de Ximenez. Car, comme il a été démontré⁷⁸, Shaw n'est pas allé à Sbeitla. Les descriptions du site sont des résumés de celles de Ximenez. Les inscriptions qu'il présente sont tirées des récits de ce dernier ainsi que de Peyssonnel, qui, d'ailleurs, lui transmet une de ses falsifications⁷⁹.

Ximenez n'a pas la formation d'archéologue ni d'historien, mais il est un vrai explorateur et a témoigné un véritable intérêt aux vestiges de la religion ancienne d'Afrique. De son côté, Shaw possédait une formation et une capacité rhétorique imposantes, en plus d'une connaissance du goût des élites de l'époque, ce qui se matérialisa dans un ouvrage qui fit autorité. Celui-ci relève d'une volonté de démonstration permanente : les références foisonnent et, sur le plan esthétique, il apporte de belles gravures des temples africains. Néanmoins, les informations qu'il présente sont moins souvent le fruit de ses voyages que celui des livres et des récits des autres voyageurs auxquels il avait accès.

5. Conclusions

L'âge moderne fut une époque de contacts permanents entre les deux rives de la Méditerranée, principalement dans le contexte de la course comme activité systémique, mais aussi dans celui des échanges commerciaux entre les différents pays. Le temps était propice aux aventures des voyageurs individuels qui se rendirent dans les régence ottomanes, pas toujours de bon gré. Les conjonctures politiques et religieuses évoluèrent au cours des trois siècles entre la période d'expansionnisme belligérant espagnol au Maghreb et les Lumières. Grâce à cette évolution, d'un côté, la stabilité et le climat de sécurité pour travailler des auteurs européens

76. A. Berbrugger, « Tombeau de la Chrétienne. Première Partie. Histoire du Monument », *Revue Africaine*, 11, 1867, *passim*.

77. Th. Shaw, *Travels...*, *op. cit.*, n. 69, 45 et planche 202.

78. H. González Bordas, *Les inscriptions latines...*, *op. cit.*, n. 34, 545-550.

79. Voir *supra*, 116, n. 35.

expatriés s'améliorèrent et, d'un autre côté, leurs approches des antiquités et de la religion ancienne d'Afrique prirent des formes différentes.

De cette façon, la première période étudiée se distingue des autres, parce que les auteurs qui avaient traité ces questions ne choisirent pas de passer en Afrique. Leurs récits relèvent d'un passe-temps en attendant le rachat (Gramaye) ou d'une curiosité aiguisée par des correspondants (D'Arcos). Dès la période suivante, on assiste à l'arrivée d'hommes formés à l'avance pour mener le relevé des antiquités, soit les médecins toscans, bien que leur mission principale fût autre. Cette préparation peut les avoir éloignés de l'intérêt pour les vestiges de la religion chrétienne, car les milieux intellectuels où ces auteurs et leurs protecteurs évoluaient dérivèrent du classicisme. Pendant la troisième période, on observe, en général, un équilibre des intérêts entre vestiges païens et chrétiens et, en particulier, considérant Ximenez et Shaw, un penchant plus fort pour les derniers. S'il s'agit d'un intérêt intellectuel et apologétique chez Shaw, on observe plutôt un aspect dévotionnel chez Ximenez, comme le montre l'exemple de l'épithaphe de Donata.

Ainsi, la religion antique au Maghreb est souvent utilisée par les auteurs pour servir une finalité dans leur présent. Le cas du christianisme antique peut permettre, par exemple, de s'en prendre indirectement aux réformistes de l'époque de Gramaye, lorsqu'il établit, de façon sous-entendue, des parallèles entre ces derniers et les différentes hérésies de l'Afrique ancienne qui insultaient selon lui la foi catholique. Des usages différents, mais avec des buts similaires, sont à retrouver plus d'un siècle plus tard dans les réponses de Shaw à ceux qui, d'une façon croissante, mettaient en doute la véracité des récits bibliques. Chez Ximenez, c'est l'ensemble des vestiges anciens qui, pour lui, constituaient le cadre indéniable du passé latin – on dirait aujourd'hui occidental – de la région.

Enfin, l'étude des récits des voyageurs et de leur tradition manuscrite permet d'analyser les intérêts et les matières qui tenaient le plus à cœur aux historiens et érudits européens contemporains de ces voyageurs. Parmi les Fabri de Peiresc, Medicis, Salvini, Maffei, Bignon ou Díaz de la Guerra, on trouve les correspondants des voyageurs étudiés, leurs commanditaires ou, comme il a été évoqué, leurs protecteurs. Sans revenir sur chaque cas particulier, soulignons que ceux-ci tiraient des récits des voyageurs des éléments de travail avec un double avantage par rapport aux sources littéraires. Premièrement, depuis Peiresc, mais, surtout à l'époque des Lumières, les témoignages directs des vestiges étaient considérés comme plus fiables pour la connaissance de la période antique que les récits des anciens, dont la tradition textuelle était sujette à de possibles mésententes, interpolations et censures. Deuxièmement, ces témoignages pouvaient être plus alléchants, dans la mesure où les correspondants des voyageurs possédaient – ou avaient le sentiment de posséder – l'exclusivité de ces informations, ce qui leur permettrait d'être les premiers à les analyser, les assimiler et les relayer.

Figures

SATVRNO AVG. SACRVM. L. CAESONIVS VICTOR EPIS
TILIVM, S. P. EXORNAVIT, ~~RESTITVIT~~
IDEM QVE DEDICAVIT, ET CVM SACERDOTIBVS INSVMP
TVM CONTVM.

Fig. 1 : Transcription de *CIL VIII 998*, détail de *Diario de Tunes*, vol. VI, fol. 77 r° (© Real Academia de la Historia).



Fig. 2 : Le Jbel Bou Kornine, au pied duquel Ximenez a trouvé *CIL VIII 998*.

D. M. S.
MEMORIE SANTISSI
MAE FEMINAE
DONATAE QVAE VIXIT ANNIS
XLI. MENSIBVS VIII.

Fig. 3 : Transcription de CIL VIII 1176, détail de *Diario de Tunez*, vol. VI, fol. 76 r°
(© Real Academia de la Historia).



Fig. 4 : Gravure du triple temple, Th. Shaw, *Travels...*, *op. cit.*, n. 69, planche 202.

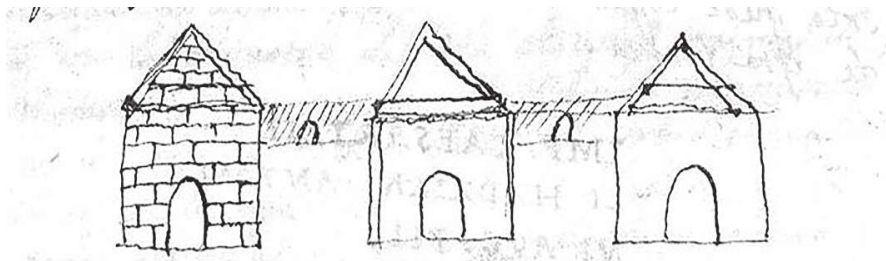


Fig. 5 : Dessin du triple temple, Fr. Ximenez, *Diario de Tunez*, vol. I, fol. 145 v°
(© Real Academia de la Historia).

LA RELIGION LIBYQUE PRÉROMAINE.
ETHNOGRAPHIE COLONIALE ET LE PROBLÈME
DES « SURVIVANCES » RELIGIEUSES

Pre-Roman Libyan Religion. Colonial Ethnography and the Problem of Religious “Survivals”

Matthew M. McCarty

University of British Columbia

matthew.mccarty@ubc.ca – <https://orcid.org/0000-0002-0297-3362>

Fecha recepción 23/09/2020 | Fecha aceptación 31/05/2021

Abstract

Since its inception, the study of Iron Age North African (“Libyan”) religion has been bound up with European ethnographic accounts of modern Berber practices and mentalities. Analyses are based around notions of “survival” and “permanence” observed in later (Roman, post-antique) material and retrojected as belonging to an earlier stage. This approach is itself drawn from 19th

Résumé

L'étude de la religion maghrébine durant le premier millénaire av. J.-C. – la religion « libyque » – est toujours mêlée à l'ethnographie européenne coloniale et la construction d'une mentalité berbère basée sur les observations contemporaines. Les méthodes d'étudier la religion libyque sont fondées sur les concepts de « survivance » et « permanence » visibles dans les pratiques plus récentes

century anthropology, and remains current. To move the study of Iron Age cult forwards, we must pose new questions which recognise that religion is never an ahistorical mentality, but rather is entangled with dynamics of social power and lived experience.

Keywords

North Africa, anthropology, colonialism, historiography, Iron Age, Maghreb, religion, Roman

(romaines, islamiques, modernes), qui sont rejetées à une période plus antique. Cette approche est empruntée de l’anthropologie anglaise du 19^e siècle, mais elle reste au courant. Pour renouveler l’étude des cultes pratiqués par les libyens antiques, nous devons poser des questions qui prennent en compte que la religion n’est pas une mentalité ahistorique, mais des pratiques vivantes impliquées dans les dynamiques de pouvoir social.

Mots-clés

Afrique du nord, âge du fer, anthropologie, colonialisme, historiographie, Maghreb, religion, romain

“LIBYAN RELIGION” IS AS AMORPHOUS and problematic an analytical category as its two constituent parts: neither “Libyan” nor “religion” exist as natural and predetermined objects of study. The presuppositions and intellectual processes that defined both the peoples of the pre-Roman Maghreb and their dealings with divine powers through the 20th century have – like all scholarly endeavors – been tightly bound to ideas surrounding the legitimacy of power to control the peoples and territories of Africa. All discussions of the religion of indigenous North Africans are entangled with racialized discourses of civilizational superiority, colonialist justifications, or Berber nationalisms. The modern political dimensions of claims about the ancient Libyans and their “culture” – mostly language and iconographic traditions, only rarely including “religion” – have been well studied by others¹.

Here, I instead want to draw attention to another dimension of the historiography of Libyan religion: its intellectual basis, and the ways a particular metanarrative became the singular structuring device used to connect a small body of disparate pieces of data drawn from ancient authors and modern archaeology². This narrative scaffold is one adapted indirectly from 19th-century British evolutionary anthropology, with its focus on “primitive” cultures, their unchanging psychologies, and the kinds of religious “survivals” thought to be held over as a people progressed to new levels of civilizational complexity. The indirect means by which this scaffold became the primary way of attributing meaning to a lacunose data set was via a set of ethnographers working within the colonial milieu of the *École supérieure des lettres d’Alger*. This framework became integral to accounts of pre-Roman religion from the work of Stéphane Gsell onwards; his eight-volume *Histoire ancienne de l’Afrique du nord* (1913-1928) defined (and continues to define) the types of legitimate questions and modes of explanation used by subsequent French scholars like Gilbert-Charles Picard and Marcel Le Glay.

1. E.g. M.C. Sahli, *Décoloniser l’histoire : introduction à l’histoire du Maghreb*, Paris, 1965; M. Brett and E. Fentress, *The Berbers*, Oxford, 1996, 5-9; J. McDougall, “Myth and Counter-myth. ‘The Berber’ as National Signifier in Algerian Historiographies”, *Radical History Review*, 86, 2003, 66-88; C. Fenwick, “Archaeology and the Search for Authenticity. Colonialist, Nationalist, and Berberist Visions of an Algerian Past”, in C. Fenwick, M. Wiggins and D. Whyte (eds.), *TRAC 2007. Proceedings of the 17th annual Theoretical Roman Archaeology Conference (London, 29 March – 1 April 2007)*, Oxford, 2008, 75-88; Y. Modéran, “Des Maures aux Berbères : identité et ethnicité en Afrique du nord dans l’antiquité tardive”, in V. Gazeau, P. Bauduin and Y. Modéran (eds.), *Identité et Ethnicité. Concepts, débats historiographiques, exemples (IIIe-XIIIe siècle)*, Caen, 2008, 95-97; B. Maddy-Weitzman, *The Berber Identity Movement and the Challenge to North African States*, Austin, 2011, 14-36.

2. For the challenges of narrativizing the past and the development of meta-narratives, see “The Historical Text as Literary Artifact”, in H. White, *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, 1978, 81-100.

And what is particularly striking about the historiography of religion in North Africa is the way these colonial, ethnographic models themselves survive and shape explicitly post- and anti-colonial accounts of indigenous North Africans and their religion. If the goal of historiography is to understand how particular narratives become the dominant means of creating a coherent picture in order to allow space for alternative voices and narratives to emerge³, then it is especially imperative in the context of Maghreb studies to find ways of decolonizing indigenous religious histories.

But who were the ancient “Libyans”? The simple answer – and the one given by nearly every modern scholar – is simply to say that they were the indigenous, autochthonous peoples of the Maghreb. Yet “indigeneity” itself can be a problematic category, based on essentializing ideologies of culture and identity, and often bound up with imaginations of primitiveness⁴. The tendency to reify indigeneity in terms of a fixed Berber identity, which then provided a set of religious predispositions, is particularly marked in North African studies, as we shall see. In practice, identifying the pre-Roman inhabitants of North Africa and their “religion” has been, and continues to be, a subtractive process⁵. In nearly every discussion, indigenous peoples and their cults are identified by removing cultural practices that are seen to be foreign: if something is seen as Punic, or Greek, or Roman, it can be excised; whatever is left is indigenous. Indeed, indigenous religion in the Iron Age – the period between Phoenician colonization (10th-9th cent. BCE onwards) and the gradual Roman political absorption of the Maghreb (2nd cent. BCE – 1st cent. CE) – is only ever discussed as an afterward to prehistory or a preface to Roman Africa. Indigenous peoples are known only as predicates, as relational, as dependent on others for their identities.

Even staking a claim about the cultural (and religious) unity or diversity of the peoples who lived from the mountains of Morocco to the desert of Libya is politically and racially charged. Most ancient authors insist on the political and cultural fragmentation of the Maghreb⁶. Herodotus (writing in the mid-later 5th cent. BCE), divides the *oikumene* into three zones, with “Libya” being one (alongside Asia and Europe); the inhabitants are generically “Libyans” based on the continent where they resided: I will maintain that conventional shorthand here. Still, Herodotus divided the Libyans into named groups, each with its own customs – *nomoi* –

3. See “Literary Theory and Historical Writing”, in H. White, *Figural Realism. Studies in the Mimesis Effect*, Baltimore, 1999, 1-26.

4. A. Kuper, “The Return of the Native”, *Current Anthropology*, 44, 2003, 389-402; for critique, *inter alia*, J. Kenrick and J. Lewis, “Discussion of Adam Kuper, ‘The Return of the Native’”, *Current Anthropology*, 45, 2004, 263.

5. Consider G. Camps, *Berbères : aux marges de l'histoire*, Toulouse, 1980, 18: “Est berbère ce qui n'est punique, ni latin, ni vandale, ni byzantine, ni arabe, ni turc, ni européen...”.

6. For discussion of these “tribes”: J. Desanges, *Catalogue des tribus africaines de l'antiquité classique à l'ouest du Nil*, Dakar, 1962; both Y. Modéran, “Des Maures...”, *op. cit.*, n. 1, and C.R. Whittaker, “Ethnic Discourses on the Frontiers of Roman Africa”, in T. Derks and N. Roymans (eds.), *Ethnic Constructs in Antiquity*, Amsterdam, 2009, 189-206, rightly shift to focus on the process of ethnogenesis.

which, for Herodotus, included ways of dealing with the gods⁷. There was hardly such a thing as “Libyan religion” for a 5th-cent. Greek viewer. Pliny (writing in the mid 1st cent. CE) counts 516 peoples (*populi*) in Africa from the Ampsaga River east; he is probably recording political units recognized by the Roman state, but this still indicates a fragmented world⁸. Speaking of a unified “people,” a common culture, or a shared religion in this tessellated world seems a stretch⁹. A significant degree of political centralization does seem to have taken place from the 4th cent. BCE onwards, with the creation of a series of larger “kingdoms” stretching from the Atlantic to eastern Algeria and even into the Garamantian kingdom of the Sahara¹⁰.

And while this political centralization may have offered a prime opportunity for the invention of new and shared traditions (including the religious sphere)¹¹, nearly every modern account of the indigenous peoples of the Maghreb has stressed their timeless, essentializing ethnic unity as Berbers, manifested in common language and/or traditions, and driven – as we will see – by an assumed shared psychology¹². Michael Brett and Elizabeth Fentress have demonstrated the circularity of the chain of reasoning that leads to this outcome: modern “Berbers” are studied, their practices retrojected millennia, and then the perceived similarities used to demonstrate how a people has been timeless¹³. Of course, Ramzi Rouighi has argued that such views of “the Berbers” as a unified people sharing customs, language, and religion was the product of post-antique imaginations – what he calls “Berberization” – an invention of medieval Arabic authors like Ibn Khaldoun¹⁴. The translation of Ibn Khaldoun’s description of North Africa into French in 1858 was what established and naturalized a racialized notion of Berber indigeneity for modern scholars¹⁵. Retrojecting a cultural unity that was imagined and imposed by foreign powers is a dangerous endeavor, but one that has become commonplace in accounts of ancient North Africans. All of which is to say that one

7. Hdt., IV 168-197.

8. Plin., *H.N.* V 29; see B.D. Shaw, “The Elder Pliny’s African geography”, *Historia: Zeitschrift für alte Geschichte*, 30, 1981, 424-471, for the political context of this list.

9. Cf. M. Brett and E. Fentress, *The Berbers...*, *op cit.*, n. 1, 3-4.

10. P. Lévêque, “Avant et après les Princes. L’Afrique mineure de l’Age du fer”, in P. Ruby (ed.), *Les princes de la protohistoire et l’émergence de l’État*, Rome, 1999, 153-164; M. Sterry and D. Mattingly (eds.), *Urbanisation and State Formation in the Ancient Sahara and Beyond*, Cambridge, 2020.

11. M.M. McCarty and J.C. Quinn, “Echos puniques: langue, culte, et gouvernement en Numidie hellénistique”, in D. Badi (ed.), *Massinissa, au cœur de la consécration d’un premier état numide*, Algiers, 2015, 167-198; M.M. McCarty, “Africa Punica? Child Sacrifice and Other Invented Traditions in Early Roman Africa”, *Religion in the Roman Empire*, 3, 2017, 393-428; Whittaker, “Ethnic discourses...”, *op. cit.*, n. 6.

12. For a critique of this practice, M. Brett and E. Fentress, *The Berbers...*, *op cit.*, n. 1, 5-7. Note, though, that Brett and Fentress ignore matters of the gods entirely, focusing instead on economies and political systems.

13. M. Brett and E. Fentress, *The Berbers...*, *op cit.*, n. 1, 9.

14. R. Rouighi, *Inventing the Berbers. History and Ideology in the Maghrib*, Philadelphia, 2019.

15. *Ibid.*, 133-163.

of the base assumptions that continues to shape accounts of the ancient Libyans and their religion is itself the product of modern narratives and imaginations.

Of course, it is no more obvious what constituted “religion” in the ancient Maghreb, or the ancient Mediterranean more broadly. A number of recent works have challenged the use of “religion” as a category of analysis distinct from other forms of practice and ideology, tracing the genealogy of the concept to the Enlightenment¹⁶. To search for “religion” in the ancient world is not merely a positivist effort to recognize it in surviving texts or material, but to impose a modern category on data. The contours and boundaries of that category are arbitrary, and the choices made to define them inevitably shape the final picture produced. Many who have studied the ancient Maghreb have embraced an opposition between “religion” – something complex, with personified deities, priests, and temples – and “magic” – something primitive, dealing with nebulous transcendent powers and without the hierarchy or furnishings of “religion”. Whichever the ancient Libyans possessed was a reflection of their own cultural complexity; defining the object of enquiry itself staked much larger cultural claims.

If “the religion” of the indigenous populations of the Maghreb prior to the process of Africa’s provincialization in the Roman Empire is hardly an obvious – or intellectually neutral – object of study on its own, then the method by which it has been studied has also brought its own problems. From the 19th century onwards, accounts of Libyan religion have been steeped in a scientific positivism and claims to work inductively from the ancient sources available. In practice, the evidentiary base itself is so thin and problematic that any attempt to turn the disparate fragments of data into a coherent whole rely on a narrative to structure them.

1. A Thin Evidentiary Base

The challenge facing all attempts to make sense of Libyan religion is the lack of clear ancient evidence, which also makes the historiography of Libyan religion all the more interesting: larger gaps in data require seeking – or unconsciously accepting – models to connect the disparate fragments, and the models selected in turn reveal the wider intellectual and political stakes of the enquiry.

Archaeological sources for ritualized practice in the pre-Roman Maghreb are almost non-existent beyond the funerary realm¹⁷. This itself is a product of an archaeological tradition focused on epigraphy, monumentality, and urbanism: the Phoenician colonies of the coast and the cities of the Roman Empire. Archaeology, after all, does not merely discover traces of the past, but actively creates versions of the past by revealing what archaeologists

16. E.g. B. Nongbri, *Before Religion. A History of a Modern Concept*, New Haven, 2013.

17. On which, see M. Gatto, D. Mattingly, N. Ray and M. Sterry (eds.), *Burials, Migration and Identity in the Ancient Sahara and Beyond*, Cambridge, 2019; N. Kallala and J. Sanmartí (eds.), *Althiburos III. La nécropole protohistorique d’Althiburos-massif du Ksour*, Tarragona, 2017; S. Aounallah et al., “Architecture et pratiques funéraires préromaines dans la nécropole du Nord-Ouest à Dougga”, *Antiquités Africaines*, 56, 2020, 185-206.

seek: in the case of North Africa, a colonial Punic and Roman world¹⁸. Few pre-Roman settlements – and thus few settlement-based sanctuaries – have been excavated, save parts of some Phoenician colonies; this has begun to change with new work on the earliest phases of sites like *Althiburos*, *Lixus*, *Simitthus*, *Thugga*, *Volubilis*, and some smaller settlements.

Still, the number of ritual sites is quite small, with the exception of the epigraphically rich tophet-like sanctuaries of the late Hellenistic period¹⁹. Such sanctuaries, where burned offerings that could include children and/or animals were buried in urns and marked with carved stone stelae, were closely tied to Phoenician colonies in the early Iron Age, but became widespread across much of North Africa from the 1st cent. BCE onwards²⁰. Given that the archaeological record is formed by the choices and interests of excavators, modern fascination with child sacrifice and the archaeological visibility of tophet-like sanctuaries means that they are probably over-represented in the archaeological record²¹. Of course, tophet-like sanctuaries are often bracketed from discussions of Libyan religion, seen to be an adopted Punic practice and thus not authentically indigenous²².

Beyond tophet-like sanctuaries and a few other sanctuaries in the Hellenistic cities of Mauretania²³, archaeological evidence is scant and problematic. Rock carvings potentially showing cult-related subjects are difficult to date or even identify iconographically: are the anthropomorphic figures shown gods or humans? Are the animal-headed figures divinities, monsters, or masked people? Are the rams with spherical head-coverings the objects of zool-

18. B.D. Shaw, *Environment and Society in Roman North Africa*, Aldershot, 1995, 34; D.J. Mattingly, “From One Colonialism to Another. Imperialism and the Maghreb”, in J. Webster and N. Cooper (eds.), *Roman Imperialism. Postcolonial Perspectives*, Leicester, 1996, 49-69; C. Fenwick, “Archaeology...”, *op. cit.*, n. 1.

19. Even those ritual sites that have been identified are known from their monumental remains, including the sanctuaries(?)/victory monuments at *Simitthus*, Ksar Toual Zammeul (the Kbor Klub), and now *Althiburos*, on which, see recently J.C. Quinn, “Monumental Power: ‘Numidian Royal Architecture’ in Context”, in J.C. Quinn and J. Prag (eds.), *The Hellenistic West*, Cambridge, 2013, 179-215; see also recent work on late Hellenistic temples in the urban core of *Thugga* (S. Aounallah *et al.*, *Dougga, études d’architecture religieuse*, II, Bordeaux, 2016).

20. M.M. McCarty, “*Africa Punica...*”, *op. cit.*, n. 11 for dating, and for argument that such sites represent responses to encroaching Roman hegemony. Cf. also B. D’Andrea, *I tofet del Nord Africa dall’età arcaica all’età romana (VIII sec. a.C. - II d.C.)*, Collezione di Studi Fenici 45, Pisa-Rome, 2014.

21. For discussion of interpretation of these sites, see B. D’Andrea, *Bambini nel “limbo”: dati e proposte interpretative sui tofet fenici e punici*, Rome, 2018; B. D’Andrea, in this volume, 149-176.

22. For more recent arguments about such practices serving to create shared identities for towns caught between Numidia and Rome, M.M. McCarty, “*Africa Punica...*”, *op. cit.*, n. 11.

23. C. Aranegui and R. Mar, “*Lixus* (Morocco). From a Mauretanian Sanctuary to an Augustan Palace”, *Papers of the British School at Rome*, 77, 2011, 29-64, for sanctuaries at *Lixus* that probably date to the late 3rd cent. BCE and participate in a Hellenistic repertoire of temple architecture; A. Ichkhakh, “Nouvelles données sur l’évolution urbaine de *Volubilis*”, *L’Africa Romana*, 16, 2006, 2201-2218, for *Volubilis*. The focus of such works has been on urbanism, though, rather than on the rites taking place in these sanctuaries.

atric worship, or sacrificial animals²⁴? With such uncertainty, claims about the significance of these images depend largely on the metanarratives into which they are ultimately fitted. Of course, even the majority of these rock carvings come from a rather different geographic (Saharan), environmental (arid), temporal (early-middle Holocene), and cultural milieu than the zones with which we are primarily concerned; using such material, or the more extensive evidence for Neolithic ritual sites from across the Sahara²⁵, to fill in evidentiary gaps from the northern Maghreb only perpetuates a myth of timeless pan-Africanness.

Epigraphy, of course, has long dominated North African studies: part of an agenda that privileged Latin-reading, European ways of knowing as the legitimate means of reconstructing North African pasts²⁶. Over a thousand inscriptions in a script known as Libyan (whose dating is problematic) have been published; many are funerary, but some – especially a group from *Thugga* – refer to communal monuments erected in the town, including a temple to Massinissa²⁷. Nearly all known Punic-language inscriptions are on the stelae of tophet-like sanctuaries, scattered across North Africa. And a number of Latin inscriptions that invoke deities with names that seem neither Punic nor Latin are often brought to bear as evidence for Libyan religion, with varying degrees of sensitivity to the fact that these texts were commissioned at a much later date by people participating in the social, political, and religious structures of the Roman Empire.

Ancient literary sources are hardly more abundant, and certainly problematic in their own right. Every modern scholar studying Libyan cult turns to the same handful of passages scattered through Greek, Latin, and Byzantine sources. In the only contemporary account of Iron-Age Libya, Herodotus claims “They [African ‘nomads’] sacrifice to the sun and moon alone; all the Libyans sacrifice to these”²⁸; describes some odd practices like virgins staging ritual battles in Cyrenaica²⁹; introduces the oracle of Zeus Ammon at Siwa³⁰; and describes how one *ethnos*, the Nasamones, prophecy through incubation at tombs³¹. A few Latin writ-

24. Iconographic interpretation – the freighting of the images with meaning by modern viewers – is wholly dependent on the pre-existing metanarrative brought to bear on these images. Take one of the most widespread rock-cut motifs, the “bélrier à sphéroïde”: S. Gsell, *Histoire ancienne de l’Afrique du nord*, Paris, 1913-1928, VI, 126-128 saw this as evidence of zoolatry, confirming his ideas of primitive peoples worshipping animals directly; G. Camps, “Animisme”, *Encyclopédie Berbère*, 5, 1988, 660-672, argues these are instead sacrificial animals, elevating the rock-art to images of religious ritual. For further discussion, S. di Lernia and M. Gallinaro, “The Date and Context of Neolithic Rock Art in the Sahara. Engravings and Ceremonial Monuments from Messak Settafet (South-West Libya)”, *Antiquity*, 84, 954-975.

25. On which, S. di Lernia *et al.*, “Inside the ‘African Cattle Complex’: Animal Burials in the Holocene Central Sahara”, *PLOS ONE*, 8.2, e56879. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0056879>.

26. Mattingly, “From One Colonialism...”, *op. cit.*, n. 18.

27. For the inscriptions, J.-B. Chabot, *Recueil des inscriptions libyques*, Paris, 1940, remains the major collection.

28. Hdt., IV 188.

29. Hdt., IV 180.

30. Hdt., IV 181.

31. Hdt., IV 172.

ers of the imperial period, such as Pliny the Elder, include snippets about practices related to divine powers in North Africa. Early Christian authors – especially Arnobius and Augustine – also record (or polemically distort) contemporary religious practices or concepts in 3rd-5th cent. CE Africa, some of which are taken to represent long-standing traditions particular to the region. And in the 6th cent. CE, the Latin poet Corippus composed an epic celebrating the Byzantine “reconquest” of Africa that includes lists of peoples – often problematically connected with earlier Graeco-Roman and later Arabic lists to demonstrate tribal and cultural continuity³² – and some details on cult. For example, Corippus’ mention that the Laguatan’s chief was priest of Gurzil – son of “horned Ammon and a cow” who was represented in an image – is cited in every discussion of Libyan religion³³. In modern accounts, snippets written by authors using very different kinds of source material, and separated from one another by a millennium, are often divorced from their wider literary and historical contexts to present a coherent whole.

The dearth of evidence means that every modern account returns to the same pieces of data again and again: a kind of obligatory name-checking of passages, sites, and monuments. The relative lack of new evidence discovered over the course of the 20th century precludes any paradigm shift driven by changing data. Any shifts in interpretation from Gsell onwards must, then, stem from changes in how the discipline constructs its narratives in the context of contemporary power structures and ideologies. And yet despite significant shifts in both – the independence of North African states and the rise of postcolonialism – the basic outline of Gsell’s narrative, and the conceptual categories with which he produced the data set from which all subsequent scholars have worked, have remained central in studies of Libyan religion.

2. Stéphane Gsell and the Ethnography of Libyan Religion

As with nearly every aspect of ancient North Africa, Stéphane Gsell (1864-1932) authored the first major synthesis of “Libyan” religion as part of his *Histoire ancienne de l’Afrique du nord*³⁴; in so doing, Gsell established the types of questions, methods, and the boundaries of enquiry that would shape nearly all subsequent work on the topic³⁵.

32. A. Merrills, “Corippus’ Triumphal Ethnography. Another Look at Iohannis II.28-161”, *Libyan Studies*, 50, 2019, 153-163.

33. *Ioh.* 2.106-111; 5.495.

34. S. Gsell, *Histoire...*, *op. cit.*, n. 24. On Gsell’s biography: N. Oulebsir, *Les usages du patrimoine : monuments, musées et politique coloniale en Algérie, 1830-1930*, Paris, 2004, 332. On Gsell’s place in the historiography of North Africa more broadly, F. Soufi, “Histoire et mémoire : l’historiographie coloniale”, *Insaniyat: Revue algérienne d’anthropologie et de sciences sociales*, 3, 1998, 53-69 (focusing on Gsell’s colonialist agenda); C. Ford, “The Inheritance of Empire and the Ruins of Rome in French Colonial Algeria”, *Past & Present*, 226, 2015, 57-77.

35. C. Picard, “Notice sur la vie et les travaux de M. Stéphane Gsell, membre de l’Académie”, *Comptes Rendus des Séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1947, 24-86, justifiably notes that Gsell’s

Gsell's oeuvre and biography, including his role as professor in the École Supérieure des Lettres d'Alger (1890-1900) and Inspector of Antiquities of Algeria, are covered elsewhere in this volume. As a Classicist, epigraphist who published thousands of inscriptions, and archaeologist responsible for the *Atlas archéologique de l'Algérie*, Gsell was deeply engaged with nearly every Greek and Latin text, monument, and inscription known at the time he was writing; his method of synthesizing these into a historical narrative was fundamentally descriptive and positivist. He aimed to work inductively, drawing together this range of sources. Of course, no scholarly work is purely inductive; models and metanarratives – implicit or explicit – always structure how pieces of evidence are fitted together into a coherent whole. Gsell, confronted with writing about Libyan religion – a subject for which there was little ancient evidence – depended on such models to an even greater extent than in his accounts of Roman history. And the models Gsell used – and baked into subsequent studies of Libyan religion – were those of British evolutionary anthropology, as refracted through his ethnographic colleagues at the École supérieure.

For Gsell, the primary research question was about what constituted “pure” Libyan religion, what was truly indigenous to North Africa. Religion in the Maghreb was a kind of historical palimpsest, full of borrowings and impositions resulting from Africa's history of colonization and conquest: there were Phoenicio-Punic elements and borrowings, borrowings from the Greek world, Roman impositions, and “orthodox” Islamic practices, each affecting or grafted onto native African religion. In this world of shifting sources of colonial and imperial control, what stayed the same were the people; and as a people, they had a core religious identity which could be built upon without its essence being affected. Any change found in Libyan religion was wholly the result of external stimuli. In order to get at Libyan religion, later accretions had to be identified by their origin, and then stripped away: “Il importe de discerner et d'écarter ces éléments étrangers, pour atteindre le fond primitif”³⁶. The guiding assumption was, of course, that there was something of a pure (and explicitly primitive) Libyan religion that could be uncovered and that was intrinsic to the pre-Roman inhabitants of North Africa.

The opening sentence of his chapter on religion in the “royaumes indigènes” section of the *Histoire* lays bare the stakes and guiding assumptions of Gsell's project: “Un grand nombre de Berbères s'adonnent encore à des pratiques d'origine magique, rites mécaniques qui, pour produire les résultats souhaités, les imitent ou les amorcent”. Most pointedly, contemporary Berbers are the true subject of his enquiry; studying their cult was, in effect, studying the religion of ancient North Africans. Past and present were one and the same. Gsell, in effect, painted a picture of the Libyans-Berbers as a “people without history”³⁷.

Histoire has already become, and predicts it will continue to be, “la base de toute étude future sur toute la région”.

36. Gsell, *Histoire...*, *op. cit.*, n. 24, VI, 120.

37. E.R. Wolf, *Europe and the People without History*, Berkeley, 1982. Note that Gsell was hardly the first to claim that the modern inhabitants of Africa were the same “people” as the ancient Libyans; Thomas Shaw

And throughout Gsell's extensive oeuvre, the native inhabitants of his contemporary North Africa were described in terms of their barbarism and savagery: a contrast with the Romans and the French who brought "civilization"³⁸.

The other claim set out in Gsell's opening is that the Berbers did not have "religion", as it was conceived in the early 20th century milieu in which he was working; instead, they had mechanical, magical rites. Gsell never clearly defines his notion of "magic" (or "religion") – he leaves them as seemingly self-evident categories. That said, his discussion of magic depends heavily on Edmond Doutté's 1909 *Magie et religion de l'Afrique du nord*³⁹. Doutté, Gsell's colleague at the École Supérieure des Lettres d'Alger, focused on post-antique Africa (he makes only passing reference to Herodotus and Augustine); for Doutté, magic was fundamentally a primitive, emotive technical operation that gave way to both religion and science⁴⁰. The supposed primitiveness of the modern Berbers – that they had not achieved anything like religion or science, but had only ill-conceived technical operations – is what allows Gsell to collapse past and present. The Berbers had not moved beyond this early form of cult; their religion *was* static and un-evolved, and thus must have been commensurate with much more ancient cult practices... what could be earlier than magic?

And that is perhaps also the reason why Gsell puts such effort into demonstrating that anything which looked like more than "magic" in ancient or modern Berber religion was borrowed from another group. The influence of Punic colonists caused Libyans to adopt elements recognizable as "religion" into their magic practices⁴¹; even the idea of depicting deities in anthropomorphic terms (something he notes is common in world "religions") is borrowed, as are the (Greek) forms of such deities themselves⁴². Nowhere is this insistence

made a similar claim in his 1743 account of his travels in North Africa, noting religion as the exception (*Voyages de Monsr. Shaw, M.D. dans plusieurs provinces de la Barbarie et du Levant*, La Haye, 1743, 390).

38. S. Gsell, *L'Algérie dans l'antiquité*, Algiers, 1900, 84; S. Gsell, "Introduction", in J. Alazard, E. Albertini, A. Bel, F. Braudei, G. Esquer, E.-F. Gautier, E. LeBalanc, G. Marçais, W. Marçais, P. Martino, M. Morand, M. Reygasse, C. Taillart, G. Yver and J. Zeiller (eds.), *Histoire et historiens de l'Algérie*, Paris, 1931, 1-16. For Gsell's place in colonial politics, P.M. Lorcin, "Rome and France in Africa. Recovering Colonial Algeria's Latin Past", *French Historical Studies*, 25, 2002, 295-329; J. Cantier, "L'Algérie au regard de l'histoire : un exemple d'évolution de l'historiographie coloniale", *Les Cahiers d'Histoire Immédiate*, 6, 1994, 29-55; J. Cantier, "Du discours scientifique au discours commémoratif : les Antiquisants de l'école d'Alger face au Centenaire de la conquête", *Anabases*, 15, 2012, 27-36.

39. The closest Gsell comes to defining "magic" is in *Histoire...*, *op. cit.*, n. 24, I, 242, based on its aims of achieving good, preventing harm, or damaging enemies.

40. E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Algiers, 1909, 309-334. Note that Doutté criticizes Frazer's evolutionary progression of magic to religion to science, seeing both religion and science as the twin offshoots of magic.

41. Gsell, *Histoire...*, *op. cit.*, n. 24, VI, 123: "Tout au plus pourrait-on admettre que leur exemple a incité les indigènes à faire pénétrer la religion dans la magie".

42. Gsell, *Histoire...*, *op. cit.*, n. 24, VI, 162: "La plupart des religions ont enveloppé les êtres divins dans une forme humaine. Les Libyens n'ont pas fait exception à cet égard, mais peut-être ont-ils attendu que des étrangers leur en donnassent l'exemple (...). Comme ils étaient incapables de tout effort artistique, ils

on borrowing clearer than in Gsell’s discussion of the oracular god worshipped at the Siwa Oasis, who gained renown across the Mediterranean world as a ram-horned Zeus Ammon. Gsell stipulates that Ammon was something of a Libyan “national” deity, noting the god’s appearance on Numidian coinage. The nature and origins of this god, and the significance of the onomastic homonymy with both the Punic Baal Hammon and the Egyptian Amon-Re, remain subjects of scholarly debate⁴³. For Gsell, Ammon was clearly “borrowed” from the Egyptians. He offers no positive evidence aside from the idea that the Libyans “ont, en général, emprunté, non créé, les grands dieux dont ils ont été ou sont les zélés dévots”, because “leur faculté d’invention se meut dans des limites étroites”⁴⁴. Jupiter Ammon must be borrowed; the Libyans are too primitive to have invented a god with a defined personality and image. He rejects the idea of Libyan origin for the deity out of hand, dismissing the claim that the name Ammon is etymologically Libyan and the notion that ram-worship was uniquely Libyan (the Egyptians could also have highly esteemed rams!). The popularity of Phoenician Baal Hammon in tophet-like inscriptions across Africa was because the Libyans saw him as akin to the Ammon they had previously adopted from the Egyptians. Despite Gsell’s mastery of a range of ancient evidence, rather than interrogating material related to Ammon, the whole argument is built upon his preconceived notion of what Libyan religion *ought* to be: primitive, localized, and uninventive. The metanarrative of Berber primitivism to scaffold Gsell’s account was in place long before any ancient evidence was hung upon it.

Because of this elision of time and supposed Berber permanence, Gsell draws heavily on the work of three contemporary ethnographers who studied North African peoples in order to fill in evidentiary gaps: Doutté and the father-son pair, René and Henri Basset⁴⁵. Doutté (1867-1926), whose work on magic clearly shaped Gsell’s notions of what Berber (pre-)religion was, was a former officer and colonial administrator who had been posted in the Aurès before a bout of tuberculosis drove him to learn Arabic and begin a second career as a scholar of Algerian Islam⁴⁶. He was a protégé of René Basset (1855-1924), Director of the École Supérieure des Lettres d’Alger; Basset sought to elevate Doutté to a vacant chair of modern history at the École in 1903, but was forced to relent given Doutté’s lack of formal academic credentials⁴⁷. Only later did Doutté earn a position at the École. Doutté’s early work on “maraboutisme” (1899) – the worship of Islamic saints and their descendants in North Af-

durent se contenter, soit d’images fort grossières, soit de copies, adaptant tant bien que mal à ces divinités des types créés par l’art grec”.

43. E.g. V. Brouquier-Reddé, *Temples et cultes de Tripolitaine*, Paris, 1992, 262-263.

44. Gsell, *Histoire...*, *op. cit.*, n. 24, VI, 142.

45. On the place of the École in French colonial efforts, A. Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale 1780-1930*, Lyon, 2015, 433-510.

46. F. Pouillon, *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris, 2008, 310-312. On Doutté’s ethnographic work, see “Ethnographie et antipathie”, in H. Rachik, *L’esprit du terrain. Études anthropologiques au Maroc*, Rabat, 2016, 511-523.

47. A. Messaoudi, *Les arabisants...*, *op. cit.*, n. 45, 457.

rica – was full of references to the “English” school of anthropology: translations of Edward Burnett Tylor’s *Primitive Society* and Frazer’s *Golden Bough*. In “maraboutisme”, Doutté saw something primitive and pre-Islamic which survived the spread of Islam; it could potentially be traced back to the practice of the Maures worshipping their kings and to Libyan ancestor-worship⁴⁸. In other words, “maraboutisme” was the kind of survival of primitive forms of worship into later religion that Tylor’s evolutionary theory focused upon. The evolutionary framework offered by Tylor and Frazer provided a model for Doutté to understand localized forms of religion in the Maghreb, and one that – as we shall see – ultimately shaped Gsell’s understanding of pre-Roman religion in Africa⁴⁹.

Gsell’s other major ethnographic sources were René and Henri (1892-1926) Basset, one of René Basset’s sons who studied under Doutté⁵⁰. The Bassets went far further than even Doutté in collapsing pre-Roman religion and modern Berber religion⁵¹. For René, pure Berber religion was best seen among the Guanches of the Canary Islands, “préservés par leur isolement”⁵². They did develop some unique practices, but could be viewed without the contamination of Phoenician, Roman, or Islamic cults. Not only did invoking the Guanches collapse nearly two millennia of time and thousands of kilometers of distance, but the ethnographic accounts that Basset used were themselves products of Spanish colonial refractions of religion. There was nothing “pure” or “Berber” about the religion of the Guanches: the latter was at best an imagination and translation of lived practice and ideas through the lens of Classical and missionary-Catholic concepts⁵³.

René Basset’s collapse of time, space, and allegedly unchanging Berber cult demanded loose handling of any evidentiary material, and a similar collapse of distinctive practices into generic categories. Consider, for example, René’s account of Berber litholatry (rock-wor-

48. E. Doutté, “Notes sur l’Islam maghribin: les marabouts”, *Revue d’Histoire des Religions*, 40, 1899, 356-358.

49. E.g. E. Doutté, *Magie...*, *op. cit.*, n. 40, 347: “les débris de rites qui survivent: c’est là ce que Tylor a appelé des survivances”. Although Doutté went on to offer criticism of the “English school” as he built ties to the French sociological world – the *Année Sociologique* set including Émile Durkheim and Marcel Mauss – his work remains steeped in citations to Tylor and Frazer (including the untranslated second edition of *The Golden Bough*).

50. René: Pouillon, *Dictionnaire...*, *op. cit.*, n. 46, 65-66; Henri: *ibid.*, 64-65.

51. Although beyond the scope of the present paper, it is worth noting the Bassets’ continued relevance to Classical studies; his argument that the tale of Cupid and Psyche in Apuleius’ *Metamorphoses* drew on Berber folklore (H. Basset, *Essai sur la littérature des Berbères*, Algiers, 1920) continues to be repeated in studies of Apuleius: E.g. E. Plantade and N. Plantade, “*Libyca Psyche*: Apuleius and the Berber Folktales”, in B.T. Lee, E. Finkelppearl and L. Graverini (eds.), *Apuleius and Africa*, London, 2014, 174-202.

52. R. Basset, “Recherches sur la religion des berbères”, *Revue d’Histoire des Religions*, 1910, 31.

53. J.F. de la Rosa, “Archaeology, Politics and Identity. The Case of the Canary Islands in the Nineteenth Century”, in N. Schlanger and J. Nordbladh (eds.), *Archives, Ancestors, Practices. Archaeology in the Light of its History*, New York, 2008, 247-260; the same types of multidirectional translations of religion no doubt took place in the Canaries as those S. MacCormack (*Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton, 1991) identified in Spanish accounts of Inca religion.

ship). He begins by discussing Pliny and Pomponius Mela (probably both using the same source) describing a rock in Cyrenaica that, when touched, could control the South Wind⁵⁴. This account from ancient geographers is set as evidence of rock-related worship comparable to a range of practices attested by ethnographers on the Canary Islands, all of which include offerings (blood of a sacrificed animal, milk, butter) made on the rocks: something not mentioned at all by the Classical authors. What unites the two practices are that they involve rocks: in one case, as a kind of magical tool; in the other, as the passive receptacle of offerings. Unlike things are made to be akin, and more direct possible parallels – the use of natural rock “altars” is hardly confined to “Berbers” or North Africa – ignored to create an image of common, ahistorical Berber practice. These stark differences – in time, space, and action – are elided in order to create a sense of continuity and commonality that is distinctly “Berber”.

For Gsell, this ethnographic work done by his colleagues at the *École* explicitly provides evidence for beliefs and practices of the pre-Roman peoples of North Africa. He posits, for example, that the Libyans believed in a range of local, impersonal spirits – *genii* – solely on the basis of their presence in modern Berber ethnographies. These supposed *genii* are distinct from the *genii* in Latin epigraphy, which are seen as more individualized, with personalities and/or names⁵⁵. Here, too, contemporary ethnography is used as primary evidence for cult more than two millennia earlier, staking a claim that has been repeated by every subsequent account of Libyan religion.

Apart from the ways ethnographic accounts provided models that could fill in the sparse textual, archaeological, and epigraphic record, modernity shaped Gsell’s approach and conception on a much more fundamental level. Many of the direct connections to the wider history of religion in the early 20th century come not through Gsell’s own readings of theory, but rather through his ethnographic sources on Berber religion. For example, in discussing sacred prostitution in the cult of Venus at *Sicca Veneria*, Gsell debates whether this practice is a Phoenician one – akin to the sacred prostitution attested for the Phoenician Ashtart and to Venus-Ashtart at *Eryx* – or a native African one⁵⁶. Whereas in most other cases, as we saw, Gsell would default to seeing such practices and deities as foreign, here, he demurs, and allows for the possibility that this could be a true African practice. The reason he gives is simply that the practice could be “un vieux rite africain de magie sympathique, propre à stimuler la fécondité de la nature”⁵⁷. Not only is an African origin possible because it seems “magic” – aligned with the sense of primitivism outlined above – but Gsell cites this as *sympathetic* magic.

Gsell’s invocation of sympathetic magic shows how his ideas were deeply shaped by his ethnographic sources. The term was popularized by the Cambridge Classicist J.G. Frazer in the first edition of *The Golden Bough* (1890), never cited in Gsell’s work. Of

54. Plin., *H.N.* II 2, 44; Pomp. Mela, I 39. See R. Basset, “Recherches...”, *op. cit.*, n. 52, 5-6.

55. S. Gsell, *Histoire...*, *op. cit.*, n. 24, VI, 132-137.

56. *Ibid.*, 156-157.

57. *Ibid.*, 157.

course, Frazer's concept went on to be expanded in the Francophone world as part of Henri Hubert and Marcel Mauss's *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (1904); this, though, is also never cited by Gsell. Yet Doutté, one of Gsell's major ethnographic sources, drew heavily on Frazer and Hubert/Mauss. Gsell does not explicitly cite Doutté in his discussion of Venus at *Sicca Veneria*, either here or in his earlier discussions of the cult⁵⁸; still, it is clear that the conceptual tools Doutté and the Bassets appropriated from Frazer are refracted in Gsell's own thinking. It was modernity – accounts of contemporary Berber practices – that implicitly provided Gsell with the theoretical tools to frame his account. Contemporary ethnography offered a filter and limit to the kinds of explanations and categories available to Gsell for understanding “Libyan” religion.

It is not only Frazer's model of magic, filtered through Doutté, that indirectly shapes Gsell's model of religion in ancient North Africa. Gsell's entire notion of survivals and accretions owes much to the “English” school of religious anthropology, again refracted through Doutté and (to a lesser extent) the Bassets⁵⁹. The foundational work in this school of thought, Tylor's *Primitive Culture* (1871), argued that animist beliefs were part of a common “primitive” mentality, shared by the ancestors of Judeo-Christian European civilization and modern “primitives”. As cultures evolved, aspects of this primitive state remained as a cultural detritus of survivals: “processes, customs, opinions, and so forth, which have been carried on by force of habit into a new state of society different from that in which they had their original home, and they thus remain as proofs and examples of an older condition of culture out of which a newer has been evolved”⁶⁰. These often lose their original significance, and become the subject of folktales or superstition. Several of Tylor's most influential successors further developed this notion: for J.G. Frazer, folktales, folk customs, and odd bits of myth could all be explained by such survivals in the unconscious of a people⁶¹; for William Robertson Smith, even Christian communion was a survival from primitive totemistic rites⁶². In France, the Classical archaeologist Salomon Reinach adopted this view in his work on religion⁶³; Reinach figures prominently in Doutté's work, providing another avenue by which Tylorian models shaped the study of North African cult. Gsell's work on Libyan religion develops along sim-

58. *Ibid.*, 156-157; Gsell, *Histoire...*, *op. cit.*, n. 24, IV, 403-404 and V, 31-32. Gsell does, however, use both Basset and Doutté to show the sacredness of women in the Libyan/Berber world shortly after mentioning sacred prostitution at *Sicca Veneria*: *ibid.*, V, 32, n. 1.

59. For discussion of the reception of Tylor and his followers in Francophone anthropology, F. Rosa, “Le mouvement « anthropologique » et ses représentants français (1884-1912)”, *European Journal of Sociology*, 37, 1996, 375-405.

60. E.B. Tylor, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, London, 1871, 15.

61. J.G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion*, London, 1890.

62. W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites. First series. The Fundamental Institutions*, Edinburgh, 1889.

63. A. Rodrigue, “Totems, Taboos, and Jews. Salomon Reinach and the Politics of Scholarship in fin-de-siècle France”, *Jewish Social Studies*, 10, 2004, 1-19.

ilar lines; the main distinction is that while he generally accepts a notion of primitive mentalities and practices, he refrains from the kinds of cross-geographic comparisons that Tylor depends on, and stays firmly rooted in material related to the inhabitants of Africa.

That these ethnographic accounts implicitly shaped Gsell’s metanarrative of Berber primitivism and religious survival is clear, for Gsell himself does not directly engage with the wider anthropological works promoting (or critiquing) such models. Gsell does cite a few wider theoretical works on religion, but only briefly. William Robertson Smith’s *Religion of the Semites* (1889) appears in one of Gsell’s footnotes, but only to reject Robertson Smith’s interpretation of the Punic Tanit as an androgynous deity: a matter of content, rather than approach⁶⁴. Gsell cites Reinach, but almost exclusively for Reinach’s antiquarian work, rather than his more theoretical contributions⁶⁵.

In writing the first – and most influential – modern account of Libyan religion, Gsell’s definition of his subject-matter, the tools he could use to understand it, and the narrative framework into which he fit evidence were all drawn directly from contemporary Berber ethnography emanating from René Basset and his circle, itself steeped in the Tylorian tradition of evolutionary anthropology. The study of pre-Roman religion in North Africa has always been a product of colonial ethnography.

3. Midcentury Models and the Appropriation of Gsell: Gilbert-Charles Picard and Marcel Le Glay

While the amount of information on Punic and Roman religion grew rapidly in the generation after Gsell – thanks mostly to new excavations at sites like the tophets of Carthage and Sousse, and Roman-period sanctuaries across the Maghreb – little new material contributed to understanding “Libyan” religion. The evolutionary ethnological models that Gsell built into his account continued to hold sway over his successors, and provided the framework in which the few pieces of new material could be fitted.

In 1954, Gilbert-Charles Picard (1913-1998), who served as Director of Antiquities in Tunisia from 1942 until he left the country during Tunisia’s negotiations for independence in 1955, published *Les religions de l’Afrique antique*⁶⁶. His discussion of pre-Roman religion occupied the first chapter, and depends explicitly on Gsell’s *Histoire*: the only work that appears in Picard’s annotated bibliography on Libyan religion⁶⁷. Picard’s overall model of religious history is closely calqued on Gsell’s: the religion of North Africa was composed of a

64. S. Gsell, *Histoire...*, *op. cit.*, n. 24, 246, n. 3.

65. E.g. S. Gsell, *Histoire...*, *op. cit.*, n. 24, I, 59, n. 6; 233, n. 1. Gsell does cite Reinach’s theoretical work on religion once, but in the context of interpreting Egyptian rock art (*ibid.*, 243, n. 1).

66. For Picard’s life and career, N. de Chaisemartin, “Gilbert-Charles Picard (15 octobre 1913 - 21 décembre 1998)”, *Antiquités Africaines*, 35, 1999, 4-8. Cf. J.C. López-Gómez in this volume, 265-288.

67. G.-C. Picard, *Les religions de l’Afrique antique*, Paris, 1956, 253.

historical stratigraphy, with each colonial power contributing a layer in which survivals of previous phases poked through. Each race – and despite political fragmentation of Numidians, Maurii, and other tribes, the “Libyans” were a homogenous race – had its own form of religion. Picard compares the process of finding “Libyan” religion to chemistry, eliminating later (Punic, Roman, Christian, Islamic) additions and looking for the residue left over: a forced metaphor that elevated his work to the level of science⁶⁸.

From the outset, Picard focuses on presenting the indigenous peoples of the Maghreb as fundamentally primitive. He uses the terms “Libyan” and “Berber” interchangeably to describe the indigenous inhabitants of ancient North Africa. The Libyan-Berbers are, and always have been, a primitive peoples, unable to rise out of an early state of human development except when occasionally pushed by outside forces: “La déconcertante stérilité de leur nature, incapable lorsqu’elle n’est pas contrainte par une autorité extérieure, de dépasser les formes les plus primitives de l’activité humaine, se révèle aussi clairement dans la domaine de la religion que dans celui de la politique ou de l’économie”⁶⁹. The ancient Libyans and contemporary Berbers have only the form of religion common to all “primitive” peoples: “a feeling of the sacred”. Like the anthropological and ethnographic literature that shaped Gsell’s account, Picard adopts a framework that sees a universal and timeless primitive psychology.

One of the few pieces of evidence discovered after Gsell’s *Histoire* that Picard discusses demonstrates the way this framework shapes Picard’s interpretation of the material. A relief (probably of the late 2nd or 3rd cent. CE) discovered near Bèjà (Tunisia) shows seven figures, each labeled in Latin with names that sound rather un-Latin: *Macurtam*, *Macurgum*, *Vihinam*, *Bonchor*, *Varsissima*, *Matilam*, *Iunam*. These were quickly recognized as showing “Libyan” deities⁷⁰. Picard suggests that the relief reflects an African pantheon, but that the very organization into a pantheon is owed to Phoenician models; he cannot conceive such organization as belonging to indigenous peoples⁷¹. Even recognizing this, Picard goes a step further to deny the ancient Libyans religious thought and agency: without evidence, he claims that most of the “gods” shown are nothing more than divinized toponyms – the Berber place-*genii* described by Gsell – except, perhaps, for *Bonchor*, the central figure and seemingly senior deity in the pantheon⁷². Following an argument made by Février⁷³, who saw “Bonchor” as potentially a poor (and odd) translation of the Punic personal name *Bodmelqart*, Picard argues that the *Bonchor* depicted is a deified chieftain. The relief becomes evidence for the

68. *Ibid.*, 2-3.

69. *Ibid.*, 25.

70. A. Merlin, “Divinités indigènes sur un bas-relief romain de la Tunisie”, *Comptes Rendus des Séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1947, 355-371, interpreting these as lightly “Romanized” or “Punicized” survivals.

71. G.-C. Picard, *Religions...*, *op. cit.*, n. 67, 23-25.

72. M. Bénabou, *La résistance africaine à la romanisation*, Paris, 1976, 299, rightly criticizes Picard for this claim.

73. J.-G. Février, “Sur quelques noms libyques et puniques”, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 1946-1949, 649-652.

kind of primitive anthropolatry that Gsell (and the Bassets) had found in Libyan ruler-worship. Picard works hard to reduce every aspect of the relief to be evidence for Libyan religious primitivism. Ancient material is forced into a framework in order to make the Libyans partake of a universal, primitive mentality.

In short, the ethnological and evolutionary models that shaped Gsell’s account of Libyan religion continue to shape Picard’s work. As new evidence arose, it was simply fitted in to the metanarrative of Libyan religious primitivism. The model that Gsell established in the *Histoire* was firmly baked into studies of Libyan religion by the time Picard wrote; Picard’s account simply continued to foreground and propagate that framework.

Picard’s contemporary, Marcel Le Glay (1920-1992), has perhaps been even more influential in setting the agenda and method for understanding religion in ancient North Africa, above all through his work on *Saturne africain* (1962-1966)⁷⁴. Although Le Glay primarily works to understand a single deity and that god’s transformation through the accretion of cultural ideals from Near East, Africa, and Italy, Le Glay ultimately paints a panoramic picture of a “national” African religion. Like Picard, Le Glay uses Berber and Libyan interchangeably to describe the ancient, indigenous peoples of North Africa and its modern inhabitants, melding past and present. Although he disagrees with Picard on some minor details⁷⁵, the same concept of a layered religion, filled with survivals from earlier stages and peoples, shapes Le Glay’s wider narrative and his method of attempting to strip back later, foreign accretions. “True” Libyan religion is, according to Le Glay, magic, without personalized deities, theology, ritual, or myth⁷⁶: exactly how Gsell defined it. Le Glay even looks back to Basset’s description of the Guanches having a supreme deity to confirm a Berber tendency towards monotheism⁷⁷. Change is driven by external stimuli: invasion or colonization. Even more clearly than Picard, Le Glay points to “une remarquable permanence de la psychologie religieuse des Africains” that stretches from prehistory until at least Late Antiquity⁷⁸. This is, in essence, exactly the kind of psychological view of religion espoused by Tylor and his successors: a people has a certain mentality that no successive evolution can shake. Le Glay’s model continues to shape a number of works that focus on using a “biographical” approach to stratified gods as a means of finding cultural survivals⁷⁹.

74. Cf. M.M. McCarty, “Transforming Religion”, in B. Hitchner (ed.), *Blackwell Companion to Roman Africa*, Oxford, forthcoming. Cf. A. Gavini in this volume, 289-307.

75. For example, Le Glay argues that the Maghreb engaged with the wider Mediterranean much earlier than Picard, and argues for a much stronger Libyan tradition of heliolatry. Le Glay also focuses on economy – modes of production – as a larger determinant of religious practice.

76. M. Le Glay, *Saturne africain. Histoire*, Paris, 1966, 485.

77. *Ibid.*, 425.

78. *Ibid.*, 492.

79. E.g. A. Cadotte, *La romanisation des dieux : l’interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*, Leiden, 2007; N. Benseddik, *Esculape et Hygie en Afrique. Recherches sur les cultes guérisseurs*, Paris, 2010.

In short, mid-century Francophone writers on pre-Roman religion in North Africa continued to repeat and perpetuate the wider narratives and frameworks that Gsell had borrowed from evolutionary ethnography and established in the *Histoire*. For these scholars, beliefs and ways of thinking could survive in a people, even when they “evolved” and adapted (in this case, from foreign peoples) more complex, advanced forms of religion. But even by the time Gsell was writing – and certainly by the time Picard and Le Glay were writing – French anthropologists had long abandoned such models of survivals⁸⁰. Accounts of Libyan religion were themselves a kind of colonial survival, maintaining an unchanging analytical structure shaped by the dominance of Gsell’s work.

4. Postcolonial Transvaluations

What may be most striking about scholarship produced in the wake of Algeria’s independence (1962) and arising from a host of postcolonial movements in subsequent generations is that it continues to employ the same evolutionary metanarratives derived from 19th-century anthropology. The difference is simply in how the terms of those narratives are freighted with value: instead of permanence as a sign of primitiveness, it is taken as a marker of autochthonous resilience in the face of various colonial oppressions.

This dynamic is perhaps clearest in the lifelong endeavors of Gabriel Camps (1927-2002), a prehistorian whose work covered everything from the development of the Numidian state to prehistoric pottery, and whose most substantial legacy remains the creation of the Institute d’ Études Berbères in Aix and the *Encyclopédie Berbère*⁸¹. More than any other figure (except perhaps Gsell), Camps contributed to defining and collating the evidentiary body related to the pre-Roman Maghreb, especially the most archaeologically visible traces of Africa’s pre-Roman inhabitants: funerary monuments⁸². And Camps’ explicit goal was to find the history that colonialism denied to indigenous North Africans⁸³.

Throughout his oeuvre, Camps popularized the notion of “permanence berbère”: a pithier and broader version of Le Glay’s African psychological permanence. For Camps, it is a shared mode of thinking – a mentality – that defines ethnic Berbers; this is expressed via a shared language, social structures, and an art (from tattoos to weaving) that is explicitly “an-historique”⁸⁴. To arrive at this mentality, Camps uses exactly the same subtractive process as his predecessors, attempting to discover the origins of various cultural practices to see what

80. Cf. F. Rosa, “Le mouvement...”, *op. cit.*, n. 59, 404.

81. On Camps, S. Benkada, “Un préhistorien dans l’histoire : Gabriel Camps (1927-2002)”, *Insaniyat*, 19-20, 2003, 133-142.

82. G. Camps, *Monuments et rites funéraires protohistoriques; aux origines de la Berbérie*, Paris, 1962.

83. G. Camps, *Les berbères. Mémoire et identité*, Paris, 2007 [1980], 29.

84. G. Camps, “Avertissement”, *Encyclopédie Berbère*, 1, 1984, 6-48.

is left: “Est berbère ce qui n’est pas d’origine étrangère, c’est-à-dire ce qui n’est ni punique, ni latin, ni vandale, ni byzantin, ni arabe, ni turc, ni européen (français, espagnol, italien)”⁸⁵.

It is telling that the *Encyclopédie Berbère* has no entry on religion, but focuses instead on “magic” practices, with lemmata like “animisme”, “litholatrie”, “divination”. “Religion”, for Camps, cannot be part of the package in which ethnic Berberness is expressed; after all, the inhabitants of the Maghreb became overwhelmingly Christian and then Muslim. Finding something authentically Berber, then, automatically means finding something that can persist through changes of creeds: the manners of thinking that can survive.

It is also striking that, despite his explicit goal of restoring the history and agency denied to Berbers by colonial scholarship, Camps reproduces many of the structures of that scholarship. In his synthetic account of the Berbers, for example, Camps devotes a chapter to tracing the (a)history of Berber religion (“From the *Dii Maurii* of antiquity to modern *djennoun*”). In so doing, he follows exactly the same order of topics that Basset had laid out generations earlier: sacred mountains, caves, rocks, water, celestial bodies, animals, and humans⁸⁶. Basset and his circle had set the terms, boundaries, and denouement of the discourse.

Marcel Bénabou’s (1939-) work on African “resistance” to Romanization stands as one of the most thoughtful and nuanced attempts to shift discussion of North Africa under the Roman Empire away from colonial pictures of a binary colonizer-colonized and into a multidirectional dialogue. Drawing heavily on Camps’ earlier work, Bénabou restores agency to the inhabitants of Africa, seeing them as active creators of a syncretized religion rather than passive recipients of Roman cult. He explicitly critiques the way that past accounts have retrojected a kind of Berber “conscience nationale”⁸⁷: the mentalities that served as the central structuring elements from Gsell onwards. He also offers one of the few explicit critiques of the notion of cultural survivals in North African studies, recognizing that the term is often used pejoratively and as a means of creating a binary between cultural practices that seemed universally Roman (originating in Italy and shared across the empire) and what seemed localized or Other⁸⁸. And yet, in discussing Libyan religion, Bénabou returns to many of the metanarratives he rejects, so securely have they become built into the study of indigenous religion.

In seeking to find resistance and traditional African elements of religious practice under the empire, Bénabou must first define what those traditional elements might be. He hits the same notes as each of his predecessors in characterizing Libyan religion: localized *genii*; the sacredness of mountains, caves, and springs; litholatrie; zoolatrie; astrolatrie; funerary customs (not quite Basset’s order... but still the same bounded set of ideas). And like his predecessors, he settles upon hunting for a substratum of beliefs that can be seen as properly

85. *Ibid.*

86. G. Camps, *Les berbères...*, *op. cit.*, n. 83, 200-238.

87. M. Bénabou, *La résistance...*, *op. cit.*, n. 72, 13.

88. M. Bénabou, “L’Afrique et la culture romaine: le problème des survivances”, *Cahiers de Tunisie*, 29, 1981, 9-21.

African, something that can reveal “la mentalité religieuse des indigènes d’Afrique”⁸⁹. Ethnic (or racialized) mentalities – akin to the “conscience nationale” Bénabou rejects – remain the object of study; the process of finding them continues to be subtractive.

A similar tension between the civilizational claims of Gsell’s metanarrative and the desire to find a postcolonial alternative runs through the work. On the one hand, Bénabou explicitly rejects Doutté’s separation of magic and religion as problematic; on the other, he describes the impact of Romanization as contributing to a new “stade de la religion africaine”⁹⁰ – explicitly evolutionary language – that elevates indigenous religion by encouraging the development of gods’ personalities, priesthoods, images, and temples: moving beyond what he calls a “simple magie primitive”⁹¹. The very category and characterization he rejects is so ingrained in the modern imagination of Libyan religion that he has inherited that it proves impossible to escape.

Whether one sees Berber permanence as evidence of a primitiveness in need of civilizing, or as an authentic expression of a pure ethnic identity, the metanarrative into which various practices and conceptions are fitted has been remarkably stable from the explicitly colonial narratives of the early 20th century, through the tribulations of Maghreb independence, and into explicitly post- and anti-colonial scholarship. Even in attempts to reject Gsell and the legacy of early ethnographers, the Tylorian framework Gsell adopted from Doutté and the Bassets continues to structure accounts of Libyan religion. Primitive mentalities, discovered through subtraction, remain the principle objects and methods of study.

5. Paths forward

The purpose of historiography is not to set one narrative of the past on a pedestal as definitive, but rather to estrange us from the processes and assumptions whereby history is made: to allow us to take perspective and to allow space for alternative voices to craft alternative narratives. My goal here has been to draw attention to the way a particular strain of Tylorian ethnographic discourse, based around notions of fixed religious psychologies and “survivals,” became the major means of structuring a fragmentary and disparate collection of material related to indigenous religion in (and beyond) pre-Roman North Africa. And this was by no means a phenomenon unique to North Africa; early 20th-century studies of “Romanization” in Britain adopted similar Tylorian frameworks⁹². But in the Maghreb, scholarship followed a rather different trajectory, due to the ways studies of pre-Roman religion were bound up with contemporary ethnography. Introduced via ethnographers like the Bassets and Doutté, Tylorian language and types of meaning attributed to a thin evidentiary body became naturalized

89. M. Bénabou, *La résistance...*, *op. cit.*, n. 72, 271.

90. *Ibid.*, 284.

91. *ibid.*, 305.

92. E. Gettel, “Culture and Classics. Edward Burnett Tylor and Romanization”, in E. Varto (ed.), *Brill’s Companion to Classics and Early Anthropology*, Leiden, 2018, 99-131.

through the work of Stéphane Gsell. Even when condemning Gsell as an agent of French colonialism, anti-colonial and Berber national histories accept the premises and structures that Gsell wove into his account. The only major change has been one of valuation: indigeneity and survivals mark nationalistic Berber permanence rather than pejorative primitiveness.

Perhaps we would do better speaking not of a “permanence berbère”, but rather of a “permanence des études berbères”, not of a “permanence de la psychologie religieuse des africains”, but of “permanence de la psychologie des africanistes”.

How do we move forward and allow for alternative narratives in the study of North African religion? The easy answer is to call for more archaeological fieldwork specifically aimed at understanding the Iron Age Maghreb. The absence of material related to the inhabitants of the Maghreb between the Capsian Neolithic and Phoenician colonies only encourages using narratives of stasis and permanence to bridge this gap.

But more fieldwork also demands that we fundamentally reshape our questions, and discard the very terms that gave rise to this chapter. Instead of looking for “Libyan” or “pre-Roman” “religion” – finding a “religion” tied to an essentialized people and their unconscious mentalities – we might move away from definitions that are reductive or largely subtractive. A wealth of postcolonial scholarship has emphasized the ways that individuals work to create multiple, relational identities, mobilizing their ways of dealing with divine powers as active processes of identifying or grouping-together. Cult is not a timeless expression of pre-existing racial or ethnic identities; it is a way of creatively making sense of individuals’ and communities’ places in the face of changing power structures. Turning the focus from generic “Libyan religion” to how individual worshippers engaged with gods and groups, discursively drew connections, and adapted ideas and practices for new circumstances – in short, how individuals and communities *lived* religion – can offer valuable new perspectives⁹³. Asking how forms of hegemony and power dynamics fundamentally reshaped – rather than merely added a layer atop – practices, ways of knowing, and ways of grouping can transform how we see Iron Age religion in the Maghreb.

In short, moving forward still requires restoring a sense of history to Iron Age peoples and their cult practices. Religion is never static or ahistorical, even when the modes by which it is interrogated seem to be.

93. See M. Fernández Portaencasa and V. Gasparini (eds.), *Lived Ancient Religion in North Africa. Proceedings of the International Conference (Madrid, 19-21 February 2020)*, forthcoming; M. McCarty, *Empire and Worship in Roman Africa*, Cambridge, forthcoming.

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 carthaginoises 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 cultuels 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 Younès). 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 Younès et A. Krandel-Ben Younes 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, « Dedicace 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).

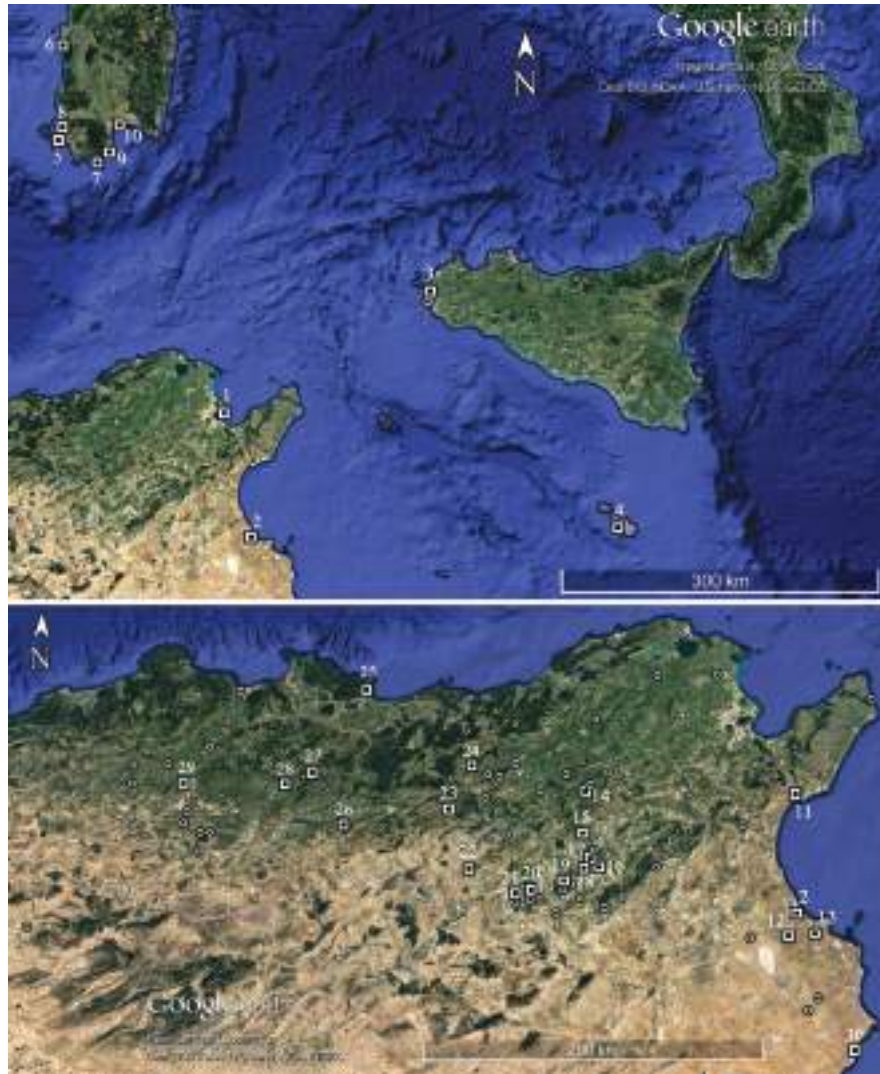


Fig. 2 : Les tophets fréquentés dès VIII^e-VII^e s. av. J.-C. : 1, Carthage ; 2, Sousse ; 3, Motyé ; 4, Rabat ; 5, Sant'Antioco ; 6, Tharros ; 7, Bitia (?). Les tophets fréquentés dès V^e-IV^e s. av. J.-C. : 8, Monte Sirai ; 9, Nora ; 10, Cagliari. Les tophets fréquentés dès III^e-I^{er} s. av. J.-C. : 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, Ziân (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.

JULIEN POINSSOT ET SES DESCENDANTS. TROIS
GÉNÉRATIONS DE DÉCOUVERTES QUI ONT DÉMÊLÉ LES
ANCIENNES RELIGIONS DE L'AFRIQUE DU NORD

Julien Poinssot and his Descendants. Three Generations of Discoveries which Unravelled the Ancient Religions of North Africa*

María Fernández Portaencasa

Universidad Carlos III de Madrid

fportaen@hum.uc3m.es – <https://orcid.org/0000-0002-7649-5834>

Fecha recepción 24/12/2020 | Fecha aceptación 31/05/2021

Abstract

This paper discusses the scientific lives of Julien, Louis and Claude Poinssot (grandfather, father and son) and their important contribution to the study of ancient religions in North Africa, especially in Tunisia, including their intense engagement with

Résumé

Cet article traite de la vie scientifique de Julien, Louis et Claude Poinssot (respectivement grand-père, père et fils) et de leur contribution significative aux études des religions anciennes en Afrique du Nord, en particulier en Tunisie, y compris un

* I cannot thank the editors of this volume enough for giving me the opportunity to write this chapter, which has been such a pleasure to research. In particular, I would like to thank Valentino Gasparini for his personal support and unlimited patience. I am also extremely grateful to Carmen Fernández Fisac and Javier Andreu Pintado, whose generosity and unconditional friendship made access to crucial documents possible, which would otherwise have been impossible to obtain due to the current global health crisis and the closure of libraries. Paul Scade has improved my English. Any remaining mistakes are my own.

the ancient *Thugga*. Julien, who had been trained as a notary, soon became a pioneering epigraphist of *Proconsularis*. As a result of the colonial context in which he worked and the bureaucratic problems he encountered, his archaeological career was brief, albeit intensive. Nevertheless, his vocation was inherited by his descendants, Louis and Claude, who eventually became Directors of Antiquities and of Museums. Their work left a remarkable legacy, including the Mahdia underwater excavations and the exploration of the Dougga Capitol.

Keywords

Poinssot, Julien, Louis, Claude, *Thugga*, Kef, Bernard Roy, *Mercurius Sobrius*, Tunisian Antiquities Service, INHA, Tissot

investissement intense avec l'ancienne *Thugga*. Julien, qui avait été formé pour devenir notaire, est rapidement devenu un épigraphiste pionnier de *Proconsularis*. Le contexte colonial dans lequel il a développé sa carrière archéologique et les problèmes bureaucratiques auxquels il a dû faire face l'ont rendu bref malgré son intensité, mais cette vocation a été héritée par ses descendants, Louis et Claude, qui deviendront par la suite Directeurs des Antiquités et des Musées, dont les travaux ont laissé un héritage remarquable, notamment les fouilles subaquatiques de Mahdia et l'exploration du Capitole de Dougga.

Mots-clés

Poinssot, Julien, Louis, Claude, *Thugga*, Le Kef, Bernard Roy, *Mercurius Sobrius*, Direction des antiquités de Tunisie, INHA, Tissot.

1. Julien Poinssot (1844-1900)

“*L’Orient m’enchanté; il me semble rêver un conte des mille et une nuits*”. When Julien Poinssot wrote these words, full of romantic and colonial nuances, from Algeria in a letter to his friend Valbert Chevillard in September 1870¹, he was just a 26-year-old recruit, caught up in the Franco-Prussian War. However, despite his young age, he was already showing some of the fascination that would eventually turn him into the brilliant epigraphist he was to become.

Julien Poinssot was born in Dijon in 1844, the son of a prominent notary of the city. As his mother had passed away shortly after his birth, he was sent to study at a dull and decrepit boarding school² for much of his childhood, an experience that would leave a profound mark upon both his character and his health. As a result of the physical and psychological effects this environment had on him, his maternal grandfather took him in and raised him at his country property at Plombières-lez-Dijon. Here, the young Julien was able to recover and carry out physical activities, and here too he discovered a deep love for nature that was to have a significant influence on his later passion for exploring. Eventually, the time came to resume his academic training, and he was sent to the prestigious Dominican school at Oullins. His time spent with the Dominicans allowed Julien to acquire a good academic education, and during this period he forged a number of lifelong friendships with both pupils and professors, including Fr. Captier, who was to be murdered in 1871 during the events of the Paris Commune³. After finishing the *baccalauréat*, and against his will, his authoritarian but concerned father sent him on to Paris to study law, so that, following his steps, he could develop a career as a respectable notary. Julien did not find his vocation in legal studies but, diligent as he was, he did his best to finish the work required of him and graduated in 1869⁴.

The following year, as he grappled with the uncertainties typical to any new graduate and considered various career options, historical circumstances intervened to decide matters

1. C. Pallu de Lessert, *Julien Poinssot. Souvenirs (1844-1900)*, Paris, 1905, 7-8.

2. A common institution in France from the 1730s onwards, a *pension* run by a *maître de pension*, in this case, *Monsieur Brion*. Brion was a very severe and old-fashioned master, as we know from Julien Poinssot’s biographer, C. Pallu de Lessert, *Julien Poinssot...*, *op. cit.*, n. 1, 2.

3. C. Pallu de Lessert, *Julien Poinssot...*, *op. cit.*, n. 1, 4.

4. *Ibid.*, 7.

for him. War with Prussia was declared in July 1870, and, soon after, he enrolled in the 8th Hussars Regiment, which was stationed in Algeria. As much as he wished that his regiment would be sent to fight the Prussians in France, his unit had to remain in place and put down the local revolts that had been sparked by the conflict⁵. At the time, Julien's letters expressed a great frustration on this account, but, in the long run, this historical accident was one of the major catalysts that drove forward his future work as a researcher of North African antiquity.

Upon his discharge, Julien returned to France, but he quickly realised how much he longed for Algeria and began to seek ways to return. It took him some time to achieve his objective, but on April 1st, 1873, he was appointed as the new secretary to the prefect of Constantine, *Monsieur Des Clozeaux*⁶. This was supposed to be a temporary position, something to occupy him while he waited for a promotion to a more worthy post, but his elevation did not come as promptly as he would have wished. While he waited, Julien spent several months accompanying a member of the Institute⁷, Charles Sainte-Claire Deville, on a geological exploration mission to the east of the Algerian Sahara⁸. This journey would have a double consequence for him. On the one hand, his promotion was further delayed – due to his absence, he failed to complete the necessary bureaucratic processes. But on the other, it led to him coming completely under the spell of Africa: “*L’Algérie m’a séduit*”, as he wrote to a friend shortly after⁹.

During the following five years, Julien managed to gain new appointments, prospering and frequently having the opportunity to try different positions. However, by 1878 he had become jaded with bureaucracy, so different to the fieldwork research he loved; thus, he decided to quit colonial administration, return to France, and marry Marie Charlotte Durand de Laur, with whom he settled in Paris¹⁰.

While in Algeria, Julien had met and become friends with Alexandre Poulle, a keen amateur archaeologist who was secretary of the *Recueil des notices et mémoires de la Société archéologique de la province de Constantine*. Once in Paris, and through this friendship – which was ultimately responsible for turning him into an archaeologist¹¹ – he was now

5. As is widely known, the Franco-Prussian war resulted in the fall of the Second French Empire and also led to the devastation of its army. Some units, especially cavalry regiments like the 8th Hussars, necessarily had to be left in Algeria. Their mobilisation would have made very little difference on the European front-line while contributing to greater losses overseas (cf. S. Shann and L. Delperier, *French Army 1870-71 Franco Prussian War (2): Republican Troops*, London, 1991, 5-6).

6. C. Pallu de Lessert, *Julien Poinssot...*, *op. cit.*, n. 1, 11.

7. *L’Institute de France*, the organisation responsible for coordinating the Academies that were in charge of exploration.

8. This was probably not part of his duties as secretary. Before his appointment, Julien had already stood out for aiding Émile Isambert in writing a chapter of his *Guide de l’Orient*, so it is not surprising that he was chosen for this particular mission.

9. C. Pallu de Lessert, *Julien Poinssot...*, *op. cit.*, n. 1, 12-13.

10. *Ibid.*, 15.

11. *Ibid.*, 17.

introduced to the orientalist Ernest Renan. Julien, who had always been interested in History and was familiar with Latin, decided to take Renan's courses at the *École pratique des Hautes-Études*, as well as those of Ernest Desjardins and Antoine Héron de Villefosse¹². Later on, trained and supported by Léon Renier, whom he had also met through Poulle, Julien felt ready to apply to lead an expedition of his own for the first time. In June 1880, the Ministry¹³ entrusted him with the following duties: “*de rechercher dans la petite Kabylie, la province de Constantine et la Tunisie, les restes antiques qui subsistent encore dans ces régions, de recueillir et d'estamper des inscriptions*”¹⁴. The central aim of the expedition was to collect inscriptions that were intended to complete Renier's volume¹⁵, which had been published more than twenty years earlier¹⁶. Julien embarked on his journey from Sète on September 8th.

After arriving in Algiers, Julien travelled through towns such as Cherchell, Affreville, Milianah, Ténès, and Orléansville, and toured the regions of Oran and Sétif¹⁷. As he went, he copied and stamped those of the inscriptions he encountered that he believed to be unpublished or to have problematic readings. His research was not focused specifically on religion – as is the case with every pioneer, the materials he gathered were varied and diverse – but a number of votive inscriptions can be identified amongst those he collected.

At Affreville (*Zuccabar*), he lamented how the ruins of the ancient city had been plundered to build the new one. He also mentioned two inscriptions that were, in his opinion, remarkable, dedicated to Victory and Mithras respectively¹⁸, and documented an unpublished inscription (*CIL VIII 21487*) dedicated to Serapis. Julien sets this latter in relation to the surrounding architectural fragments, and concludes that there must have been a temple at the ancient settlement, or a *sacellum* at least, dedicated to the god¹⁹. From Frenadah (Aïoun Sbiba) he retrieved an invocation to the *dii immortales* (*CIL VIII 21557*) in favour of the Emperor's welfare, and from Aghbal an inscription consecrated to Jupiter by the priest Aulus Felix²⁰. The contents of another inscription, discovered by him at Béjaïa (*Saldæ*), attested to the existence of the tomb of Herennia, priestess of Ceres (*CIL VIII 20686*)²¹. However, Julien's comments

12. S. Saint-Amans, “Le voyage de Julien Poinssot en Tunisie (octobre 1882 – avril 1883)”, in M. Royo, M. Denoyelle, E. Hindy-Champion and D. Louyot (eds.), *Du voyage savant aux territoires de l'archéologie. Voyageurs, amateurs et savants à l'origine de l'archéologie moderne*, Paris, 2011, 316.

13. The institution responsible for the management of these missions, at the time, was the *Ministère de l'Instruction Publique*.

14. C. Pallu de Lessert, *Julien Poinssot...*, *op. cit.*, n. 1, 18.

15. L. Renier, *Inscriptions romaines de l'Algérie, recueillies et publiées en 14 fascicules*, Paris, 1855-1858.

16. S. Saint-Amans, “Le voyage de Julien Poinssot en Tunisie...”, *op. cit.*, n. 12, 317.

17. C. Pallu de Lessert, *Julien Poinssot...*, *op. cit.*, n. 1, 18-20.

18. J. Poinssot, “Inscriptions de la Maurétanie Césarienne”, *Bulletin Trimestriel des Antiquités Africaines*, 1, 1882-1883, 41. The one dedicated to Victory is possibly *CIL VIII 96729*.

19. *Ibid.*, 42.

20. *Ibid.*, 51-57.

21. J. Poinssot, “Inscriptions latines inédites de Sétif et de quelques autres localités”, *Recueil des Notices et Mémoires de la Société Archéologique du Département de Constantine*, 22, 1882, 210.

and analyses are more interested in prosopography and in the onomastic and administrative aspects of the evidence encountered, than in its religious dimensions.

While Julien's journey was supposed to take him into Tunisia as well, after a number of setbacks caused by extreme weather conditions he decided to return to France in January 1881. The trip had been far from fruitless, and he was able to publish most of his findings²², in addition to giving several lectures at the *Société nationale des antiquaires* in the months following his return²³. It was during this period that he began to pay serious attention to an idea that had been swirling around in his head for some time: the founding of an archaeological journal.

During his first Algerian experience, Julien had met with members of the *Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran*, including its director, Louis Demaeght, who was particularly concerned with developing the group's archaeological component. The members of the society had classified and inventoried the collection held at the Museum of Oran, but they believed that it was not enough to simply preserve the artefacts. Rather, they thought that the contents of the museum should be explained and communicated. Julien, for his part, wished to create something that would not be limited to a particular province or town, but that would encompass the whole of North Africa. He also intended it to have a "living" structure that would protect it from rapidly becoming obsolete, as often happened with the large compilations published in expensive volumes that were so common at the time. The goal was to keep the public up to date on the latest archaeological discoveries within the African territories, and it was in pursuit of that goal that the *Bulletin Trimestriel des Antiquités Africaines* was born. The first issue appeared in July 1882²⁴.

It was probably during this period that Julien first met the diplomat and explorer Charles Tissot. Tissot, who was both as *dijonnais* and as passionate about Africa as Poinssot, became a contributor to the new *Bulletin*²⁵. Over the preceding decades, Tissot had been attempting to write a *Géographie comparée de l'Afrique romaine*, a monumental compendium of the epigraphy, archaeology and geography of Roman Africa. However, the work had been paused for a considerable period for personal reasons, and when Tissot was appointed as the new French ambassador to London in 1882, the final stagnation of the project became clear. Julien was eager for an opportunity to resume his voyage, and especially keen to cover the Tunisian ground that he had previously missed. Tissot, thus, suggested a project that would benefit both of them: he would serve as the scientific director of a new expedition, intended to gather new Tunisian materials to complete his book, and Julien would go and do the field-

22. Primarily in the form of a short memoir of the expedition (J. Poinssot, "Inscriptions latines inédites de Sétif...", *op. cit.*, n. 21, 195-213) and reports on a number of separate fragments (J. Poinssot, "Inscriptions de la Maurétanie...", *op. cit.*, n. 18, 31-62).

23. Cf. *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France pour l'année 1880*, 198, 295, 297.

24. C. Pallu de Lessert, *Julien Poinssot...*, *op. cit.*, n. 1, 22.

25. S. Saint-Amans, "Le voyage de Julien Poinssot en Tunisie...", *op. cit.*, n. 12, 317.

work in his place, with a set program and precise itineraries, as well as Tissot's political and economic support²⁶.

However, Julien had linked himself to a mission director whose ambitions aroused worries in the Ministry. The Ministry had already entrusted René Cagnat and Henri Saladin with a very similar mission; it was only with great reluctance that they allowed the expedition of Tissot and Poinssot to go forward, and even then, they were unwilling to provide any funding²⁷. Eventually, Tissot's authoritarian and ruthless character was to put an end to the friendship between the two men. Julien had his own questions and theories; he wanted to explore sites of interest to him that lay beyond the officially established itinerary. Tissot, however, refused to condone any deviation from the agreed path²⁸. The programme was to take Julien from Sousse (*Hadrumentum*) to Sbeitla (*Sufetula*), from the valley of Medjerda to Thina (*Thaenae*), and, using Tunis as a base, on excursions to *Uthica*, Zaghouan, Testour, and the area surrounding Le Kef, among numerous other sites, all of them selected to serve the ends of Tissot's inquiries (one of the most important of these was the identification of *Zama Regia*)²⁹.

Like most explorers in this period, Julien suffered from the huge gaps in the cartographic record, having to make do with a combination of the *Tabula Peutingeriana*, the Antonine Itinerary, and an incomplete 1857 military map³⁰. Throughout the expedition, he also lacked a proper supply of some of the tools he needed for his work, and even, at certain points, an adequate supply of food and shelter. However, this did not prevent him from producing a great deal of high-quality data, using a new scientific approach which differed significantly from that of the earlier collectors of antiquities. This development is evident in his short article *Instructions pour la recherche des antiquités*, in which he states that “*ces précieux documents qui viennent combler les lacunes de l'histoire et nous révèlent l'organisation sociale des peuples civilisés de l'Afrique ancienne ne peuvent être utilisés que s'ils nous sont transmis accompagnés de tous les renseignements propres à faciliter leur interprétation*”³¹.

Julien departed from Paris on October 22nd, 1882, and arrived in Tunis on the 25th, just in time for the Bey's funeral³². This coincidence was very disturbing for him: French dominance over Tunisia was little more than a year old, and, as a former combatant, he was concerned about the misfortunes that an uprising could bring. While his fears did not materialise, the situation still had a negatively effect on the reception he received from the military authorities, who did not welcome the arrival of a civilian explorer under such circumstances. Julien spent the first days of November at Le Kef (*Sicca Veneria*), where he met the consular officer Bernard Roy, with whom he would share a lifelong friendship. Roy was essential to all the Tunisian

26. *Ibid.*, 318.

27. *Ibid.*, 322.

28. C. Pallu de Lessert, *Julien Poinssot...*, *op. cit.*, n.1, 25-26.

29. S. Saint-Amans, “Le voyage de Julien Poinssot en Tunisie...”, *op. cit.*, n. 12, 318-319.

30. *Ibid.*, 320.

31. J. Poinssot, “Instructions pour la recherche des antiquités”, *Bulletin Trimestriel des Antiquités Africaines*, 1, 1882-1883, v-viii.

32. C. Pallu de Lessert, *Julien Poinssot...*, *op. cit.*, n. 1, 26.

missions at the time, serving as the link between civilians and the military authorities. In his key position, he provided missionaries and explorers with contacts, specific indications of what they might expect to find in particular locations (the testimonies of local inhabitants were crucial for archaeological discoveries), route recommendations, supplies, and mail³³. Julien could not have found a better supporter and companion for his explorations, and he and Roy went on to publish jointly the findings at Le Kef in the first issue of the *Bulletin*³⁴.

In addition to a dozen funerary monuments, the pair documented an inscription (*CIL* VIII 15881) which, according to Julien, was the first to mention the temple of Venus, “où les femmes de la ville venaient se prostituer pour gagner leur dot”, an assertion which reveals his knowledge of the classical texts, in this case, Valerius Maximus³⁵. Leaving aside the inaccuracy of what modern historians now see as groundless accusations³⁶, Julien suggested that this inscription attests that the temple had been in a condition of neglect for some time, and that it was restored around the 3rd century, when the commemorative inscription was engraved³⁷.

After this tour through Le Kef, Roy provided Poinssot with a horse³⁸ and left him to continue the exploration on his own (Fig. 1). Julien returned to Tunis, and from there he began to follow the route laid down by Tissot. Over the following six months, he would scrupulously follow the instructions of his mission director, travelling from one region to another, and documenting every unpublished inscription or monument he encountered. This labour produced more than 500 photographs, as well as countless sketches, notebooks, and imprints, which were to provide the embryo of the archives of the Poinssot Family, acquired by the INHA's Library in 2006³⁹. It is not easy to establish accurately the itinerary followed by Julien, since, due to the cartographic limitations of the era, his notes show estimated distances calculated by reference to the time that had been spent travelling. His biographer, Clément Pallu de Lessert, after studying his notebooks thoroughly, provided the most precise approximation of Poinssot's itinerary⁴⁰; however, for the purpose of the present paper, it will be more useful to focus on the route which corresponds to the published version of his religious finds.

33. S. Saint-Amans, “Le voyage de Julien Poinssot en Tunisie...”, *op. cit.*, n. 12, 319.

34. J. Poinssot and B. Roy, “Inscriptions du Kef”, *Bulletin Trimestriel des Antiquités Africaines*, 1, 1882-1883, 289-291.

35. Val. Max., II 6, 15: *Siccae enim fanum est Veneris, in quod se matronae conferebant atque inde procedentes ad quaestum, dotis corporis iniuria contrahebant, honesta nimirum tam inhonesto vinculo coniugia iuncturae.*

36. S. Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, Cambridge, 2007, 210-246.

37. J. Poinssot and B. Roy, “Inscriptions du Kef...”, *op. cit.*, n. 34, 290.

38. S. Saint-Amans, “Le voyage de Julien Poinssot en Tunisie...”, *op. cit.*, n. 12, 323.

39. *Ibid.*, 319-320.

40. C. Pallu de Lessert, *Julien Poinssot...*, *op. cit.*, n. 1, 71-76.

At Bou Djelida (*Mizeoter*), in the area of the Siliana Governorate, Julien spotted a white marble sarcophagus⁴¹, profusely ornamented and bearing the monogram of Christ, which he actually made a sketch of. It was placed inside a house and was used as a tank to store oil; from the same town, he documented two votive inscriptions. The first, carved in limestone, was the consecration to Tellus and Ceres Augusta of an ornamented doorway (*CIL VIII 12332*)⁴². The association of these two goddesses was very common throughout North Africa, but this was the first actual example to come to light of them sharing an inscription⁴³. The second inscription was the funerary stele of Aemilia Amotmicar (*CIL VIII 12335*), a priestess of Ceres who died at the age of 75 after having been consecrated to the goddess for 35 years. Julien gives a detailed description of the stele's decoration, a bas-relief of a woman leaning on an altar, situated above the text. The name of the late priestess, clearly of Punic origin, means "servant of Melqart" (*MT MLQRT*)⁴⁴. It has been suggested, on the basis of the evidence of this inscription and several others, that the priestesses of this particular cult were women of humble social standing, coming from non-elite families of indigenous background, although popular within their own communities⁴⁵.

During his visit to Bijga (*Bisica Lucana*)⁴⁶, in the north of the fertile Fahs plain, Julien Poinssot documented an inscription consecrated to the Capitoline Triad – Jupiter, Juno, and Minerva (*CIL VIII 12286*)⁴⁷ – and dedicated to the welfare of the current emperor, Antoninus Pius. Without making any further comment on religious matters, Julien does attempt to recap the histories of the towns he visits through the study of the retrieved inscriptions, as in the case of *Bisica*, which, he notes, was just a *civitas* under Antoninus Pius, but had become a *municipium* by the time of Marcus Aurelius⁴⁸. The next stop on the itinerary was the village of Henchir M' Himès (also in the territory of *Bisica*), where he documented an epigraph (*CIL VIII 12314*) consecrated to Venus, although of an administrative nature. He points out that the inscription is useful in helping to show that the settlement was built upon the emperor's private domain⁴⁹.

Six kilometres east from the village lay Bou Ftis (*Avitta Bibba*), where Julien discovered an inscription (*CIL VIII 12272*) which revealed the existence of a *fanum* dedicated to Mercury in this

41. J. Poinssot, "Inscriptions inédites recueillies dans un voyage exécuté en 1882-1883, par ordre de S. E. le Ministre de l'Instruction publique", *Bulletin Trimestriel des Antiquités Africaines*, 1, 1882-1883, 294.

42. *Ibid.*, 294.

43. A. Cadotte, *La romanisation des dieux. L'interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*, Leiden and Boston, 2007, 494.

44. C.R. Krahmalkov, *A Phoenician-Punic Grammar*, Leiden and Boston, 2001, 125.

45. E.M. Hemelrijk, *Hidden Lives, Public Personae. Women and Civic Life in the Roman West*, Oxford, 2005, 61.

46. Featured as *Risca* in the *Tabula Peutingeriana*, according to J. Poinssot.

47. J. Poinssot, "Inscriptions inédites recueillies ...", *op. cit.*, n. 41, 297.

48. *Ibid.*, 298.

49. *Ibid.*, 313.

location. Julien found this inscription rather interesting, and as he points out, “[C’était un] temple qui au commencement du quatrième siècle de notre ère menaçait ruine et aurait été restauré”⁵⁰.

Within the Zaghouan Governorate, Poinssot visited Bir Mcherga (*Giufi*), where he was able to find only one unpublished inscription: *CIL* VIII 12381; a consecration to Pluto Augustus by two *aediles*, one of which was also *flamen perpetuus*⁵¹. He also documented a dedication to Caelestis Augusta which had been already published in *CIL* VIII 859, but which he considered worth noting, as the version available in the *Corpus* was missing the first line (*Leonti Dardani*), without which it was impossible to identify this *sodalitas*’ authorship⁵².

Further south, in the Kairouan Governorate, Julien reached Karachoun, the ancient *Muzuca*, where he found several inscriptions mentioning members of the *gens Clodia*. He suggested that these people may have been related to Clodius Albinus, the rival of Septimius Severus, whose hometown, *Hadrumentum*, was less than a day’s walk⁵³. One of these inscriptions was a consecration to Apollo, in whose honour three members of the family (a decurion, his brother, and their niece) had paid for a temple (*CIL* VIII 12058). Julien registered two other religious findings at this location: a dedication to the local Genius Augustus for the emperor’s welfare (*CIL* VIII 12059), and an inscription attesting that a certain Plautia, after having been made perpetual *flaminica* and according to a promise, built from scratch a small shrine for a certain divinity, complete with a cult statue (*CIL* VIII 12067). The devotion to Apollo was also evident at Julien’s next stop: from Sidi Amor Djedidi (*Sivalis*) he retrieved a pedestal, consecrated to the god with the epithet Augustus, which probably would have held his statue (*CIL* VIII 12017). Although the names of the dedicants were not well preserved, Julien managed to identify them (through two inscriptions from *Giufi*) as two *Maximiani*, a family which seemed particularly interested in this cult⁵⁴.

On arrival at Henchir Boudja, Julien spotted a large area in which several inscriptions had been reused in modern buildings. One of these mentioned a temple, possibly consecrated to Juno (*CIL* VIII 12037), while another was dedicated to Mercury (*CIL* VIII 12027)⁵⁵. He then turned south and explored the area adjacent to the Djebel Serj. From Henchir Sidi Amara (*Agger*) he retrieved a consecration to Venus Augusta (*CIL* VIII 12140), as well as numerous Christian funerary epitaphs bearing chi-ros⁵⁶.

At Kesra (*Chusira*), on the *Limes Tripolitanus*, he documented an inscription, embedded in the wall of a house, offered to Dominus Saturnus by a *duumvir* (*CIL* VIII 12126)⁵⁷. Not far from there, at El Ksour, lay the remains of the ancient *Uzappa*, where Julien consid-

50. *Ibid.*, 310.

51. *Ibid.*, 324.

52. J. Poinssot, “Inscriptions inédites recueillies ...”, *op. cit.*, n. 41, 325.

53. J. Poinssot, “Inscriptions inédites recueillies dans un voyage exécuté en 1882-1883, par ordre de S. E. le Ministre de l’Instruction publique”, *Bulletin Trimestriel des Antiquités Africaines*, 2, 1884, 72.

54. *Ibid.*, 80.

55. *Ibid.*, 84.

56. *Ibid.*, 97.

57. *Ibid.*, 226.

ered the identification of some ruins in the south of the town (a semi-porticoed, rectangular, fine-stone building) with a Byzantine-era basilica⁵⁸. He also documented a number of inscriptions. Two of these were consecrations to goddesses: one to Juno Augusta (*CIL* VIII 11925) and the other, an epigraph and bust, to Bellona (*CIL* VIII 11923), carved in bas-relief on a rock that dominated the ravine which opened to the north-west of the city⁵⁹. Another inscription, in the external face of one of the city's gates, which was also a triumphal arch, was consecrated to the Genius of *Uzappa* (*CIL* VIII 11924); it was adorned with two heads sporting horn-topped foreheads, to which a long beard and thick hair gave, in Julien's view, a barbarous appearance⁶⁰. He also retrieved several Punic inscriptions, one of them the epitaph of Batbaal, daughter of Aulus, a priest⁶¹.

Towards the southern slope of the Djebel Bargou mountain, Julien came to Henchir el Bez, which once was *Vazi Sarra*⁶², “*qui, si l'on en juge par l'étendue de ses ruines, le nombre et beauté des édifices dont elle a gardé les restes, devait être la ville principale de cette vallée*”⁶³. This location was particularly significant, as Julien acknowledged having identified no less than three temples among its ruins. The most relevant of these, since it was the chief source of the religious inscriptions that he documented at the site, was the temple of Mercury. Julien took some measurements and recorded a few details of the temple's architecture⁶⁴. Although it has never been properly excavated⁶⁵, René Cagnat and Paul Gauckler did dedicate a few pages to its description: a Corinthian order temple, prostyle, tetrastyle, preceded by an altar placed in the centre of a large, paved courtyard, which, surrounded by a rectangular precinct, opened in line with the axis of the shrine, through a ceremonial gateway⁶⁶.

In the area where the temple's *cella* once stood, Julien found one of the fragments of a large inscription (the other three pieces were among the debris of the walls): an imploration for the welfare of emperor Caracalla and his mother, Julia Domna, which can be dated to 212 CE (*CIL* VIII 12006)⁶⁷. The inscription was dedicated by Publius Opstorius Saturninus,

58. J. Poinssot, “Inscriptions inédites recueillies ...”, *op. cit.*, n. 53, 230.

59. *Ibid.*, 232.

60. *Ibid.*, 229.

61. *Ibid.*, 234-235.

62. Or perhaps *Vazi Sarara* (cf. N. Ferchiou, “Henchir Bez, l'antique *Vazi Sarara*”, *Antiquités Africaines*, 38-39, 2002, 415-421).

63. J. Poinssot, “Inscriptions inédites recueillies ...”, *op. cit.*, n. 53, 241.

64. “*Celui qui se trouve du côté de la vallée a environ 40 mètres de longueur sur 30 de large, il est divisé en trois nefes par deux murailles dont les fondations sont encore apparentes et se termine par une abside qui fait face à la porte ouverte dans la face occidentale et dont un des côtés subsiste*”.

65. A. Leone and D. Palombi, “Mercurio Sobrio tra Africa e Roma”, *Archeologia Classica*, 59, 2008, 410.

66. R. Cagnat and P. Gauckler, *Les temples païens*, Paris, 1898, 67. On this work see H. Ben Romdhane in this volume, 247-263.

67. [P]ro salute Imp(eratoris) Caes(aris) divi Septimi Severi [P]ii Ara[b(ici)] Adiabe[nic]i Parthici maximi Brit[t]{[an]nici maximi fil(ii) divi M(arci) Antonini Pii Germanici Sarmatici nepot(is) divi Antonini Pii / pronepot(is) divi Hadriani abnep(otis) divi Traiani Parthici et divi Nervae adnepot(is) M(arci) Aureli Antonini Pii Felicis principis iuventutis Augusti / Parthici maximi Brit[t]{ann[i]ci max(imi) trib(unicia) potest(ate)

a perpetual *flamen*, priest of Mercury, in order to commemorate his generosity towards the city. As Julien explains, Opstorius Saturninus recalls that, on his elevation to the dignity of the priesthood, not only did he spend, as he had promised, a thousand sesterces to raise a temple to Mercury Sober (*Mercurius Sobrius*), the protective god of the city (*deus patrius*), but he went even further, adding a peristyle and an altar. Moreover, for the inauguration of the new temple, Saturninus paid for a public feast and a gymnastic complex. In addition, when he was appointed *undecimprimus*, he had a temple erected to Aesculapius, as he had vowed, and he freely increased the sum he had promised for this purpose⁶⁸. Apparently, Saturninus had commissioned two copies or two versions of the same text, as Julien also retrieved a smaller fragment of a seemingly identical inscription (*CIL VIII 12007*) in a different sector of the temple area⁶⁹.

Down the hillside, J. Poinssot managed to document a good number of inscriptions, most of which must have originally been located in the temple's precinct as well. The largest of these (*CIL VIII 12001*), although Julien's version of the text was not particularly precise⁷⁰, was a consecration to Mercury Augustus. It reported that the priests who had already paid for the *persona argentea*, *candelabra aerea* and *lucernae*, whose names had been written in the temple's *pronaos*, had now donated five thousand further sesterces to acquire and consecrate a statue to the god. The *persona argentea*, a silver mask, was a device used in the ornamentation of buildings, commonly as antefixes on the edges of roofs, although it is not possible to say in which part of the temple this particular one was located. Besides, the *candelabra aerea* were marble or metal pedestals in which the lamps (*lucernae*) were placed or from which they were suspended by chains⁷¹.

Another inscription from the environs was a simple consecration to Mercury Sober (*CIL VIII 12002*), a divinity devotion to whom is attested in three other locations throughout Africa: *Thuburnica*, *Cincari*, and *Cirta*. However, only in the first of these have religious buildings been discovered, although like those at *Vazi Sarra*, they have not yet been subject to in-depth archaeological studies⁷². Outside Africa, this epithet has only been documented in Rome: according to Festus, it was associated with a cult linked to libations of milk rather than

XV imp(eratoris) III co(n)s(ulis) III p(atris) p(atriciae) et Iuliae Domnae Augustae Piae Felicis matris Aug(usti) et castrorum et senatus totiusq(ue) domus divinae / P(ublius) Opstorius Saturninus fl(amen) p(erpetuus) sac(erdos) Merc(uri) cum patriae suae Vazitanae triplicata summa fl(amonii) p(erpetui) HS III m(ilia) n(ummum) aedem Mercurio Sobrio pollicitus fuisset ampliata liberalitate eandem aedem / cum pronaos et ara fecit et ob dedicat(ionem) {a}epulum et gymnasium ded[it lo]c(us) dat(us) d(ecreto) d(ecurionum) idem iam ant(e) hoc ob honorem XIpr(imatus) aedem Aesculapio deo promissam ba{s}sil(icae) coh(a)erent(em) multiplicata pec(unia) fecit.

68. J. Poinssot, "Inscriptions inédites recueillies ...", *op. cit.*, n. 53, 241-242.

69. *Ibid.*, 244.

70. *Ibid.*, 243.

71. R. Cagnat, "Rapport sur une mission en Tunisie", *Archives des Missions Scientifiques et Littéraires*, 14, 1888, 39.

72. A. Leone and D. Palombi, "Mercurio Sobrio...", *op. cit.*, n. 65, 410.

of wine (Fest., 382 L)⁷³. While early scholars thought that this cult had Italic origins, the fact that its distribution is much more widespread in Africa than in Rome suggests that its real origins may have been Punic and that it arrived in Rome after the Second Punic War⁷⁴. Other hypotheses include the suggestion that *sobrius* might be an epithet that was applied with the goal of dissociating the urban cult of Mercury, associated with trading, from the rural worship of the god, where he was linked to Silvanus⁷⁵. In any case, while Julien did not produce any analysis of this religious matter, his research and discoveries undoubtedly contributed to and provided unique materials for the study of the question.

Likewise, in the same area, Poinssot reported a curious inscription which attested to the existence of a bronze statue of ‘the god’ on horseback (*CIL VIII 11999*). The name of the divinity has not been preserved, but it may again be Mercury Sober who is referred to here, as he seems to have been the city’s principal god, or perhaps, alternatively, it was an unknown local deity. Cagnat and Gauckler suggested that the divinity in question may have been one of the Dioscuri⁷⁶. According to the text of the inscription, the statue was taken from the old temple to the basilica of the municipal forum, a move that was authorized by Gaius Valerius Pudens, who was appointed proconsul of Africa around the years 210-212. The munificent was once again Publius Opstorius Saturninus, the same *flamen* (cf. *CIL VIII 12006* and *12007*) who had erected temples to both Mercury and Aesculapius. In the previous inscriptions, Saturninus also made mention of a basilica; possibly, the same one which is mentioned here, and also quite probably pre-existent to his act of euergetism⁷⁷.

In addition to the temple of Mercury, Julien documented the existence of another structure, a sacred area surrounded by a wall, in which he spotted an altar. Engraved on the altar he found various ornaments and a text containing a consecration to Hercules, addressed simply as *deus* (*CIL VIII 12000*)⁷⁸.

The next stop surveyed by Julien was less than eight kilometres distant, at Henchir Soudga (*Urusi*). Here, near the entrance of a small temple located in the upper part of the city, he found a large inscription consecrated to Juno Augusta (*CIL VIII 12014*), engraved on a frieze that was broken into three parts. The inscription, which had been offered in favour of emperor Commodus’s welfare, showed that the temple was dedicated to Juno. However, as the text attested and Julien remarked, within the shrine “*un sanctuaire était réservé à son auguste époux*”⁷⁹ (*templum cum sanctuario Iovis*). Other than this inscription, what caught

73. *Sobrium vicum <dictum putant...> et Aelius, quod in eo nullus tabernae> locus neque caup<onae fuerit:> ali, quod in eo M<ercurio lacte non> vino solitum <sit supplicari>* (after A. Leone and D. Palombi, “Mercurio Sobrio...”, *op. cit.*, n. 65, 418).

74. A. Leone and D. Palombi, “Mercurio Sobrio...”, *op. cit.*, n. 65, 433.

75. A. Cadotte, *La romanisation des dieux...*, *op. cit.*, n. 43, 142.

76. R. Cagnat and P. Gauckler, *Les temples...*, *op. cit.*, n. 66, 69.

77. B. Goffaux, *La vie publique des cités dans l’Occident romain*, Rennes, 2016, 91, n. 33.

78. J. Poinssot, “Inscriptions inédites recueillies ...”, *op. cit.*, n. 53, 243.

79. J. Poinssot, “Inscriptions inédites recueillies ...”, *op. cit.*, n. 53, 246.

Julien's attention at this site was its toponym, in particular the evocation of Quintianus Urcitanus, whose ethnonym revealed him to be bishop of *Urusi*. Urcitanus was one of the attendants at the Council of Carthage in the year 484, among other prelates of the *Proconsularis*, and Victor of Vita reports that he was murdered during the Vandal persecution at the *porta Fornitana* of *Urusi* (*Hist. persec. Vandaliacae* 1-10). This story reminded Julien of an inscription he had found at Henchir Boudja that may have mentioned this gate⁸⁰.

At Sidi Marched, near Haffouz, Julien documented an inscription (*CIL* VIII 12209 = 23794) consecrated to Jupiter in his role as protector of the emperors (the whole Severan family)⁸¹. Further north, at Qasr al Hadid, he discovered a document (*CIL* VIII 11998) which he found particularly amusing: to celebrate his designation as perpetual *flamen*, an individual had offered presents to the members of the local Senate and had provided the whole town with a feast. This was followed by a festival with a varied and attractive programme, including gymnastic exercises, boxing matches, horse races, and dramatic performances. Julien thought this splendour contrasted remarkably with “*le peu d'étendue et l'aspect mesquin de ces ruines*”⁸².

Within the Kef Governorate, Julien had the chance to explore Henchir Zanfour (*Assuras*). The city, according to his description, was surrounded by a wall, and inside there were two mausoleums, the remains of plinths outlining the sites of several large buildings, a Byzantine citadel, and, finally, a temple, the *cella* of which (measuring 8.5 x 8 metres) still had two of its flanks almost intact. Its external facade was ornamented with four Corinthian columns and a frieze decorated with carved wreaths, bucrania, and masks⁸³. The local inscriptions had all been published already, either by Victor Guérin or in the *Corpus*, so Julien did not find it necessary to reproduce them.

At this point in his journey, Julien suffered a great deal due to the lack of resources and infrastructure. Temperatures fell as far as -15°C at night in his tent, and Roy had to send him wool so that he could protect himself from the cold. But the discomfort, the setbacks, and the loneliness undermined his morale less than did the disappointment he felt at his scientific results. In his view, the expedition was not achieving the results for which he had hoped⁸⁴. As previously mentioned, one of the main aims of the expedition was the identification of *Zama Regia*. There were, in fact, a number of ancient cities named *Zama* and Julien and Tissot disagreed over which should be explored. Julien ignored Tissot's orders and led the expedition to the site he thought was the most likely candidate. However, when Julien arrived at the site, he was deceived by the lack of correspondence between the geography he had been expecting – the great plain described by Sallust – and what he actually found. As a result, he concluded that he had been mistaken about the location of the city. However, his initial instinct

80. Cf. J. Poinssot, “Inscriptions inédites recueillies ...”, *op. cit.*, n. 53, 84.

81. *Iovi conservatori Augustorum*.

82. J. Poinssot, “Inscriptions inédites recueillies ...”, *op. cit.*, n. 53, 250.

83. *Ibid.*, 252.

84. S. Saint-Amans, “Le voyage de Julien Poinssot en Tunisie...”, *op. cit.*, n. 12, 326.

was, in fact, correct. The area he surveyed, near the military camp of Ellez, the present-day Djama, was the true *Zama Regia*, although it has only recently been possible to confirm this fact⁸⁵. Nonetheless, he still documented a few artefacts that were of interest for the study of religions: an inscription (*CIL VIII 16456*), consecrated to Juno Augusta and to Livia; a Punic stele including Tanit's crescent moon; and a bas-relief⁸⁶. The latter was a one-metre high limestone slab divided into three parts (Fig. 2), representing a *taurobolium*, which Julien described as both a sacrifice offered to Cybele and an expiation ceremony. The lower part of the slab depicted the partaker in the sacrifice, according to Julien, “*il s'apprête à recevoir le sang de la victime, sorte de baptême qui doit le purifier et le faire renaître à une vie nouvelle*”. Poinssot possessed a highly precise numismatic knowledge, evident here in his comparisons between the iconography of the Anguiped depicted in the lower part of the bas-relief and those that appear on Greek and Roman Republican coins.

One of the highpoints on this journey was Julien's visit to Makthar (*Mactaris*), a location in which, despite it having been recently explored by both Joseph Alphonse Letaille and V. Guérin, he was still able to document several unpublished monuments. Among these was a 15-metre-high mausoleum, “*un type presque complet des plus élégantes constructions funéraires de l'époque romaine en Tunisie*”. The lower part of the structure was decorated with Corinthian columns while beneath the architrave a partly destroyed bas-relief represented a sacrifice, with figures depicting at least three people as well as a ram and a second, unidentified animal. Above, topped with a pyramid, rose a square *cella*, which Julien thought would probably have held the statue of the person for whom the monument was erected. The neighbouring mausoleum of the *Iulii*, in a poorly preserved condition, may have been of the same typology and characteristics⁸⁷. In addition to the mausoleum, Poinssot also documented two epitaphs of local bishops, Rutilius and Germanus (*CIL VIII 11894* and *11893*, respectively), as well as the tombstone of Numisia Maxima, a priestess of Ceres (*CIL VIII 11826*), and a consecration to Bona Dea Augusta (*CIL VIII 11795*)⁸⁸.

Towards the north, at Henchir Bent el-Ariane, Julien noticed the remains of a temple that crowned a hillock between the wadi Aziz and Guelaàt el Bil. Among the ruins (columns, Corinthian capitals and ashlar), he documented an inscription, engraved on a fragmented architrave, which consecrated the building to Fortuna Augusta (*CIL VIII 15494*)⁸⁹. Just 20 kilometres from there, at Henchir Douemis (*Uchi Maius*), he retrieved two consecrations to health-related deities: one to Aesculapius Augustus (*CIL VIII 15446*), dedicated by Lucius

85. As Saint-Amans (*op. cit.*, n. 12, 327, n. 23) points out, it was the discovery of an inscription (AE 2002, 1608) at this location mentioning the *Zamen[ses] Reg[ii]* that put an end to the controversy.

86. J. Poinssot, “Inscriptions inédites recueillies ...”, *op. cit.*, n. 53, 254-255.

87. J. Poinssot, “Inscriptions inédites recueillies ...”, *op. cit.*, n. 53, 363-364.

88. *Ibid.*, 365-366.

89. J. Poinssot, “Inscriptions inédites recueillies dans un voyage exécuté en 1882-1883, par ordre de S. E. le Ministre de l'Instruction publique”, *Bulletin Trimestriel des Antiquités Africaines*, 3, 1885, 29.

Sollonius Lupus, a veteran of Marius according to Julien, and another to Salus Augusta, offered by the dedicant in his and his wife's name (*CIL VIII 15448*)⁹⁰.

Further on, near the south of the Nebeur forest, Julien reached Henchir Kaoussat (*Ucubi*). At this settlement, he documented the upper part of an altar with the acclamation *Deo Soli Honori et Virtuti* (*CIL VIII 15665*) as well as a consecration to Mars Augustus engraved on another altar (*CIL VIII 15664*)⁹¹.

Subsequently, on the ridge above a valley which led to a gorge that opened behind Kasbat es Souar, Julien documented the ruins of what he thought must have been a prominent town. It was in fact *Abthungi*, a settlement of moderate dimensions, but which had considerable relevance for the origins of the Donatist controversy⁹². Here he was able to identify the remains of three temples, one adorned with pilasters and still standing (Fig. 3), the other two with their perimeters perfectly defined but only the plinths remaining. Julien lamented that he was able to stop for just a few hours at this location, but he judged that the ruins he discovered “*mériteraient une étude spéciale et où des fouilles pratiquées à l'est des temples pourraient amener d'intéressantes découvertes*”⁹³.

Finally, he approached *Thuburbo Maius* before traveling back to Tunis. From here he returned home to Paris in the Spring of 1883, just in time for the birth of his fourth son, Charles⁹⁴.

Having completed the mission with which he had been entrusted by Tissot, Julien was eager to travel to Britain to present his results there. However, on his arrival, he did not receive the welcome he expected from the French ambassador to London. Tissot was suffering from a disease which had diminished both his health and his spirits, and he was unhappy with the outcome of the expedition. According to him, had Julien focused less on distractions – such as the documentation of every inscription, monument, and road – and more on the key questions (namely the identification of *Zama Regia* and the *Fossa regia*), Tissot would be closer to completing his volume. But at that point, due to his illness and what he judged as Julien's lack of cooperation with his aims, he saw his goal as now being unreachable. Julien, on the other hand, was satisfied with his achievements, especially given the precarious situation in which he had to work. These contrasting assessments, and the disagreements that followed from them, ultimately put an end to the friendship between the two men⁹⁵.

Julien, then, opted to work full-time for the *Bulletin*. He processed his findings, the results of his extensive research and fieldwork, and subsequently published them all in the first three issues (1882-1883, 1884 and 1885) of the periodical, while also sharing much of his materials with the editors of the new *Corpus Inscriptionum Latinarum*. While the journal worked well for the first three years, gaining both prestige and subscribers, the *Société de*

90. *Ibid.*, 38-39.

91. *Ibid.*, 178.

92. T.D. Barnes, “The Beginnings of Donatism”, *The Journal of Theological Studies*, 26.1, 1975, 13.

93. J. Poinssot, “Inscriptions inédites recueillies ...”, *op. cit.*, n. 89, 268.

94. C. Pallu de Lessert, *Julien Poinssot...*, *op. cit.*, n. 1, 50.

95. *Ibid.*, 55. However, when Tissot died in the following year, the *Bulletin* did not fail to reproduce his eulogy in full.

Géographie et d'Archéologie d'Oran withdrew from their co-editing commitment for financial reasons, and the *Bulletin*, suddenly deprived of funding, could not be sustained any longer. The journal was transformed, in 1886, into the *Revue de l'Afrique Française*, in which Julien finally published the very last part of his account of the expedition⁹⁶. However, this new journal no longer had an archaeological soul: in order to survive, it was forced to broaden its thematic horizons and to turn its focus towards agriculture, husbandry, and viticulture, subjects of much greater relevance to the colonial society⁹⁷. Gradually losing its *raison d'être*, the journal disappeared completely in 1888. Resigned to the idea that his time with archaeology had ended, and convinced that he would not be entrusted with a new mission or with running another journal, Julien came to terms with the fact that his archaeological ventures had ended. A plan developed in collaboration with B. Roy to set up a farm in Tunisia came to nothing; much as he loved those lands, he would never return to Africa⁹⁸.

The last years of Julien's life were dedicated entirely to the education of his three surviving children⁹⁹, especially his eldest son, Louis (Fig. 4). Julien travelled with him through Greece and Asia Minor, where he taught him the study of inscriptions and antiquities. As quoted by his biographer, "*Je n'ai plus rien à faire pour moi, je ne vis plus que dans mes enfants; j'ai placé sur leur tête tout ce que j'ai d'ambition*"¹⁰⁰. Julien expected to inculcate in his children the same love for the study of the past that he himself felt, and fervently hoped they would take the torch from his hands. This period did not last as long as all concerned might have wished. In 1899, he fell sick, and less than a year later, in 1900, at the age of 56, Julien Poinssot passed away.

While he was not an expert on the study of religions, Julien's findings and work made vital contributions to this field and provided exceptional insights into North Africa, especially with regard to epigraphy, but also with respect to the reconstruction of the ancient religious landscape. He proved to have a strong zeal for documenting absolutely everything he could, even if it lay outside his fixed itinerary, and even, in some cases, when almost nothing remained of the monuments and shrines in question. The result of his fieldwork is a set of documents which constitute a first-hand testimony of a new scientific rigour in the approach to the study of Antiquity, in general, and the study of Tunisia, in particular¹⁰¹. He realised, as few others did at the time, the crucial importance of archaeology and epigraphy for unravelling the history of the province, and the need to question the surviving literary sources. His commitment to this view is proved most clearly by the enormous amount of photographs he took, and by the fact that his primary concern was not a deep historical analysis of each

96. J. Poinssot, "Inscriptions inédites recueillies dans un voyage exécuté en 1882-1883, par ordre de S. E. le Ministre de l'Instruction publique", *Revue de l'Afrique Française*, 4, 1886, 5-9.

97. S. Saint-Amans, "Le voyage de Julien Poinssot en Tunisie...", *op. cit.*, n. 12, 329.

98. *Ibid.*, 331.

99. His second son, Paul, had died in an accident in 1884, at the age of two.

100. C. Pallu de Lessert, *Julien Poinssot...*, *op. cit.*, n. 1, 64.

101. S. Saint-Amans, "Le voyage de Julien Poinssot en Tunisie...", *op. cit.*, n. 12, 321.

and every artifact, but simply their documentation and diffusion among the general public. His efforts did not bring him great scholarly fortune, but had he lived just one year more, he would have watched with satisfaction as his son Louis took up his first role within the *Direction des Antiquités de Tunisie*.

2. Louis Poinssot (1879-1967)

Like his father, Louis Poinssot was the recipient of a rather atypical and eclectic education, but this instruction was to provide the foundation for a career that was a paradigm of versatility. In 1901, after finishing his studies in Law and Literature, and thanks to the intercession of the family's dear friend B. Roy¹⁰², a 22-year-old Louis was appointed as an apprentice archaeologist under the supervision of Paul Gauckler, taking part in the excavations of Dougga. After completing his practical training, he went straight into research in 1902, carrying out his thesis at the *École Pratique des Hautes Études*, which was supposed to open the doors for him to the *École française de Rome*. However, he was not, in fact, appointed until 1903, and then only as a non-executive member (that is, without salary). As a result, he left the Farnese Palace after only a few months¹⁰³. This upset did not alter the young man's vocation, and he soon returned to Tunis where he re-joined the *Direction des Antiquités* as the new supervisor of the Dougga excavations, a position he would hold for almost three decades. In 1907, with a promotion to Inspector of the *Service des Antiquités*¹⁰⁴, Louis became the principal collaborator of Alfred Merlin, the new Director, and dedicated himself full-time to a variety of archaeological projects, such as the Mahdia subaquatic investigations, which he and Merlin conducted jointly until 1913¹⁰⁵.

The outbreak of World War I in 1914 brought a halt to all scientific activities. Louis was mobilised at the outset of the war and assigned to the forces stationed in Tunisia, where he was deployed to a unit located near the Bardo Museum. Despite being quite unsuited for the military life (as one of his former orderlies remembered: “*Je n'ai jamais réussi à lui faire exécuter un salut militaire ni à porter sa chéchia correctement*”), Louis was sent to the Eastern Front in 1916, where he served, for a brief period, as tutor to the Serbian king's children. After the signing of the armistice on the 11th of November 1918, while waiting to be demobilised, Louis was sent to occupied Bulgaria and was appointed, in virtue of his background as a student of

102. S. Saint-Amans, “Stratigraphie d'un fonds: histoire des archives Poinssot. I”, in H. Jaïdi, S. Saint-Amans, M. Sebaï and M. Dondin-Payre (eds.), *Autour du fonds Poinssot*, Paris, 2017, 16.

103. A. Schnapp, “Préface”, in H. Jaïdi, S. Saint-Amans, M. Sebaï, M. Dondin-Payre (eds.), *Autour du fonds Poinssot*, *op. cit.*, n. 102, 3.

104. *Ibid.*

105. F. Baratte, “La trouvaille de Mahdia et la circulation des œuvres d'art en Méditerranée”, *Carthage, l'histoire, sa trace et son écho*, Tunis, 1995, 210.

Law, as a public defender for those who were to be tried by court-martial there¹⁰⁶. Finally, in 1920, he was allowed to return to Tunisia, and he did so with much improved prospects, for Louis had been appointed as the new Director of the *Service des Antiquités de Tunisie*¹⁰⁷. He was to hold this position until 1942¹⁰⁸, and in the course of his long tenure was able to imprint his unique character on the bureau. As Noël Duval acknowledged, the style in accordance with which Poinssot conducted himself in this role was very different to that of his predecessors. His approach was opposed equally to the fiery and innovative temperament of Gauckler and to the conscientious and meticulous work of Merlin. Louis' spirit – an inheritance from his father – was both eclectic and scrupulous, and it left a deep mark on the archaeological research carried out in Tunisia between the two World Wars¹⁰⁹. During his time in charge, he pursued the exploration of all the large sites, such as Carthage and *Thububo Maius*, where he gave a new impetus to the protection and curation of the monuments¹¹⁰. Louis was also concerned with the improving the Bardo Museum's collections, gave importance to the Islamic objects there, and developed its first formal catalogue with Merlin¹¹¹.

Research at *Thugga*, a city closely linked to the entire Poinssot family, and which he took over from Merlin in 1903, owes an insurmountable debt to Louis. However, and despite his unquestionable labour as both an archaeologist and an epigraphist, it is true that the *Direction des Antiquités* preferred to focus at the time on the restoration and preservation of the finds that had already been made, rather than on opening new digs¹¹². Louis carried out studies and consolidated the temple of Tellus, dedicated significant resources to the restoration of the sanctuary of Caelestis and the Capitol, and also undertook some timely conservation work on the temple of Saturn, working on the site until 1932, when the excavations were officially interrupted¹¹³. Throughout the thirty-year long period during which he was in charge of the research carried out at the ancient city, he published more than fifteen papers and reports, covering all sorts of topics. Many of these publications dealt with religious issues,

106. All of Louis's war anecdotes were collected by L. Foucher and J.-P. Laporte, "Louis Poinssot". Online at: <https://tabbourt.pagesperso-orange.fr/maghreb/PoinssotLouis.doc> (accessed: 25.08.20).

107. K. Marmouri, "D'une rive à l'autre: la correspondance de Louis Poinssot avec ses 'amis' italiens", in H. Jaïdi, S. Saint-Amans, M. Sebaï, M. Dondin-Payre (eds.), *Autour du fonds Poinssot, op. cit.*, n. 102, 159.

108. A. Parrot, "Louis Poinssot (1879-1967)", *Syria*, 45, 1968, 431.

109. N. Duval, "Louis Poinssot (1879-1967)", *Antiquités Africaines*, 3, 1969, 9.

110. E. Gran-Aymerich, *Les chercheurs du passé 1798-1945: Aux sources de l'archéologie*, Paris, 2007, 1071.

111. L. Poinssot and A. Merlin, *Guide du musée Alaoui (Musée du Bardo)*, Tunis, 1950.

112. S. Saint-Amans, *Topographie religieuse de Thugga (Dougga). Ville romaine d'Afrique proconsulaire (Tunisie)*, Bordeaux, 2004, 17-32.

113. *Ibid.*

from Latin funerary inscriptions¹¹⁴ to Punic steles¹¹⁵, as well as extending to more general archaeological interventions¹¹⁶, and studies on local Christianity¹¹⁷.

Without question, one of Louis's most celebrated actions concerning Dougga was the restoration of the Libyan-Punic mausoleum from the ancient city. It had been famously destroyed in 1842, after the British consul at Tunis, Sir Thomas Reade, had ordered the removal of its unique bilingual inscription, demolishing the walls in the process before subsequently taking the inscription to London¹¹⁸. The text, written in both Punic and Old Libyan, played a significant role in the deciphering of the latter¹¹⁹. A mention in the inscription of one Atban, son of Yfinet, son of Palou, led to the monument being frequently referred to as the "Tomb of Atban". However, it actually happened to be an account of the constructors' names, which had Numidian, puniced roots¹²⁰. The monument itself is commonly regarded as having been built in honour of, or as a tomb, for Massinissa (238-148 BC), first king of Numidia, on account of a second bilingual inscription found later in the surrounding area, which explicitly mentioned the monarch and defined the cultic nature of the location¹²¹. In 1908, during his time as Inspector of Antiquities, Louis was entrusted by Merlin with the commission to restore the monument. The work lasted for two years, not being completed until 1910. The length of the process was a result of the difficulty posed by the large size of the pieces that needed to be reassembled, and by their scattering across a wide area. As Louis noted, "*ce monument n'apparaissait guère que comme un amoncellement chaotique de pierres énormes*"¹²². The only parts that were more or less intact were the foundations and the five steps which served as the pedestal for the monument. The workers thus began by clearing and consolidating these elements, before carrying out excavations in the core of the central part of the base. Digging down to the ground on which the monument stood, they discovered that there was no underground chamber, at least within the perimeter of the building¹²³. They

114. L. Poinssot, "Inscriptions de Dougga", *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 1902, 395-404; L. Poinssot, "Inscriptions et stèles romaines provenant de Dougga", *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 1927, 84-97.

115. L. Poinssot, "Inscriptions puniques et fouilles de Dougga", *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 1910, 199-228.

116. L. Poinssot, "Les fouilles de Dougga", *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 1906, 183-185; 219-222; L. Poinssot, "Note sur les fouilles de Dougga en 1911", *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 1912, 132-137.

117. L. Poinssot, "L'église de Thugga", *Revue Archéologique*, 1925 T. 2, 228-247.

118. P. Gauckler, *L'archéologie de la Tunisie*, 1896, 13.

119. F. Catherwood, "Account of the Punico-Libyan monument at Dougga, and the remains of an ancient structure at Bless", *Transactions of the American Ethnological Society*, 1845, 474.

120. F. Prados, *Arquitectura púnica: los monumentos funerarios*. Anejos de AEspA 44, Madrid, 2008, 205-206.

121. J. Ferron, "L'inscription du Mausolée de Dougga", *Africa*, 3-4, 1972, 83-109.

122. L. Poinssot, "La restauration du mausolée de Dougga", *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 9, 1910, 781.

123. *Ibid.*

then proceeded to raise the eastern facade of the lower level, where they found fragments of a large false window, proving that the decoration here was the same as that on the south and west walls. The restoration process respected the division of the floor into three rooms; however, pillars were erected on the inside to facilitate the installation of iron beams, intended to support the base of the second level as a substitute for the large slabs that had previously fulfilled that function, of which only debris remained¹²⁴. As the second floor of the monument had not been destroyed until the 19th century, it was fairly straightforward to reconstruct it by following earlier descriptions and sketches. These proved to be a great help¹²⁵, especially those made by the explorer Bruce of Kinnaird¹²⁶. The floor, supported by three steps, was eloquently described by Louis: “*se compose de trois assises, d’une sorte d’architrave, puis d’une gorge égyptienne très saillante, d’un fort bel effet*”¹²⁷. It had a colonnade of Ionic order, which shaped it to look like a shrine in the manner of a *naiskos*, and there remained enough original materials to rebuild most of the columns¹²⁸. The third and final floor of the monument was the greatest challenge for Louis and his team, as it had already been destroyed before the time of the explorers and there were no sketches that could serve as a guide. Nevertheless, they successfully managed to complete the reunification of its large blocks. This upper storey is covered with decorations of lotus flowers and quadrigas, and topped by a small pyramid flanked by winged female figures at the corners and a seated lion crowning the whole¹²⁹. After the completion of this meticulous and rigorous restoration work, Louis concluded the project by sharing his particular vision of the monument as being the result of a singular mixture of Hellenic shapes and oriental motifs, “*un des rares monuments qui puissent donner une idée un peu précise des transformations qu’avait fait subir à l’art grec le goût africain*”¹³⁰. Louis does not seem to have shown much interest in the religious or funerary significance of the mausoleum, but he was very concerned about its ethnic adscription. More specifically, he was concerned with the question of the precise moment at which this Hellenic influence had spread through Africa, for, as he pointed out, it embodied a style which could only be found in Greece around 500-400 BC and thus must have been transmitted prior to the Hellenistic period: “*mais il est bien probable que jusqu’au moment où avec la domination romaine se répandit partout l’art gréco-romain, elle n’évolua guère*”¹³¹.

Another pre-war project that had a striking impact on Louis’ career was his collaboration with Merlin in the archaeological mission at Mahdia. In 1907, the Tunisian coastal city

124. *Ibid.*, 782.

125. *Ibid.*, 783.

126. James Bruce of Kinnaird (1730-1794), Scottish explorer, landowner, and wine trader, who spent a decade travelling through North Africa and Ethiopia (cf. L. Playfair, *Travels in the Footsteps of Bruce in Algeria and Tunis*, London, 1877, 221).

127. L. Poinssot, “La restauration du mausolée...”, *op. cit.*, n. 122, 784.

128. *Ibid.*

129. *Ibid.*, 785-786.

130. *Ibid.*, 786.

131. *Ibid.*, 787.

had witnessed the fortuitous discovery by Greek sponge fishermen of a massive ancient shipwreck whose cargo consisted of a large quantity of works of art and furniture which were being transported from Greece to Italy¹³². The ship, which can be dated to 80-70 BCE¹³³, is alleged to have been transporting part of the spoils of Sulla's plundering of Greece (following the siege of Athens in the context of the Mithridatic Wars) back to the Italian peninsula to be sold in Rome. But having drifted from its course¹³⁴, it ultimately sank near the coast of Mahdia, unsurprisingly, according to Merlin, on account of it being heavily loaded¹³⁵. Regardless of the verifiability of this speculative hypothesis, the subaquatic archaeological labours immediately produced stunning results. There was a considerable variety amongst the extraordinary volume of goods unearthed: architectural elements, such as a collection of almost seventy marble columns¹³⁶; items of furniture, including cauldrons, craters, and dozens of lamps and chandeliers, which were studied in great detail by Merlin and Louis more than twenty years later¹³⁷; steles bearing inscriptions, some of which mentioned *Paralos*, the Athenian sacred trireme, apparently indicating that they had been taken from its shrine in the Piraeus¹³⁸, while the others included epitaphs and a dedication to Ammon¹³⁹; and a few marble reliefs – with representations of Asclepius and Hygieia, Cybele, and Ammon – which have been regarded by as ex-votos by most scholars, and which Poinssot and Merlin thought may have come from the Asklepeion in Piraeus¹⁴⁰. But the most distinctive feature of this wreck, and that which received the greatest attention from Louis, was the multitude of statues that were found in strikingly good condition, most of them with religious themes. Having managed to buy them from the Greek fishermen after an intense negotiation, Louis and Merlin cleaned them and prepared them for exhibition in the Bardo Museum¹⁴¹. The sunk boat contained numerous representations of gods, goddesses, and various mythological creatures. These included bronze statuettes of satyrs,¹⁴² mar-

132. A. Merlin and L. Poinssot, *Cratères et candélabres de marbre trouvés en mer près de Mahdia*, Paris, 1930, 1.

133. F. Baratte, “La trouvaille de Mahdia et la circulation des œuvres d’art...”, *op. cit.*, n. 105, 213.

134. N. Ouertani, “Remarques à propos de la collection en marbre”, in G. Hellenkemper Salies, H. von Prittwitz, G. Bauchen and G. Bauchen (eds.), *Das Wrack. Der antike Schiffsfund von Mahdia*, Köln, 1994, 299.

135. A. Merlin, “Les recherches sous-marines de Mahdia (Tunisie) en 1909”, *Comptes Rendus des Séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 10, 1909, 669.

136. F. Baratte, “La trouvaille de Mahdia et la circulation des œuvres d’art...”, *op. cit.*, n. 105, 210.

137. A. Merlin and L. Poinssot, *Cratères et candélabres de marbre...*, *op. cit.*, n. 132.

138. *Ibid.*, 13.

139. *Ibid.*, 14.

140. *Ibid.*

141. A. Merlin and L. Poinssot, “Note sur les bronzes de Mahdia”, *Comptes Rendus des Séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 6, 1908, 386-388.

142. A. Merlin and L. Poinssot, “Bronzes trouvés en mer près de Mahdia”, *Monuments et Mémoires de la Fondation Eugène Piot*, 17.1, 1909, 30.

ble depictions of Pan¹⁴³, Artemis¹⁴⁴, Hercules, and Niobe and the Niobids, as well as remarkable busts of a helmeted Athena, a crowned Nike¹⁴⁵, and an Aphrodite (Fig. 5) in Paros marble wearing her hair in a bun¹⁴⁶, to mention just a few. There were also a couple of bronze busts of Dionysus and Ariadne, which were interpreted by Poinssot and Merlin as figureheads from an Athenian trireme, probably a ceremonial ship which must have been related, in their view, to those eponymic sanctuaries connected to sacred galleys attested to by the epigraphic steles¹⁴⁷. There were also two sculptures of Eros. The first, measuring 1.40 metres, had both its wings and legs separated from the body, and bore a vegetal crown, which the authors remarked was not of Aphrodite's myrtle, but rather the olive tree leaves awarded to victorious athletes¹⁴⁸. The other was an androgenous portrayal of the god which was paired with a statuette depicting Hermaphrodite, both of them being candleholders¹⁴⁹. One of the most noteworthy of all the bronze items – unquestionably so in the view of Louis and Merlin – was the one-metre tall herm of Dionysus. It was found in an extraordinary state of preservation and depicted, in archaic style, the heavily ornamented head of the god with ivy leaves, a turban, and a beard. The herm also bore an inscription identifying its creator as the Hellenistic sculptor Boethus of Chalcedon¹⁵⁰. Despite the evident grandeur of this discovery, in 1913 ongoing research had to be suspended due to a lack of financial resources, an interruption that was later reinforced by the imposed stoppage of the war years¹⁵¹.

Before the war, Louis Poinssot's focus had been on the history of art, even when analysing items with a religious dimension. However, the 1920s and 1930s were marked by a notable shift on his part towards the cultic sphere¹⁵², as can be seen by the publication, in 1923, now as Director of Antiquities, and alongside R. Lantier, *Inspecteur des Antiquités* at

143. A. Merlin and L. Poinssot, *Cratères et candélabres de marbre...*, *op. cit.*, n. 132, 12.

144. *Ibid.*, 13.

145. *Ibid.*, 11.

146. *Ibid.*, 12.

147. A. Merlin and L. Poinssot, "Bronzes de Mahdia ayant décoré une trière athénienne", *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 55.2, 1911, 206-210.

148. A. Merlin and L. Poinssot, "Bronzes trouvés en mer près de...", *op. cit.*, n. 142, 31-42.

149. *Ibid.*, 52-55.

150. *Ibid.*, 45.

151. It was finally resumed in 1948, thanks to the collaborative work of an interdisciplinary team led by Gilbert-Charles Picard and Jacques-Yves Cousteau, among others. Further research was carried out throughout the second half of the 20th century, and the final results were presented in the *Trésors de la Méditerranée* exhibition inaugurated at the Bardo Museum in 2000.

152. An exception to this is his monograph on the *Gens Augusta* altar of Carthage (now at the Bardo Museum), in which the debatable religious elements relating to Imperial cult were overlooked in favour of an iconographical and artistic analysis of the monument and each of its panels (dedicated to the flight of Aeneas, the personification of Rome, the god Apollo, and a sacrificial scene, respectively). Nevertheless, his book continues to be a reference work on the matter (cf. L. Poinssot, *L'autel de la Gens Augusta à Carthage*, Tunis and Paris, 1929).

the time¹⁵³, of their paper *Un sanctuaire de Tanit à Carthage*¹⁵⁴, which happened to be the discovery of no other but the very Tophet of Carthage. Indeed, back in 1921, Paul Gielly, a tax official who was stationed in Tunisia, had been presented with the opportunity to purchase a rare Punic stele¹⁵⁵. Intrigued by this extraordinary piece, he decided to share the find with his colleague François Icard, a police inspector who was also stationed in Tunisia¹⁵⁶. Together, the two men, both amateur antiques dealers with some knowledge of the black market, tracked down the supplier, a Tunisian worker. When questioned on the origin of the item, he directed the pair towards an inaccurate location, in the Ariana Hills West of Carthage. Here they spent two futile weeks searching while the worker continued his lucrative business of selling Punic antiques to tourists and art aficionados¹⁵⁷. Finally, having been placed under surveillance, he was caught red-handed, eagerly trying to extract a set of votive inscriptions from a well he had dug in a plot north of the town of Le Kram, near the western bank of the commercial port¹⁵⁸. Gielly and Icard thenceforth acquired the parcel of land, which was known as Salammbô, and began to excavate. The digging quickly showed results, and it was not long before news of the site reached Louis Poinssot¹⁵⁹. The Director of Antiquities immediately informed the *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*¹⁶⁰ and the *Comité des travaux historiques et scientifiques* of the discovery of what was described as a sanctuary devoted to Tanit. In reporting the events, he labelled Gielly and Icard as “*dévoués auxiliaires*” of the *Service des antiquités*¹⁶¹, clear evidence of his worry¹⁶² about his lack of ability to control and supervise the actions of the semi-clandestine amateur archaeologists, who were

153. F. Gracia Alonso, “La diffusion de la recherche archéologique espagnole en France. Raymond Lantier et les cours à l’École du Louvre, 1939-1943”, in A. Fenet and N. Lubchansky, *Pour une histoire de l’archéologie XVIII^e siècle - 1945 : Hommage de ses collègues et amis à Ève Gran-Aymerich*, Bordeaux, 2015, 301-319.

154. L. Poinssot and R. Lantier, “Un sanctuaire de Tanit à Carthage”, *Revue de l’Histoire des Religions*, 1, 1923, 32-68.

155. Despite the common belief, this was not the famous stele of a priest holding a child that is now preserved in the Bardo Museum. That stele was found later on, during the archaeological excavations.

156. C. Gutron, *L’archéologie en Tunisie (XIX^e – XX^e siècles). Jeux généalogiques sur l’Antiquité*, Paris, 2010, 74.

157. J. García Sánchez, “Las excavaciones del conde Byron Khun de Prorok en Cartago (1920-1925), II. La formación del comité franco-americano y los trabajos arqueológicos en el Tofet”, *BSAA Arqueología*, 81, 2015, 205.

158. L. Poinssot and R. Lantier, “Un sanctuaire de Tanit...”, *op. cit.*, n. 154, 34.

159. J. García Sánchez, “Las excavaciones del conde Byron Khun de Prorok...”, *op. cit.*, n. 157, 209.

160. L. Poinssot and R. Lantier, “Un sanctuaire de Tanit récemment trouvé à Carthage”, *Comptes Rendus des Séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 66, 4, 1922, 281-282.

161. M. Babelon (présidence), “14 février 1922, Séance de la commission de l’Afrique du nord”, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 1922, xlii.

162. Eusèbe Vassel, however, judged this “control” over the amateurs to be insufficient, and criticised Poinssot’s management. In his view, “*A envisager la question sans besicles bureaucratiques et au simple point de vue du sens commun, il n’y avait là ni auxiliaire, ni principal, mais une association, où ce n’était certes point l’administration qui fournissait le plus*” (E. Vassel, “Les enseignements du sanctuaire punique de Carthage”, *Revue Archéologique*, 20, 1924, 234).

conducting their excavations within his jurisdiction but without consulting him¹⁶³. Louis also underlined, in his notification, the crucial importance of Gielly and Icard's discovery: "*pour la première fois nous est rendu un sanctuaire punique intact, et, par un hasard inespéré, il sera possible de suivre, pour ainsi dire pas à pas, l'évolution pendant toute la période carthaginoise non seulement des rites et coutumes religieuses, mais aussi de l'industrie de la métropole*"¹⁶⁴.

Poinssot's eagerness to impose his scientific control over the archaeological works, and a personal conflict with Icard, in particular, led to a gradual and growing escalation of tensions between the two parties. This eventually resulted in the amateurs selling the parcel of land and leaving the project¹⁶⁵, which was subsequently picked up by the controversial American Hungarian adventurer and dandy Byron Khun de Prorok, who bought the parcel in 1924 and was keen to collaborate closely with Louis and the *Service des antiquités*¹⁶⁶. Louis did not carry out in-depth scientific studies on the matter, although, despite being more concerned with the formal and bureaucratic oversight of the site, he did make certain observations in his paper with Lantier¹⁶⁷. First, they meticulously described the cippi and stelae discovered, as well as the symbols engraved on them, which were the main reason the site was labelled as a "sanctuary of Tanit". But in addition, they also made their position quite clear regarding the human remains found; by then, analyses had already determined that, as well as animal bones, a significant part of the ashes found corresponded to children between 0 and 3 years old. This fact, together with the iconography of some of the stelae and the inscriptions in which votive offerings were explicitly documented, left the authors in little doubt that they should interpret these finds as the remains of infant sacrifices¹⁶⁸.

During this period, Louis also became involved in a number of minor investigations into late antique and Christian topics. In 1926 he published the surprise discovery, while hydraulic works were being carried out in Henchir-Aïn-Fourna, of an inscription (AE 1927, 23) that mentioned Simeon, *episcopus plebis Furnitanae*¹⁶⁹. As Louis argued, of all the churches that the Catholics had the opportunity to build as a result of the tolerant policy of the Vandal king Hilderic, only one is mentioned by the ecclesiastical texts, that of *Furnos* and its bishop Simeon, consecrated in 528¹⁷⁰. However, it was not known whether the ancient city in question was *Furnos Minus* or *Furnos Maius*, and the discovery of the marble inscription (possibly

163. J. García Sánchez, "Las excavaciones del conde Byron Khun de Prorok...", *op. cit.*, n. 157, 210.

164. M. Babelon (présidence), "14 février 1922, Séance...", *op. cit.*, n. 161, xlv.

165. C. Gutron, *L'archéologie en Tunisie...*, *op. cit.*, n. 156, 75-76.

166. Later on, the works would be reinforced by the Franco-American mission, under the leadership of Kelsey and Harden from 1925, followed by the White Father Lapeyre, Cintas, etc.

167. L. Poinssot and R. Lantier, "Un sanctuaire de Tanit...", *op. cit.*, 32-68.

168. R. Dussaud, "Louis Poinssot et Raymond Lantier – *Un sanctuaire de Tanit à Carthage*. *Revue de l'Histoire des Religions* 1923, I, p. 32-68", *Syria*, 5 (1), 1924, 76-77. On this topic, see B. D'Andrea in this volume, 149-175.

169. L. Poinssot, "Siméon, évêque de Furnus Majus", *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 70.4, 1926, 304-307.

170. *Ibid.*, 304-305.

part of a reliquary) at the latter finally clarified the mystery, ultimately serving to identify the location where Simeon had exercised his ministry. Louis emphasised the need to carry out excavations that could reveal further data about the location, and, hopefully, also the actual church building¹⁷¹. In this vein, he also studied a sixth-century inscription (AE 1935, 95) from *Ammaedara*, discovered during Dolcemascolo's excavations of the local basilica, to the west of present-day Haïdra, that mentioned the relics of Saint Cyprian¹⁷². Louis claimed that it was only from this period onwards that the word "relic" took on the meaning it has in this inscription: the subject of unambiguous veneration. He also observed how extraordinary it was that, while Cyprian of Carthage had been regarded for centuries as the patron saint of the African Church, and what is more, "*on célébrait l'anniversaire du martyr de saint Cyprien dans les communautés hérétiques comme chez les catholiques*", so far, the African epigraphy had provided only a single testimony of the cultic activities that were devoted to him¹⁷³.

That same year, Louis Poinssot conducted, alongside a retired Merlin, a remarkable study of two mosaics that had been unearthed in 1927 at a Roman villa not far from the Bordj-Djedid cisterns¹⁷⁴. According to the pair, the mosaics had an intentional prophylactic iconological programme, which grouped together racehorses, plants of the seasons, garlands with florets, craters with flowery scrolls, and peacocks, in whose tail Juno had placed the one hundred eyes of Argus. All of these had supposedly been collected together on account of their apotropaic value, "*pour répondre au désir d'un propriétaire soucieux de multiplier en sa faveur les moyens de défense contre les démons malfaisants*"¹⁷⁵.

After his retirement as Director, Louis continued to carry out research work for another fifteen years, and provided invaluable support to his successor, Gilbert-Charles Picard¹⁷⁶. Louis Poinssot's scientific output was huge: hundreds of publications written across almost fifty years and on all kind of topics, from Latin epigraphy to Islamic textiles. However, he was never a man of large books and syntheses, and the majority of his works lie scattered in the local Tunisian and French journals that carried archaeological reports¹⁷⁷. Given the huge volume of results generated over such a lengthy career, it is understandable why Louis's work has received much greater attention than that of his father or son. Nevertheless, it is important to reflect on him as a person in the context of the lineage of this historiographical family, as well as to consider the particular historical circumstances against the backdrop of which

171. *Ibid.*, 306-307.

172. L. Poinssot, "Une inscription mentionnant des reliques de saint Cyprien", *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 78.3, 1934, 249-254.

173. *Ibid.*, 252.

174. A. Merlin and L. Poinssot, "Deux mosaïques de Tunisie à sujets prophylactiques (Musée du Bardo)", *Monuments et Mémoires de la Fondation Eugène Piot*, 34 (1-2), 1934, 129-176.

175. *Ibid.*, 134.

176. E. Gran-Aymerich, *Les chercheurs de passé...*, *op. cit.*, n. 110, 1072. On Picard, see J.C. López-Gómez in this volume, 265-288.

177. N. Duval, "Louis Poinssot ...", *op. cit.*, 9.

his career developed. Just as was the case with his father, Louis was no historian of religions, yet his discoveries and labour contributed a great deal to the study of this field of Antiquity.

3. Claude Poinssot (1928-2002)

Claude Poinssot, the representative of the third generation in this family saga, was born in Tunis while his father, Louis, was the Director of Antiquities. Claude's childhood and youth were, unsurprisingly, greatly influenced by the archaeological and epigraphic vocation of both his father and grandfather, a vocation which he ended sharing as well. Shortly after completing his studies in 1952, Claude was appointed Inspector of the *Service des Antiquités*¹⁷⁸, the same position Louis had held some forty-five years earlier. He was later assigned the position of *Secrétaire général de la mission archéologique française*, which he would hold until the early 1960s. It was during this period that he took over the role of curator of the site of Dougga¹⁷⁹ and, in 1958, became a member of the CNRS. Most of his scientific production was concentrated in the period stretching from the mid-'50s until towards the end of the '60s. His greatest contribution, however, was not his record of publications but his special dedication to documentary and archival work, which produced more than 300 maps and an enormous volume of photographs. Having obtained a post in France, he lived there from 1962 onwards, first taking part in the initial phase of renovations at the Museum of National Antiquities of Saint-Germain-en-Laye, and later as Inspector at the *Direction des Musées*, where he was in charge of the French archaeological museums¹⁸⁰.

Claude's first published work was an architectural study of the Benedictine Abbey of Saint-Bénigne de Dijon, a staunch defence of the preservation of the cultural heritage of his grandfather's homeland¹⁸¹. However, it was not long before he became interested in North African religious matters. In Autumn 1954, he became involved in a survey at the Temple of Saturn at Dougga (*Thugga*), which had been previously excavated by Carton (1893) and, later, by his father, Louis (1927). This work led to the publication in the following year of a study of the temple's statues in *Karthago*¹⁸², a paper that was to be one of the milestones of his career. In it, he identified several fragments of a monumental white marble statue –lo-

178. S. Saint-Amans, "Stratigraphie d'un fonds : histoire des archives Poinssot. III", in H. Jaïdi, S. Saint-Amans, M. Sebaï, M. Dondin-Payre (eds.), *Autour du fonds Poinssot, op. cit.*, n. 102, 38.

179. M. Dondin-Payre, "Une bibliothèque et une famille : le fonds Poinssot à la bibliothèque Germet-Glotz", in H. Jaïdi, S. Saint-Amans, M. Sebaï, M. Dondin-Payre (eds.), *Autour du fonds Poinssot, op. cit.*, n. 102, 62-63.

180. Le Monde, "Claude Poinssot conservateur en chef des Musées nationaux". Online at: https://www.lemonde.fr/archives/article/2002/04/16/claude-poinssot-conservateur-en-chef-des-musees-nationaux_4241226_1819218.html (accessed: 28.09.20).

181. Cl. Poinssot, "Le bâtiment du dortoir de l'abbaye de Saint-Bénigne de Dijon", *Bulletin Monumental*, 112.4, 1954, 303-330.

182. Cl. Poinssot, "Statues du Temple de Saturne (Thugga)", *Karthago*, 6, 1955, 30-76, pl. I-VII.

cated at the bottom of one of the cisterns under the floor of the *area* – as the cult statue of Saturn, portrayed as a seated god. The veiled head and bearded appearance of the divinity showed, according to Claude, a majestic air which recalled the Pergamene School. He believed that the poor condition of the statue's face must have been due to its destruction on the part of Christian iconoclasm, which would have seen in this statue a special “*puissance maléfique*”¹⁸³. Although modern scholarship tends to be more sceptical on this matter – as there is also proof of Christian positive attitudes towards pagan monuments¹⁸⁴ –, Claude justifies his statement, supported by the studies of Leclercq and Cabrol¹⁸⁵, by comparing this statue with the others that had been found in a better condition, and which corresponded, according to him, to individuals; consequently, representing mortals rather than gods. For this reason, the early Christians would not have interpreted them as objects that harboured demonic forces¹⁸⁶. These other sculptures were (aside from a few bas-reliefs featured in stelae) a fragmentary bust of a *togatus*, a hand holding a *pyxis*, the portrait of a bearded man, and another *togatus* wearing a mural crown¹⁸⁷. The latter was thoroughly studied by Claude, primarily due to the rarity of finding a male in such attire. He offered three possible explanations for the unusual feature: first, that it had been a military decoration; second, that it was the insignia of a *sacerdos Genii Thuggae*; and third, which he believed to be more likely, that it was the attribute of a polyadic deity that had been awarded to a heroic benefactor of the city¹⁸⁸. Claude complemented all of these iconographical and archaeological considerations with an in-depth explanation of what he considered to be the evolution of the god's cult. As he pointed out, “*on sait que sous le vocable de Saturnus les Africains continuèrent à vénérer, à l'époque romaine, le grand dieu du Panthéon punique, Ba'al, divinité suprême et universelle à la fois céleste, chthonienne et dispensatrice des récoltes*”¹⁸⁹. On his view, the romanisation of the cult of Ba'al, which was not completed until the end of the 2nd century, can be linked to the proliferation of votive steles, “*les meilleurs témoins de la dévotion populaire*”. Unsurprisingly,

183. *Ibid.*, 35, n. 6.

184. H. Saradi-Mendelovici, “Christian Attitudes toward Pagan Monuments in Late Antiquity and Their Legacy in Later Byzantine Centuries”, *Dumbarton Oaks Papers*, 44, 1990, 47-61.

185. H. Leclercq, “Images (culte et querelle des)”, in F. Cabrol and H. Leclercq, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, 1908, 7.1, 211-213.

186. The association between the Roman gods and evil or demonic powers seems clear already in the early Christian sources on the topic. This passage from Lactantius's *Institutiones Divinae* (IV 27, 14), in which he explains that, if a priest of Apollo and a man possessed by a demon meet, both the demon and Apollo will leave the place when the name of God is pronounced, illustrates this situation and may serve as an example: *quae ratio est, ut Christum timeant, Iovem autem non timeant, nisi quod iidem sunt daemones, quos vulgus deos esse opinatur? Denique si constituitur in medio et is, quem constat incursum daemonis perpeti, et Delphici Apollinis vates, eodem modo Dei nomen horrebunt; et tam celeriter excedet de vate suo Apollo, quam ex homine spiritus ille daemoniacus, et adiurato fugatoque de suo, vates in perpetuum conticescet. Ergo iidem sunt daemones, quos fatentur execrandos esse, iidem dii, quibus supplicent.*

187. Cl. Poinssot, “Statues du Temple de Saturne ...”, *op. cit.*, n. 182, 41-76.

188. *Ibid.*, 74.

189. *Ibid.*, 36.

he disregards any connection between this process and the movement, and patterns of recruitment, of the army¹⁹⁰.

Throughout his career, Claude continued to show an interest in *Thugga*¹⁹¹, which led him, in 1958, to publish a monograph entitled *Les ruines de Dougga*¹⁹², a short but exhaustive and meticulous volume, in which he set out and analysed all the archaeological and scientific data available on the ancient town. His aim in writing this work was to be able to place it in the hands of the potential visitor as a practical guide. However, an important secondary consideration was that it provided a way to make visible all the publications that had appeared in relation to the excavation of the site, including many of his father's, which were scattered across specialised journals and were therefore inaccessible to the general public¹⁹³. The book was divided into two main sections, one devoted to the history of the *urbs* and another entitled "*Description des ruines*". In the latter, he divided the archaeological spots into two suggested "itineraries", in each of which he considered the monuments and structures one by one, explaining their urban history, their archaeological features, and the research to which they had been subjected. Because of the richness of *Thugga* in this regard, as well as the remarkable state of preservation of most of its ruins, a significant proportion of the text was dedicated to the site's religious locations: the temples of the *Pietas Augusta*¹⁹⁴, of Mercury¹⁹⁵, of *Caelestis*¹⁹⁶, of *Tellus*¹⁹⁷, of *Liber Pater*¹⁹⁸, of *Pluto*¹⁹⁹, of *Saturn*²⁰⁰, the *Nymphaeum*²⁰¹, *Juno Regina's exedra*²⁰², and, of course, the *Capitol*²⁰³, among other minor temples or sanctuaries, took over the protagonist role in the volume. To these were added edifices from other religions, such as the renowned Libyan-Punic mausoleum²⁰⁴, the fourth-century church of *Victoria*²⁰⁵, and

190. The French colonialist scholarship has typically regarded this cult as primarily non-military (cf. M. McCarty, "Soldiers and Stelae: Votive Cult and the Roman Army in North Africa", *Bolletino di Archeologia Online*, 1, 2010, 1-10).

191. Claude undertook some excavations at Dougga during the 1950s, including studies on minor temples, but it is unclear to what extent, or what the results of the excavations were, if any, since most of this work was never published. Cf. S. Saint-Amans, *Topographie religieuse de Thugga (Dougga)...*, *op. cit.*, n. 112, 17-32.

192. Cl. Poinssot, *Les ruines de Dougga*, Tunis, 1958.

193. *Ibid.*, 7.

194. *Ibid.*, 32.

195. *Ibid.*, 33.

196. *Ibid.*, 41.

197. *Ibid.*, 45.

198. *Ibid.*, 52.

199. *Ibid.*, 62.

200. *Ibid.*, 63.

201. *Ibid.*, 73.

202. *Ibid.*, 72.

203. *Ibid.*, 34.

204. *Ibid.*, 58.

205. *Ibid.*, 67.

some domestic mosaics²⁰⁶ containing religious and mythological themes, including those of the Cyclops and Ulysses²⁰⁷. It is no surprise, then, that Poinssot branded the *Thuggenses* as “extremely religious”: “*La population de Thugga était très religieuse. Nulle part en Afrique, on ne rencontre de série épigraphique, où il y ait une telle proportion de dédicaces aux dieux et des cités bien plus importantes sont loin de présenter une pareille abondance d’édifices cultuels. [...] En outre, la diversité des cultes est singulière*”²⁰⁸. This last assertion is particularly noteworthy, because it offers a deeper insight into the historian’s conception of religious diversity and cult identity. Claude explicitly stated how he believed the Imperial cult and “*des grands dieux de Rome*” had a significant and deep impact on the religious behaviour of the *Thuggenses*, who would have demonstrated this fact by constructing impressive shrines, such as the Capitol, and by regarding the imperial *flaminatus* as the highest honour to which a citizen could aspire. However, he thought that these religious manifestations were not entirely spiritual but had, rather, to do with a need to show loyalty to the Empire. He contrasted this “Roman” religiosity with what in his opinion was the continuity of ancestral African religions, the classic cases of the cults of Ba’al and Tanit. We can thus see that Claude Poinssot conformed to the historiographic trend that distinguishes between a more convenient religiosity in a person’s public life and a more “authentic” religiosity derived from ethnic elements, which, as has been shown, did not always have their origin in the actual locale. This duality would have softened, according to him, as the “Roman” gods underwent the process of assimilation to the “indigenous gods”, “*sous le prétexte de quelques analogies qui nous paraissent parfois bien arbitraires*”. This religious policy, Claude thought, made it possible to avoid the brutal conversion of the annexed populations while ensuring the fusion of cults to such an extent that the religions of the Eastern Mediterranean, which, in his view, made up for the insufficiencies of the “official religion”, finally occupied a primordial place in Rome itself²⁰⁹. This interpretation also opens up the possibility of analysing Claude’s religious-historical thought: it seems that he followed a literal reading of the processes of religious change, which, in his discourse, have a political rather than a sociological explanation, and that he sought to identify hierarchical distinctions among the diverse cults by reference to their ethnic ascriptions.

Leaving aside Claude’s Douggan interests, back in 1953, among the ruins of the so-called Church of the priest Felix, in Kelibia (Cap Bon peninsula, Tunisia), a sumptuous baptismal font, covered in profusely decorated mosaics, had been found²¹⁰. This 6th century mon-

206. To which he would dedicate a more specific study a few years later: Cl. Poinssot, “Quelques remarques sur les mosaïques de la maison de Dionysos et d’Ulysse à Thugga (Tunisie)”, in H. Stern, G.-Ch. Picard and M. Le Glay (eds.), *La Mosaïque Gréco-Romaine. Actes du colloque international (Paris, 24 août – 3 septembre 1963)*, Paris, 1965, 219-232.

207. *Ibid.*, 46, 56.

208. *Ibid.*, 24.

209. *Ibid.*, 24-26.

210. F. Baratte, F. Béjaoui, N. Duval, S. Berraho, I. Gui and H. Jacquest, *Basiliques chrétiennes d’Afrique du Nord. II: Inventaire des monuments de la Tunisie*, Bordeaux, 2014, 164.

ument was first studied by Christian Courtois²¹¹, but his untimely death made necessary a complementary study which could be able to reveal the iconological data that had initially been overlooked. It was Claude, along with Paul-Albert Février, who assumed that task in 1959²¹². The baptistery, built into the floor, was quadrilobate, and each of the lobes were preceded by a few steps by which it was possible to descend into the water. On the upper edge of the tank was a short inscription (AE 1957, 120) with the names of the donors (Aquinius, Juliana, and their children), and those in whose honour they made the dedication (the bishop Cyprian and the priest Adelfius). Poinssot and Février described the motifs which decorated the steps of the baptistery, each of which was separated from the next by a depiction of a lit candle: a cross placed under a ciborium flanked by two birds; a golden cup, again between two birds; a wooden chest (identified by the authors as Noah's ark) being approached by a dove holding an olive branch; and, finally, two crosses with the monogram of Christ. Other motifs identified on the monument included dolphins and trees of various species (fig, olive, palm, and apple). The floors of three of the cells were decorated with a fish, and the fourth with a bee. A large chi-ro cross was inscribed at the base of the tank²¹³. All of these decorations, according to the authors, reflected the idea of Christ as the world's salvation. Indeed, the absence of Noah in the ark, was, in the view of Poinssot and Février, not incidental; on the contrary, it stressed the importance of the instrument of salvation rather than of the saved individual. As the authors explained, the catechumen had to descend into the water until he had before him the great cross at the bottom. This element was not decorative but served, rather, to emphasise that those who were to receive the Baptism were baptized in the death of Christ: from an iconological perspective, it was to be understood as a prophylactic element that was also closely connected to the blessing of the water²¹⁴. Following this interpretation, the authors argue that the candles should not be associated with those carried in processions before ecclesiastical elites, as Courtois had claimed²¹⁵. Rather, it was a reference to the Paschal candle, which played a major role within the baptismal liturgy and was lit for the first time each year during the Easter Vigil: “*s’il est une liturgie qui est centrée sur la lumière du Christ et qui s’attache à glorifier le cierge, c’est bien celle du Samedi saint*”²¹⁶. In the *Exsultet*, known since the 4th century and proclaimed at the start of this nocturnal celebration, both wax candles and bees are praised²¹⁷; according to Poinssot and Février, this explained the presence of the

211. C. Courtois, “Sur un baptistère découvert dans la région de Kélibia (Cap Bon)”, *Karthago*, 6, 1955, 98-127.

212. P.-A. Février and Cl. Poinssot, “Les cierges et l’abeille, notes sur l’iconographie du baptistère découvert dans la région de Kélibia (Tunisie)”, *Cahiers Archéologiques*, 10, 1959, 149-156.

213. *Ibid.*, 152.

214. *Ibid.*, 153.

215. C. Courtois, “Sur un baptistère découvert...”, *op. cit.*, n. 210, 117.

216. P.-A. Février and Cl. Poinssot, “Les cierges et l’abeille...”, *op. cit.*, n. 211, 154.

217. *In huius igitur noctis gratia, suscipe, sancte Pater laudis huius sacrificium vespertinum, quod tibi in haec cerei oblatione sollemni, per ministrorum manus de operibus apum, sacrosancta reddit ecclesia. / Sed iam columnae huius praeconia novimus, quam in honorem Dei rutilans ignis accendit. Qui, licet sit divisus in par-*

bee within the iconological programme which, in combination with the candle, symbolised virginity and also represented Christ as the bearer of light²¹⁸.

In the same year that he carried out the study in Kelibia, Claude published two further pieces of research which bear historical connections to the work of both his father and his grandfather. The first, co-authored with Jan Willem Salomonson²¹⁹, was a study of the same Libyan-Punic mausoleum at Dougga that Louis Poinssot had famously rebuilt five decades before. However, despite Louis's commendable restoration work, which had drawn on the numerous architectural elements found *in situ*, as well as on documents created prior to its almost complete destruction, there were still large gaps that needed to be filled in the understanding of the monument. Filling in these blanks was the goal of Claude's research. Thanks to the discovery of the papers of Count Camillo Borgia (Velletri, 1774), the authors were able to identify the floor plans of three interior rooms and, more importantly, the original location of the celebrated bilingual epigraph²²⁰, now held at the British Museum, as well as a second inscription that had been lost entirely.

The other study published in 1959 was an in-depth analysis of the various ruins located on the Fahs plain (Bou Arada region)²²¹, to which Julien Poinssot had already drawn attention²²². There, Claude documented an inscription which testified to the dedication of a portico at the temple of Pluto in *Sucubi* (AE 1962, 182). He thought that this cult must have been linked to that of the *Cereres*, or “*que Pluton ait pris la place du Ba'al de la cité qui, le plus souvent ailleurs, prend le nom de Saturne*”²²³. Moreover, he retrieved from the ruins the remains of an *aedicula* that was decorated with agrarian-themed imagery, although in a very poor condition²²⁴. This, he suspected, might have been an *ex-voto* placed within the larger sanctuary of Pluto, a supposition that would be consistent with the nearby anepigraphic cippus he described in the same area, which, in his view, depicted the typical decoration of the funerary monuments of the priestesses of the *Cereres*. In this same region, but in the part identified with the neighbouring ancient *Suo*, he found a small, seated statuette of Saturn. Only the legs of the figure remained, but these were accompanied by an inscription consecrating the object to the god. Claude thought that this might have been a copy of a larger cult statue²²⁵.

tes, mutuati tamen luminis detrimenta non novit. Alitur enim liquantibus ceris, quas in substantiam pretiosae huius lampadis apis mater eduxit.

218. P.-A. Février and Cl. Poinssot, “Les cierges et l’abeille...”, *op. cit.*, n. 211, 155.

219. Cl. Poinssot and J.-W. Salomonson, “Le mausolée libyco-punique de Dougga et les papiers du comte Borgia”, *Comptes Rendus des Séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 103.2, 1959, 141-149.

220. *Ibid.*, 146.

221. Cl. Poinssot, “Suo et Sucubi”, *Karthago*, 10, 1959, 93-129.

222. J. Poinssot, “Inscriptions inédites recueillies ...”, *op. cit.*, n. 41, 327.

223. Cl. Poinssot, “Suo et ...”, *op. cit.*, n. 220, 96.

224. *Ibid.*, 107.

225. *Ibid.*, 113.

In the following years Claude continued to be involved with the region. The combination of his work here and his interest in the cult of Saturn resulted in his famous 1962 study on *Saturnus Achaiae*²²⁶. At Bou Djelida, and close to the ancient *Mizeoter*, there was a settlement occupied by the *Gens Bacchuiana*, a name of unclear nature that has variously been regarded as a toponym²²⁷, a tribal name²²⁸, or as the designation of a mystical group²²⁹. In any case, the settlement was administered by *undeciprimi* under Antoninus Pius (138-161 CE)²³⁰. This community dedicated a temple to the above mentioned onomastic sequence of the deity – its dedication had been materialised in an inscription (*CIL VIII 12331*) that was first published by Cagnat and Reinach²³¹ – which Claude described as “*parmi les nombreuses divinités dont le nom nous a été révélé par l'épigraphie africaine, une des plus énigmatiques*”²³². An unparalleled case in the entire African territory, this version of the god had generally been recognised as merely a local *interpretatio* of the Greek god Kronos²³³, with Picard attributing it to the presence of the Greek colony in Carthage²³⁴. However, this hypothesis did not satisfy Claude, who could not see how a Hellenised Ba'al from Carthage could have survived the process by which the Punic god was assimilated with Saturn. Besides, the toponymic epithet required a justification²³⁵. According to Claude, the explanation was to be sought in what he calls the “African syncretism”, which was, in his opinion, unparalleled due to the succession of gods and peoples that had made their home in that land. But this was not, by itself, sufficient to resolve the issue, for, as he understood it, “*la seule constante du syncrétisme c'est la recherche d'une divinité unique dans laquelle viennent se fondre les dieux les plus divers*”²³⁶, which in this case would be Saturn. What he calls syncretism, then, must have had its limits, since by dint of renaming divinities from one land using the names of another, a certain confusion would emerge. It was as a means to resolve such confusions that epithets came into play. These, in Claude's view, would serve to define the particular functions or to point to a geographical origin of the divinity, and for this reason he argues that the epithet is the only significant component of *Saturnus Achaiae*. It is what gives the god his Greek identity,

226. Cl. Poinssot, “*Saturnus Achaiae (CIL VIII 12331 = ILS 4440)*”, in M. Renard (ed.), *Hommages à Albert Grenier*, Collection Latomus 58, Bruxelles, 1962, 1276-1281.

227. R.J.A. Talbert (ed.), *Barrington Atlas of the Greek and Roman World*, Princeton, 2000, 507.

228. N. Ferchiou, “*Sur la frange de la pertica de Carthage. La gens Bacchviana et le municipium Miz(eoter)*”, *Cahiers de Tunisie*, 27, 107-108, 17-33.

229. J. Desanges, “*Bacchuiana*”, *Encyclopédie Berbère*, 9, Paris, 1991, 1298-1299.

230. W. Huß, “*Gens Bacchuiana*”, in H. Cancik and H. Schneider, *Brill's New Pauly*. Online at: http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e421660 (accessed: 27.10.2020).

231. R. Cagnat and S. Reinach, “*Découvertes de villes nouvelles en Tunisie*”, *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1885, 260.

232. Cl. Poinssot, “*Saturnus Achaiae...*”, *op. cit.*, n. 225, 1276.

233. Even by Claude himself a few years earlier: Cl. Poinssot, “*Statues du Temple de Saturne ...*”, *op. cit.*, n. 182, 37, n. 16.

234. G.-Ch. Picard, *Les religions de l'Afrique antique*, 1954, Paris, 123.

235. Cl. Poinssot, “*Saturnus Achaiae...*”, *op. cit.*, n. 225, 1277.

236. *Ibid.*, 1278.

and so Claude's argument followed the subsequent deduction: if what North Africa most often received from Greece were the *Cereres*, and with them, Hades, then this Saturn must be understood as Pluto²³⁷.

His interest in the agrarian goddesses persisted during the following year, when, in addition to revealing the existence of a Punic monument in Henchir Djaouf (again with Salomonson and through Borgia's papers)²³⁸, he discussed the existence of a temple of Ceres attached to the theatre of *Thugga*²³⁹. The shrine in question, which allegedly dominated the theatre's *summa cavea*, had been mentioned incidentally by Giacomo Caputo during the International Congress of Classical Archaeology of 1958, in which Claude took part as a chairman. The theory of Caputo, referred to by Claude as the "discoverer" of the temple, would have already aroused the scepticism of Edmond Frézouls and Picard. As Claude explained, Caputo was right when he claimed the existence of a relationship between the cult of Ceres and theatres, as could be seen in the case at *Leptis Magna*²⁴⁰, but his justification in the case of the Douggan shrine was supported by epigraphical and archaeological evidence which Claude countered with argumentation that was rooted in direct evidence to a truly remarkable extent. The inscription-based argument dealt with *CIL VIII 26464*, a text which testified to the consecration of a *cella cum porticibus et columnas* to *Ceres Augusta*. This text featured three individuals: the *liberti* Marcus Licinius Tyrannus and Licinia Prisca, and their former patron, Marcus Licinius Rufus. Both Tyrannus and Rufus were documented in another Douggan inscription (*CIL VIII 26518*), dated with precision to the 1st century²⁴¹. The *editio princeps* of the inscription of Ceres had been published by Carton²⁴², its discoverer, who unfortunately was not able to fit together the four fragments into which the lintel was divided. He thus missed the last lines, which were key to the dating of the text. Given the unavailability of this critical information, it is understandable that Carton considered the inscription to be contemporary with the theatre. This mistake was corrected two years later by Louis Poinssot, who published the complete inscription and whose version was followed by the editors of the *CIL*, as was his dating to the 1st century²⁴³. As Claude pointed out, this dating completely undermines the possibility that the shrine could be contemporary with the

237. *Ibid.*, 1279.

238. Cl. Poinssot and J.-W. Salomonson, "Un monument punique inconnu: le mausolée d' Henchir Djaouf, d'après les papiers inédits du Comte C. Borgia", *Oudheidkundige Mededelingen*, 44, 1963, 57-88.

239. Cl. Poinssot, "Y eut-il un temple de Cérès atenant au théâtre de *Thugga*?", *Revue Archéologique*, 2, 1963, 49-53.

240. *Ibid.*, 49.

241. L. Poinssot had considered it to be dated to AD 36-37, that is, contemporary with the final years of Tiberius's reign. Claude, however, was sure (*ibid.*, 50) that it belonged to the early part of Claudius's emperorship. In any case, it was very far from the late construction date of the theatre.

242. L. Carton, "Le théâtre romain de Dougga", *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie*, 11.2, 1904, Paris, 122, n. 12.

243. L. Poinssot, "Les inscriptions de *Thugga*", *Nouvelles Archives des Missions Scientifiques et Littéraires*, 13, 1906, 128-129.

theatre, which was built in the time of Marcus Aurelius and Lucius Verus, during the second half of the 2nd century. Caputo and his supporters conveniently avoided quoting the *CIL* in establishing their theory, but it seems clear that the inscription was transferred to the theatre after its construction²⁴⁴. The archaeological evidence provided by Claude was concerned with two buttresses that had been mistaken for the supposed foundations of the shrine. In reality, these had supported a pair of staircases that led to a covered gallery that ran above the portico of the *summa cavea*. According to Claude, once it had been proven that only functional and non-religious elements remained, it would no longer be possible to consider the existence of a *sacellum* in the centre of the gallery²⁴⁵.

Claude's fascination with *Thugga* never ceased, and during the second half of the 1960s he continued to dedicate research work to this city and its religious expressions, such as an inscription consecrated to the *Di Augusti* (AE 1966, 509)²⁴⁶ or an ensemble of "*punicisants*" architectural fragments that included sphinxes galore, as well as stelae²⁴⁷. The key milestone during this period of his career was the publication of a study he had carried out in 1955: the ground survey of Dougga's Capitol, which was, in his own words, "*le plus célèbre des monuments antiques de Tunisie*"²⁴⁸. The aim of this project was to determine whether there existed a crypt beneath the temple's *cella*. This architectural element, which is typically found in other capitols, had been overlooked at first, because it had been assumed that the rock formation that cut the extension of the forum to the east had been used to establish the foundations of the temple. In fact, as Claude pointed out, the topography of the place must have influenced its choice of the setting in which the sanctuary was erected, since it dominates the entire city. However, he realised that it was a mistake to assume that the podium was not hollow; indeed, it is not very high in the east, but the wall that borders it to the west rises to a height of approximately 5 meters over the forum, which allowed him to conclude that the building must have had a crypt²⁴⁹. After having verified this hypothesis, Claude was able to carry out a minor archaeological intervention in a small area of the *cella*, which brought immediate results. He documented a gallery the upper part of which was half a metre below the present ground. This gallery had been constructed from reused materials – many of which were epigraphic blocks, among them a possible dedication to Minerva – which had now fallen in to occupy the space of the original clay-floored crypt²⁵⁰. Claude could not determine whether this was a late construction, corresponding to the period in which Christianity moved into

244. Cl. Poinssot, "Y eut-il un temple...", *op. cit.*, n. 238, 50.

245. *Ibid.*, 52.

246. Cl. Poinssot, "*Sufes maior et princeps civitatis Thuggae*" in R. Chevallier (ed.), *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol*, III, Paris, 1966, 1267-1270.

247. Cl. Poinssot, "Éléments architecturaux punიცisants de *Thugga*", *Revue Archéologique*, 1, 1967, 113-126.

248. Cl. Poinssot, "Sondage dans le sous-sol du Capitole de *Thugga* (1955)", *Cahiers de Tunisie*, 15, 1967, 169-181.

249. *Ibid.*, 169.

250. *Ibid.*, 171.

the ascendant and stemming from the conversion of the temple into a church, or whether, as seemed more likely, it was the result of the reuse of the building during the Byzantine period, when the entire forum enclosure was transformed into a fortress²⁵¹. However, the most relevant outcome of the investigation was the discovery, one metre below the surface, of the head of Jupiter's monumental cult statue, which would once have stood in the central niche of the Capitol. The statue, originally some six metres tall, was thought by Claude to be contemporary with the temple (c. 166-169), and possibly from the same workshop as its counterpart from the Capitol of *Thuburbo Maius*. It was in a dreadful state of preservation, with very damaged facial features and parts of the hair missing, and no other body parts were retrieved, although Claude suspected that a monumental foot wearing an ornate sandal, found by his father Louis while excavating an area of the forum near the Capitol, may have belonged to the same statue. Unfortunately, he was not able to locate it in the warehouses of the Bardo Museum, where it had been deposited after its discovery in 1913²⁵².

Claude concluded his study with a note of longing for a proper excavation of the religious enclosure²⁵³, which would have the potential to shed some more light on the suggestive findings there. As he asserted, “*les résultats que l'on peut escompter à coup sûr récompenseront de sa peine l'archéologue qui pourra entreprendre ce travail*”. This attitude exemplifies his constant concern²⁵⁴ for the protection of the archaeological heritage, to which he dedicated the rest of his life. A good example of this concern is provided by his last published work, written while Director of Museums together with his colleague Guy Barruol. In this article, he explains the fundamental role played by the musealisation of archaeological sites, the need for their didactic treatment, and their relevance as sources of knowledge *in situ*²⁵⁵.

Claude Poinssot's death in 2002 marked the end of a cycle that unfolded across three different centuries, the story of a family whose archaeological journey began with the rise of colonialist exploration and ended with the modern conception of museums as not only custodians of heritage assets, but also as tools of public engagement.

251. *Ibid.*, 172.

252. Cf. L. Poinssot, “Inscriptions de *Thugga* découvertes en 1910-1913”, *Nouvelles Archives des Missions Scientifiques et Littéraires*, 21.8, 1913, 1-227.

253. The last interventions and surveys, carried out between 1994 and 1996 by the INP, remain unpublished: see S. Saint-Amans, *Topographie religieuse de Thugga (Dougga)...*, *op. cit.*, n. 112, 273-376).

254. Cl. Poinssot, “Sondage dans le sous-sol...”, *op. cit.*, n. 247, 180-181.

255. G. Barruol and Cl. Poinssot, “Le musée de site archéologique”, *Les Nouvelles de l'Archéologie*, 27, 1987, 106-113.

Images



Fig. 1: Julien on horseback during his 1882-1883 archaeological mission (Bibliothèque de l'INHA).



Fig. 2: Julien's photo of the *taurobolium* bas-relief, surrounded by architectural fragments and an inscription (BTAA, 1884, pl. XIII).



Fig. 3: Julien Poinssot, *Monument d'Hr Kasbat es Souar*, photography (Fonds Poinssot, 106, 098, 03, 5).

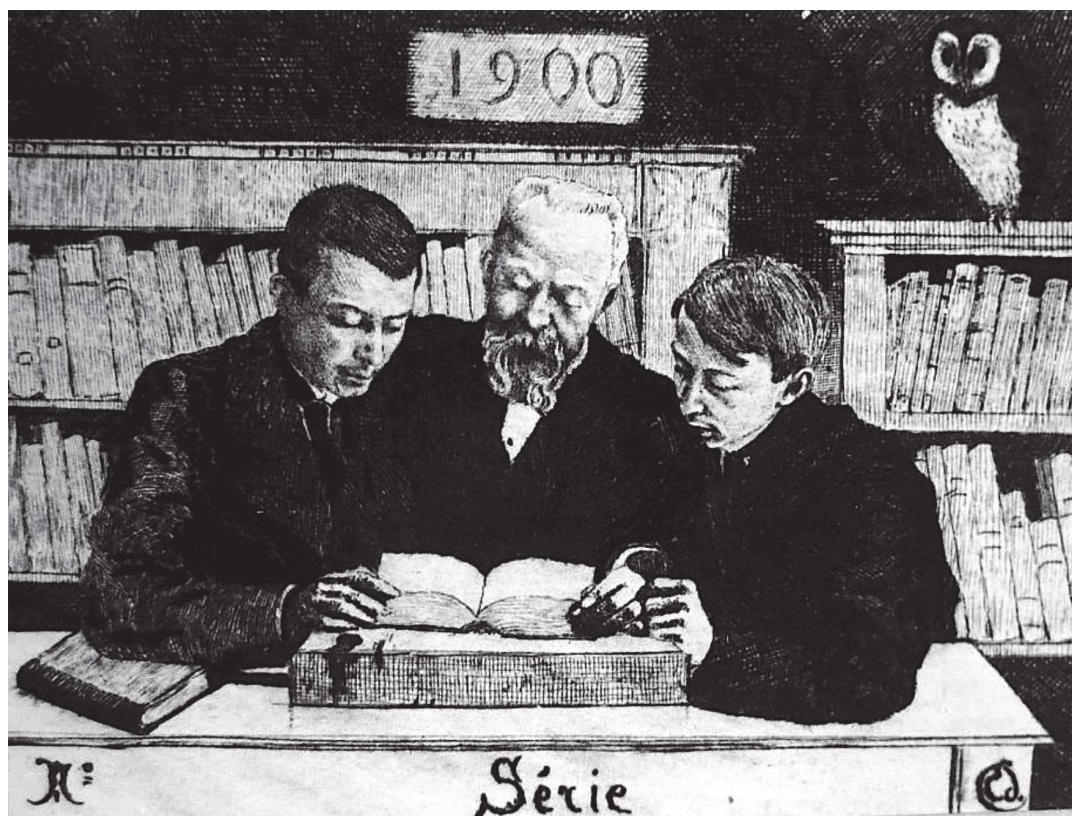


Fig. 4: Ex-libris from 1900 depicting Julien Poinssot between his two sons, Louis on his right and Charles on his left (Gernet-Glotz Library, CNRS-AnHiMA).



Fig. 5: Aphrodite from the Mahdia shipwreck, showing marine wearing (E. Leroux, *Catalogue du Musée Alaoui*, Paris, 1897-1922).

TO THE ORIGINS OF THE HISTORY OF RELIGIONS IN ANCIENT
NORTH AFRICA. AN “ESSAY ON LYBIANS’ RELIGION” OF
LUCIEN BERTHOLON: APPROACH, METHOD AND CONCLUSIONS

Aux origines de l’histoire des religions en Afrique du Nord ancienne. L’ « Essai sur la religion des Libyens » de Lucien Bertholon : approche, méthode et conclusions

Ridha Kaabia

**Unité de recherche Anthropologie, Territoires, Savoirs et Perspectives au
Maghreb, en Afrique et en Méditerranée (AnTe SaPer UR-16-E. S.-11)**

kaabia.ridha@gmail.com

Fecha recepción 24/12/2020 | Fecha aceptación 01/09/2021

Abstract

A trained physician who became fascinated by physical anthropology, Lucien Bertholon was the first author to write about ancient Libyan religions. An active agent in Tunisian colonisation and an adherent of the diffusionist movement, he attributed a non-African origin to a large segment of the ancient Libyans, their culture and their cults, contending that they would all have been imported from the Aegean region. Their arrival in the region of Libya represented a period of stasis and stagnation for these immigrants. It was French colonisation of the Maghreb that led to the discovery of the ‘lingering archaism’ of these

Résumé

Médecin de formation converti à l’anthropologie physique, Lucien Bertholon est le premier auteur d’un essai sur les religions des Libyens anciens. Agent actif de la colonisation de la Tunisie et adepte du courant diffusionniste, il attribue à une bonne partie des Libyens anciens, à leur culture et à leurs cultes une origine extra africaine ; tous ces éléments seraient une importation provenant d’un foyer d’origine, la région égéenne. L’arrivée en terre libyenne était, pour ces immigrants, synonyme de stagnation et d’immobilisme. C’est la colonisation française du Maghreb qui a permis à la fois de découvrir ‘l’archaïsme prolongé’ de ces populations et

* Je remercie vivement Claude Briand-Ponsart et Taher Ben Nacef pour leur lecture et corrections.

populations and to the establishment of an analogy between some of their contemporary cultural practices and their ancestors' beliefs. Bertholan's recourse to physical anthropology and ethnology, together with his analogical method and his diffusionist approach, led him to reach conclusions that were certainly original but which have had no echo in any subsequent studies by historians of North African religion.

Keywords

Ancient Libyans, diffusionism, Lucien Bertholon, lingering archaism, religions

d'établir une analogie entre certaines de leurs pratiques culturelles contemporaines et des croyances de leurs ancêtres. Son recours à l'anthropologie physique et à l'ethnologie, sa méthode analogique et son approche diffusionniste lui ont permis de parvenir à des conclusions qui ne manquent certes pas d'originalité, mais qui n'ont toutefois pas trouvé d'écho dans les travaux des historiens des religions de l'Afrique ancienne.

Mots-clés

Anciens Libyens, Archaïsme prolongé, Diffusionnisme, Lucien Bertholon, Religions,

UN PEU PLUS D'UN SIÈCLE APRÈS SA PARUTION, l'« Essai sur la religion des Libyens » de Lucien Joseph Bertholon (1854-1914) mérite d'être revisité¹ dans la mesure où il permet de comprendre l'approche et la méthode de l'auteur dans l'étude des religions des Libyens.

Membre actif de la société savante en Tunisie au début de l'ère coloniale, Bertholon était titulaire d'un doctorat en médecine. Il a participé en sa qualité de médecin à la campagne expéditionnaire de Tunisie où il s'installa pour exercer son métier. La communauté scientifique lui doit la fondation de l'Institut de Carthage² en 1893 et la création, en 1894, de la *Revue Tunisienne* dans laquelle il publia l'essentiel de ses travaux³.

Touchant à divers domaines tels que l'anthropologie physique, l'ethnologie, l'hygiène, l'agriculture ou les croyances anciennes, ses travaux sont avant tout liés à son milieu d'installation, celui d'une Tunisie mise sous contrôle français. Selon lui, la colonisation contemporaine, un projet auquel il adhère, s'inscrit dans la continuité d'une évolution historique dont les débuts remontent à une antiquité lointaine souvent difficile à cerner chronologiquement. À en croire les résultats d'anthropologie physique, le peuplement d'une bonne partie de l'Afrique du Nord n'est en effet que le résultat d'une ancienne migration des peuples originaires du nord de la Méditerranée. Ses travaux sur « les premiers colons de souche européenne dans l'Afrique du Nord »⁴ s'inscrivent dans la continuité de sa thèse de doctorat⁵, où il avait exprimé dès sa jeunesse sa vocation de se montrer, aux dires de L. Chantre, « l'hygiéniste, le colonisateur et l'anthropologue qu'il fut dans l'Afrique du

1. Paru en forme d'articles dans de la *Revue Tunisienne* en 1908, 1909 et 1910, cet essai est reproduit dans un volume à part *Essai sur la religion des Libyens*, Paris, Société anonyme de l'imprimerie rapide, 1909 (72 pages). Une partie de ce travail a été reproduite dans L. Bertholon et E. Chantre, *Recherches anthropologiques dans la Berbérie orientale, Tripolitaine, Tunisie, Algérie*, Lyon, 1913, 603-638. La présente étude était faite à partir des extraits de la *Revue tunisienne*.

2. Initialement nommé l'Association Tunisienne des Lettres, Sciences et Arts.

3. Pour plus de détails sur sa carrière, voir E. Chantre, « Le docteur Lucien Bertholon (1854-1914) ; sa vie et ses œuvres », *Revue Tunisienne*, 22, 1915, 3-22 ; J.-N. Ferrié, « La naissance de l'aire culturelle méditerranéenne dans anthropologie physique de l'Afrique du Nord », *Cahiers d'Études Africaines*, 33.129, 1993, 139-151.

4. L. Bertholon, *Les premiers colons de souche européenne dans l'Afrique du Nord, II. Origine et formation de la langue berbère* extrait de la *Revue Tunisienne*, 16, 1897 et 17, 1898, Paris, 1907.

5. L. Bertholon, *De la vitalité des races du Nord dans les pays chauds exempts d'impaludisme*, Paris, 1877.

Nord »⁶. Dans cet espace géographique, la culture, la langue et les cultes, selon Bertholon, proviennent d'une seule et même zone, la région égéenne.

Il est important de noter que Bertholon adhère au courant diffusionniste qui explique toute analogie par le principe de la transmission des objets et des idées d'une culture à une autre, d'un peuple à un autre et d'un espace à un autre⁷. Selon ce raisonnement, les peuples dits primitifs ne sont pas inventifs. L'invention, qui n'est pas un phénomène universel mais plutôt l'apanage de la « culture-rich-people », se diffuse en l'occurrence par la migration. La culture s'est ainsi développée principalement grâce à des migrations et à la conquête des peuples faibles par de plus forts et culturellement plus avancés⁸. En d'autres termes, une invention est un phénomène unique qui se diffuse vers d'autres sociétés et d'autres aires géographiques. Le diffusionnisme, qui ne constitue d'ailleurs pas une théorie, est une réaction au courant évolutionniste qui considère que chaque population a une propension à inventer les mêmes choses que les autres populations. L'approche diffusionniste et celle des zones-culturelles (*culture area*) figurent parmi les idées maitresses que l'anthropologie a produites. Associées à un contexte d'expansion coloniale, ces deux idées ont largement guidé et orienté les travaux de Bertholon.

En associant la migration des hommes à celle des idées, en l'occurrence la religion des Libyens, l'auteur semble s'être doté de certaines compétences qui ne s'offrent pas forcément à un historien de formation classique. L'approche qu'il adopte confère à ses conclusions une certaine originalité.

Ainsi en sa qualité d'anthropologue physique⁹, il place l'homme biologique, au cœur de sa démarche. Au début de son essai, l'auteur émet une hypothèse selon laquelle Amon, qu'il confond d'ailleurs avec Ba'al Hammon, et Tanit se seraient pas des divinités d'origine phénicienne introduites en Afrique du Nord. Il fonde cette hypothèse sur ses déductions élaborées à l'issue de l'étude d'une collection de crânes carthaginois, au nombre de 150, qui lui a révélé que « le type punique de la côte Syrienne ne se trouvait que par exception dans la population de Carthage ». L'auteur souligne que « les Phéniciens étaient résorbés par la masse libyenne ». Carthage était ainsi, selon lui, une cité berbère où seule une infime minorité, des aristocrates, parlait le punique alors que « la masse s'exprimait en dialecte libyen, apparenté aux langues

6. E. Chantre, « Le docteur Lucien Bertholon... », *op. cit.*, n. 3, 7.

7. Pour l'état de la question voir entre autres A. Bartran, *History and Theory in Anthropology*, Cambridge, 2004, 47-60.

8. Cette idée majeure orientait les recherches de ce courant depuis les travaux du premier grand diffusionniste germanique Friedrich Ratzel (1844-1904), notamment dans son œuvre *l'Anthropogéographie* parue en deux volumes (vol. 1, 1882, vol. 2, 1891) où il considère les colonies comme des lieux où sont mis en contact deux types de sociétés : d'un côté, les sociétés primitives immobiles, de l'autre côté, les sociétés du progrès émigrantes.

9. G. Boëtsch et J.-N. Ferrié, *L'Anthropologie coloniale du Nord de l'Afrique : Science académique et savants locaux. Les usages de l'anthropologie. Discours et pratiques en France (1860-1940)*, Paris, 1998 : « l'anthropologie physique prétendait, non seulement classer les hommes en types somatiques, en déduire par l'analogie ou la différence l'origine et les mouvements des populations, mais aussi les situer sur une échelle d'aptitude à la civilisation, c'est-à-dire les hiérarchiser ».

helléniques »¹⁰ et « le culte de la masse était devenu la religion officielle »¹¹. Cette déduction, qui résulte d'une étude peu connue à l'époque des historiens de l'Afrique de Nord ancienne, constitue une nouveauté notamment quant au phénomène de l'acculturation entre l'élément phénicien et l'élément libyen dont le rapprochement serait postérieur à l'époque archaïque.

Dans ses recherches sur les origines du culte de Ba'al Hammon, Saturne à l'époque romaine, le dieu carthaginois est identifié à l'Amon de l'oasis de Siwah, divinité d'origine égyptienne. À partir des noms relativement similaires, Bertholon fait une analogie entre ces deux divinités et Mên, principal dieu de l'Asie dont le culte a rayonné, selon lui, sur le continent africain à partir des îles égéennes pour finalement passer à l'Égypte et à Carthage¹². Selon son analyse, cette confusion touche aussi aux rites puisque ceux qui aspiraient à devenir des prêtres du dieu Amon / Hammoun « lui sacrifiaient leur virilité en s'émasculant... dans le but de s'identifier à la divinité privée de la force génératrice »¹³. En dépit de la confusion, entre le culte de Ba'al-Hammon et celui d'Attis, d'une part et entre le culte de Tanit et celui de la Grande Mère des dieux d'autre part¹⁴, cette interprétation, qui ne trouve forcément pas de fondement dans les sources, a mis l'accent sur la contribution de la Libye dans l'élaboration d'une entité divine méditerranéenne.

Cette analogie qui ramène les trois cultes à une seule origine est aussi employée pour établir un lien entre l'Antiquité et les temps modernes. Ainsi, des expressions contemporaines d'ordre folklorique et religieux contemporains sont en effet expliquées par Bertholon comme une continuité qui rappelle les cultes des Libyens anciens en l'occurrence celui de Ba'al-Hammon. C'est le cas par exemple des pratiques des *Aïssaouia*, une confrérie religieuse qui pratique des chants traditionnels et une danse folklorique qui relèvent, d'après Bertholon, d'une secte et constituent « la continuité des confréries qui lors des fêtes d'Amon et de Tanit se mutilaient dans l'Antiquité »¹⁵.

10. Pour Bertholon, le libyen était d'origine européenne et voisin du grec. Il aurait été importé lors des grandes invasions des peuples de la mer vers le XV^e siècle av. J.-C. ou plus tôt. Voir L. Bertholon, « Origine européenne de la langue berbère », *Extrait des comptes rendus de l'association française pour le développement des sciences*, Paris, 1905, 617-624 ; L. Bertholon, *Les premiers colons...*, *op. cit.*, n. 4.

11. L. Bertholon, « Essai sur la religion des Libyens », *Revue Tunisienne*, 72, 1908, 480.

12. L. Bertholon, « Essai sur la religion des Libyens », *Revue Tunisienne*, 73, 1909, 27-32 ; 74, 1909, 131-137 ; 76, 1909, 320-330 ; 77, 1909, 432-440 ; 78, 1909, 477-489.

13. L. Bertholon, « Essai sur la religion des Libyens », *Revue Tunisienne*, 77, 1909, 435.

14. Le texte d'Augustin par exemple, *De Ciuitate Dei*, II, 4, ne parle pas de Tanit, il évoque plutôt *Caelestis*, qualifiée de vierge, qu'il distingue d'ailleurs nettement de *Mater Magna*, qualifiée de Bérécynthe « *Caelestis uirgini et Berecynthiae matri omnium* ».

15. L. Bertholon, « Essai sur la religion... », *op. cit.*, n. 13, 435.

Pour sa part, la circoncision, une pratique connue depuis une haute antiquité, qui est associée chez les musulmans mâles à une marque physique de l'appartenance à la culture musulmane¹⁶, constitue selon Bertholon une survivance d'un rite antique¹⁷.

L'analogie entre des pratiques anciennes et des pratiques contemporaines touche aussi la production artisanale provenant des milieux berbérophones en Algérie. Certaines décorations des objets de céramique sont considérées comme issue d'une continuité des gestes similaires pratiquées dans une antiquité lointaine par des peuples que Bertholon croyait être les ancêtres de l'élément kabyle actuel. « De nombreuses réminiscences du culte du dieu taureau, écrit-il, ont survécu jusqu'à nos jours dans le Nord d'Afrique... des femmes Kabyles moulent de nos jours encore des terres cuites représentant des bovidés à l'instar des Egéens et des Crétois anciens »¹⁸. La même analogie est aussi faite entre la poterie fabriquée en Kabylie et celle mise au jour à Nagada en Egypte, et a permis à l'auteur de conclure qu'il « y a là un phénomène d'archaïsme prolongé pendant une période de 5000 ans au minimum »¹⁹.

La même approche est aussi adoptée dans l'étude de la religion de la grande déesse carthaginoise, dont le culte, qui résulte d'une longue assimilation, aurait pris naissance, selon Bertholon, en Asie Mineure avant de passer par l'intermédiaire de la région égéenne en Egypte²⁰. En effet, dans le nom de Tanit, le « Ta » n'est que l'article libyque féminin, alors que le reste du nom « Nit » serait une transcription à peine déviée de « Neït », nom de la divinité principale de Saïs en Egypte. Assimilée à la déesse grecque Aphrodite, Neït, dite aussi « Nout » était la déesse de l'eau et de la pluie fécondante, et ce à l'instar de Tanit assimilée à Junon Caelestis qualifiée de *pluuïarum pollicitatrix*²¹. L'étude d'un sarcophage à décor égyptien, provenant de la métropole punique, a permis à Bertholon de faire une analogie selon laquelle il déduit qu'on trouve dans la capitale punique la même conception de la divinité féminine égyptienne. « Dans la Tanit de Carthage, dit-il, on trouve le nom et les attributs de Nit »²². L'auteur conclut conformément à son approche diffusionniste que la « même divinité était adorée sous un nom unique par des populations provenant d'une même origine, mais réparties sur des territoires très différents : Berbérie, haute Egypte, région égéenne »²³.

16. Cette pratique à connotation religieuse est aussi connue dans les milieux juifs.

17. L. Bertholon, « Essai sur la religion... », *op. cit.*, n. 13, 1909, 436 : « Les rites de l'émasculatation antique nous permettent de comprendre le rite de circoncision ».

18. L. Bertholon, « Essai sur la religion des Libyens », *Revue Tunisienne*, 73, 1909, 28-29.

19. L. Bertholon, « Essai sur la religion des Libyens », *Revue Tunisienne*, 78, 1909, 482.

20. L. Bertholon, « Essai sur la religion des Libyens », *Revue Tunisienne*, 76, 1909, 321.

21. L. Bertholon, « Essai sur la religion des Libyens », *op. cit.*, n. 19, 485. Sur la qualification « pourvoyeuse de pluies » attribuée à cette divinité, voir Tert., *Apolog.*, XXIII 6 : *Ista ipsa Virgo Caelestis, pluuïarum pollicitatrix*. Une qualification similaire se trouve dans *CIL VIII 4635 (=16810)* à Naraggara (Pr.), Sakiët Sidi Youssef (Tn.), une inscription métrique dédiée à Junon (Caelestis) où, dans les vers 13-14, on lit qu'elle empêche le ciel de se heurter à la terre par les pluies : *Pluuiis caelum prohibes concurrere t[errae], / cum locis nos claudasiter, nec uoscer[e fas est]* ».

22. L. Bertholon, « Essai sur la religion des Libyens », *op. cit.*, n. 19, 485.

23. L. Bertholon, « Essai sur la religion des Libyens », *op. cit.*, n. 19, 486.

En rapprochant les noms des divinités libyennes Ba'al-Hammon et Tanit, et égyptienne Amon et Neït, Bertholon semble dépasser les idées de l'école britannique qui considérait l'Égypte ancienne comme source de la culture du monde entier²⁴. Il va plus loin pour placer le monde égéen et par-delà l'Europe comme berceau de ces cultes et ce à l'instar du foyer des populations libyennes originaires de la rive Nord de la Méditerranée.

Au sujet du signe dit de Tanit, Bertholon accepte l'idée selon laquelle « cette configuration semble particulière au nord de l'Afrique. On pourrait, en précisant, dire propre à l'Afrique et à une partie de la Numidie »²⁵. N'admettant pas que ce symbole soit d'origine locale, l'auteur démontre plutôt qu'il s'agit d'une introduction sur le sol africain comme c'est le cas du culte lui-même et de ses anciens dévots. Pour ce faire, il se réfère à « des analogies de civilisations du Nord et du Sud de la Méditerranée aux époques les plus archaïques »²⁶ et souligne que le signe dit de Tanit, dont la forme est identique à celle des rasoirs scandinaves²⁷, est semblable à une « hache rituelle plate qu'on tient par un anneau de suspension »²⁸. A l'époque de l'âge de bronze, la « hache plate, dit-il, se transforma en amulette anthropomorphe semblable à l'emblème de Tanit ». Cet instrument à aspect particulier en Scandinavie vers le IX^e av. J.-C. était consacré par des rites au culte de Tanit en Afrique et restait en usage jusqu'à la fin de la métropole punique. Pour renforcer son hypothèse, Bertholon présente des exemples de la hache provenant de différentes régions d'Europe (du Danemark, de Suisse, de France, du Portugal et de Croatie) comme étant l'émancipation du principe féminin dans ses diverses dimensions. Il met, en effet, l'accent sur l'homogénéité relative des ensembles culturels qu'il s'applique à construire. Sa démarche fait naître l'idée qu'il doit y avoir un lien entre ces objets.

L'auteur conclut que « dans la zone avoisinant la mer Adriatique, la hache avait été anthropomorphisée. Ce type très caractéristique est celui qui se trouve en terre africaine »²⁹.

Rappelons toutefois que la similarité des formes et l'approche analogique n'accordent pas forcément à ces objets un lien cohérent d'ordre géographique, historique ou fonctionnel.

Le signe de Tanit serait une « adaptation venue d'Europe au culte de Tanit, en honneur chez les Libyens provenant d'immigration antérieure »³⁰. Ainsi, les dévots, des Libyens, la divinité, Tanit, et son signe sont tous une introduction en terre d'Afrique, un phénomène dont la composition s'est prolongée à travers les siècles³¹.

Or, cette déduction ne semble pas convaincre les archéologues de l'aveu de Bertholon lui-même qui reproche aux spécialistes de l'archéologie classique de ne connaître que la ci-

24. Sur l'influence de l'école britannique sur les adhérents du courant diffusionniste voir A. Bartran, *History and Theory...*, *op. cit.*, n. 7, 52-53.

25. L. Bertholon, « Essai sur la religion des Libyens », *Revue Tunisienne*, 74, 1909, 132.

26. L. Bertholon, « Essai sur la religion... », *op. cit.*, n. 25, 132.

27. L. Bertholon, « Essai sur la religion... », *op. cit.*, n. 20, 320.

28. L. Bertholon, « Essai sur la religion... », *op. cit.*, n. 25, 133.

29. L. Bertholon, « Essai sur la religion... », *op. cit.*, n. 25, 137.

30. L. Bertholon, « Essai sur la religion... », *op. cit.*, n. 20, 322.

31. L. Bertholon, « Essai sur la religion... », *op. cit.*, n. 11, 490.

vilisation punique³². Elle est en effet dépourvue du contexte spatial et temporel précis et ne repose que sur une approche analogique.

Cherchant à démontrer la continuité de l'usage du signe de Tanit à travers les âges, l'auteur considère les pendeloques triangulaires en bijoux portés par les femmes au Maghreb à l'époque coloniale comme un usage contemporain de ce symbole antique. Il en est de même pour les tatouages portés sur les bras des hommes, qui constituent pour lui « les souvenirs de la figuration de Tanit »³³. Cette lenteur de l'évolution de la culture des Libyens, voire son immobilisme et son immuabilité s'expliquent selon Bertholon par « un archaïsme prolongé »³⁴. C'est une expression assez récurrente qu'il emploie quand la chronologie est imprécise.

Tout en admettant que les sociétés figées dans une a-temporalité sont aussi soumises au changement historique, le diffusionniste ne s'attache pas trop à la chronologie. Pour comprendre le fonctionnement des cultes libyens, Bertholon ne veille pas à les placer dans leur contexte, mais se sert du champ de recherche des ethnologues de son époque, sur les formes des bijoux et des tatouages ou sur certains jeux folkloriques, pour déduire une continuité des pratiques anciennes jusqu'à l'époque contemporaine.

Ainsi par exemple, la danse, des filles à marier, appelée *Takouta*, dans la région de Ouergghla en Algérie, est « enivrante et folle, rappelant celle des bacchantes. Il est évident qu'il s'agit là d'un rite de caractère antique »³⁵, affirme-il. Il en est de même pour le jeu dit la *koura* (sorte de ballon), pratiqué au Maroc, qui oppose deux équipes dont les membres sont munis de crosse (bâton), qualifié de « rituel ». Tout en soulignant que ce type de jeu existe partout y compris en France aux temps modernes, il le considère en Afrique du Nord comme un « vestige du jeu rituel pratiqué par les filles libyennes cité par Hérodote »³⁶. Ce sont des rites, explique-t-il, relatifs à l'imploration de la faveur divine pour obtenir de la pluie ; une survivance du culte de Tanit, la déesse de la pluie bienfaisante et fécondante³⁷.

Les divinités de Carthage sont ainsi des divinités libyennes dans la mesure où ses études d'anthropométrie et la craniologie lui ont démontré la prépondérance de l'élément libyen dans la population de la métropole punique. La diffusion de ces cultes en milieu punique était facilitée par la diffusion des gènes. Finalement, l'élément phénicien, minoritaire

32. L. Bertholon, « Essai sur la religion... », *op. cit.*, n. 20, 322.

33. L. Bertholon, « Essai sur la religion... », *op. cit.*, n. 20, 323.

34. L. Bertholon, « Essai sur la religion... », *op. cit.*, n. 25, 326. Cette expression lui sert aussi de secours pour établir ses analogies entre des passages dans sources antiques et certaines expressions culturelles et religieuses des temps contemporains.

35. L. Bertholon, « Essai sur la religion... », *op. cit.*, n. 19, 482.

36. L. Bertholon, « Essai sur la religion... », *op. cit.*, n. 19, 485 : « la *koura* moderne serait une atténuation du rite brutal des combats dont parlent Hérodote, Saint Augustin etc... ».

37. L. Bertholon, « Essai sur la religion... », *op. cit.*, n. 19, 486 : « Un fait remarquable établit le jeu de la *koura* avec le culte de Tanit. A Miliana, à Laghouat etc., on pratique ce jeu au moment des sécheresses pour ramener la pluie ».

à Carthage, sera absorbé en Afrique par les locaux, les Libyens, eux-mêmes descendants des anciens immigrés.

Quels que soient les reproches qu'on peut formuler à l'égard de cette théorie, elle se démarque des idées partagées tant par son approche que par sa méthode et ses conclusions.

Cette réflexion de Bertholon s'inscrit dans la dynamique de mouvement des populations et dans la diffusion de certains traits culturels, ce qui représente un aspect pertinent dans ses travaux. Cela dit, la faiblesse de cette démonstration résulte dans l'adoption de l'approche diffusionniste dont l'auteur s'est servi pour expliquer l'immobilisme de la culture en Afrique du Nord depuis la haute antiquité et justifier par conséquent un état de fait, celui de la politique coloniale contemporaine.

Bertholon cherche, en effet, à démontrer que la culture libyenne, originaire du nord de la Méditerranée, dont la langue s'apparentait à un dialecte grec et dont les divinités et les rites proviennent de la région égéenne, a stagné une fois installée en Afrique, et les habitants étaient devenus incapables d'innover.

Cette déduction qui représente un axe central dans ses travaux traduit une négation pernicieuse de l'historicité des sociétés berbères. Il conclut d'ailleurs que « les populations actuelles (sujets de colonisation) sont des fidèles gardiennes des traditions ancestrales »³⁸.

L'auteur appuie son analyse par le recours à des témoignages contemporains dans l'intention de justifier la passivité de ces populations et leur incapacité à évoluer. Cette intention n'est nullement liée à la compréhension des sociétés anciennes, mais vise plutôt à servir le présent en justifiant le projet colonial au pays du Maghreb précisément et la politique coloniale de son pays en général. Pour ce faire, Bertholon se réfère à la théorie de la « persistance des types »³⁹.

Dans son essai sur la religion des Libyens, il se montre à la fois original dans le recours aux analyses de l'anthropologie physique et de l'ethnologie, mais aussi excessif dans ses déductions. Ses conclusions relatives à une origine extra africaine des tatouages⁴⁰ ont été déjà sévèrement critiquées par son contemporain l'historien américain Oric Bâtes qui défendait le principe de l'unité de conception de tatouage chez les Libyens⁴¹.

Par ailleurs, ses analyses et ses conclusions sur les religions des Libyens ne semblent pas avoir été retenues par la communauté des historiens de l'antiquité en Afrique du Nord. D'ailleurs, on ne trouve pas d'écho de ses recherches sur les religions libyennes dans les travaux de

38. L. Bertholon, « Essai sur la religion des Libyens », *Revue Tunisienne*, 80, 1910, 135.

39. L. Bertholon, *Les premiers colons...*, *op. cit.*, n. 4 ; L. Bertholon, « Coup d'œil d'ensemble sur la répartition du type blond dans le nord de l'Afrique ». Congrès de l'Association française pour l'avancement des sciences, Reims, 1907, I, 1036-1047.

40. L. Bertholon, « Origines néolithique et mycénienne des tatouages des indigènes du nord de l'Afrique », *Bulletin de la Société d'Anthropologie de Lyon*, 23, 1904, 220-233.

41. O. Bates, *The Eastern Libyans. An Essay*, London, 1914, 139 : «*The units of design employed in ancient Libyan tattooing are so simple that it is dangerous to try, as has been done, to relate them to extra-African origins*».

Stéphane Gsell, de Jules Toutain, de Gilbert-Charles Picard ou de Marcel Le Glay pour ne citer que ses compatriotes historiens des religions africaines anciennes⁴².

Bertholon, pour sa part, ne se réfère presque pas aux travaux publiés de son époque sur les cultes africains comme la thèse de J. Toutain, ou bien certains travaux de Louis Carton et d'Alfred Merlin⁴³ qui constituaient à l'époque des références sur les religions en Afrique du Nord ancienne.

Le choix des cultes étudiés est significatif et homogène avec l'intitulé de son essai. Les cultes de Ba'al Hammon et de Tanit sont d'origine extra africaine, en cela il est en commun accord avec la communauté scientifique⁴⁴. Cette introduction en terre d'Afrique a donné à ces deux cultes une diffusion et une expansion inconnues ailleurs. Or l'originalité de cette recherche réside dans le fait que ces cultes étaient une importation en Libye par les Libyens - originaires de la région égéenne - qui auraient été en contact avec ces cultes avant leur arrivée en Afrique. Ainsi, les habitants, leur culture, leur langue et leur religion sont considérés comme une pure introduction dans cette contrée. Bertholon essaye de découvrir le foyer d'origine d'une bonne partie des Libyens, la région égéenne, et de leur culture pour montrer comment s'est opérée la diffusion des traits biologiques et culturels à partir de ce foyer. Or, Il semble employer le sens d'un texte de Salluste selon une interprétation qui concorde avec ses propres intentions. Salluste mentionne l'antériorité nominale des Libyens et des Gétules comme les premiers occupants de la terre libyenne « les premiers habitants de l'Afrique, dit-il, furent les Gétules et les Libyens »⁴⁵, mais Bertholon rapproche le nom, Gétule, de celui des Gètes, un peuple de *Gomer*, d'origine Thrace⁴⁶.

Son analyse est en parfaite concordance avec l'approche diffusionniste ; à l'origine peu peuplée, l'Afrique du Nord a connu une succession de vagues d'immigration et de peuplement tout au long de son histoire. Le même processus ne fait que se poursuivre avec la colonisation contemporaine qui aurait permis aux Libyens de retrouver des immigrés avec lesquels ils auraient partagé de lointains ancêtres communs. Le processus d'immigration et de peuplement anciens de l'Afrique du Nord était le fruit d'une longue évolution qui « tire ses origines des néolithiques d'Europe, puis des Egéens de l'âge du bronze »⁴⁷, aux dires de Ber-

42. Voir, dans ce même volume, J. C. López-Gómez et A. Gavini, 265-288 et 289-307.

43. J. Toutain, *De Saturni dei in Africa romana cultu*, Paris, 1894 ; L. Carton, « Le sanctuaire de Tanit à El-Kénissia », *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 12.1, 1908, 1160; A. Merlin, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit près de Siagu*, Paris, 1910. Sur Carton voir, dans ce même volume, J.-L. Podvin, 231-246.

44. Le schéma classique est que ces cultes sont une introduction phénicienne.

45. Sall., *Bellum Jug.*, XVIII : « *Africam initio habuere Gaetuli et Libyes* ». Pour Salluste, le progrès est introduit en Libye par des éléments venus de l'étranger. Ses acteurs sont des Mèdes, des Perses et des Arméniens qui étaient enrôlés dans l'armée d'Hercule. Après la mort de leur chef en Espagne, ils passèrent en Afrique. Au contraire, Bertholon pense que la notion du progrès se perd une fois qu'on est sur la terre libyenne.

46. L. Bertholon, *Les premiers colons...*, *op. cit.*, n. 4, 191 : « Les Gétules à peau claire, qui de l'Aourès dominaient les Malano-Gétules, peuvent être rapprochés d'un peuple de Gomer, les Gètes. »

47. L. Bertholon, « Origines néolithique... », *op. cit.*, n. 40, 227.

tholon. Les Libyens seraient un peuple pélasgien venu dans le nord de l'Afrique en passant par l'Asie mineure et l'Égypte et porteur de la civilisation égéenne.

Or, une fois en Libye, les choses cessent d'évoluer. A la vieille dynamique se substituent incapacité et immobilisme qui durent encore au début du vingtième siècle. En parallèle, le rythme d'évolution du côté de la rive Nord de la Méditerranée continue à fonctionner⁴⁸. C'est donc avec la colonisation qu'on a découvert l'origine d'une grande partie des Libyens, qu'on a compris les facteurs de l'archaïsme prolongé et surtout qu'on peut envisager les possibilités de réintégrer la Libye (l'Afrique du Nord contemporaine) dans l'histoire et par conséquent dans le processus du progrès.

Bertholon ne nie pas la place de l'Islam dans les croyances des Berbères contemporains mais il essaie de chercher les reliquats et les vestiges des cultes anciens dans les croyances contemporaines des Berbères. Son étude sur la religion des Libyens n'est qu'une illustration qui vient confirmer la marginalité, la passivité et l'archaïsme de ces populations dans l'évolution de l'histoire.

Toutefois, dans ses démonstrations relatives aux cultes des Libyens, Bertholon omet l'apport de l'épigraphie, de l'iconographie⁴⁹ et celui de l'archéologie en matière d'histoire des religions. Il néglige la signification des signes et des symboles religieux similaires dans leurs contextes respectifs. Son essai en la matière laisse apparaître une schématisation des faits culturels et religieux qui vise essentiellement à insister sur l'idée qu'en terre d'Afrique (la Libye ancienne) la caractéristique majeure est la capacité d'invention limitée. Il faut entrer en contact avec un voisin, en l'occurrence la rive nord de la Méditerranée et l'Égypte, pour intégrer de nouveaux faits culturels. Cette approche est soutenue par des méthodes d'analogie entre des objets, des noms et surtout des caractéristiques physiologiques dans les travaux de Bertholon. Or dans l'approche analogique, le raisonnement se fonde sur l'association des éléments plutôt que sur des principes de cohésion. L'approche diffusionniste, par sa construction, se heurte à la question logique de l'homogénéité des cultures. Ainsi, par exemple, le signe de Tanit présente une certaine similarité avec celle des pendeloques européennes. Mais, les deux objets remplissent des vocations différentes qui sont étroitement liées à leurs usages dans leurs milieux respectifs. La similarité de leurs formes ne peut en rien signifier une analogie de fonction. C'est aussi le cas des divinités qui portent des noms relativement proches ; Mén, Amon et Ba'al-Hammon sont trois dieux dont les cultes respectifs ont officié dans des contextes différents avec un corps de prêtrise, des rites et des fonctions propres à chaque agent divin.

En fin, sans pour autant être son œuvre majeure, l'essai de L. Bertholon sur la religion des Libyens doit être considéré parmi les premières recherches en la matière. Elle conjugue les données de l'anthropométrie, de l'ethnologie et celles des sources littéraires anciennes avec

48. L. Bertholon, « Origines néolithique ... », *op. cit.*, n. 40, 227 : « Ces immigrés, depuis leur arrivée en Afrique, se sont pour ainsi dire figés dans leur civilisation particulière. Tandis que leurs parents évoluaient en Europe, eux persistaient dans un archaïsme prolongé qui dure encore à la période contemporaine ».

49. L'étude d'un sarcophage égyptianisant découvert à Carthage fait exception. Les déductions faites à partir de cette étude convergent dans raisonnement initial sur l'origine égyptienne du culte de Tanit.

un recours récurrent à l'observation contemporaine des pratiques culturelles pour reconstituer certaines pratiques rituelles. En cela, cet essai se distingue des recherches classiques sur les religions anciennes et présente par conséquent une approche différente.

Cette démarcation de l'approche historique et de ses méthodes et l'adoption du principe du diffusionnisme, souvent sans nuance dans l'étude des cultes des Libyens qu'il présente comme une série d'emprunts à partir des «foyers culturels» précis, peuvent sans doute expliquer l'absence de l'écho de son essai dans les travaux ultérieurs qui traitent des religions en Afrique du Nord ancienne.

LOUIS CARTON (1861-1924)
AND THE RELIGIONS OF AFRICA
Louis Carton (1861-1924)
et les religions d'Afrique

Jean-Louis Podvin

Université Littoral Côte d'Opale, UR 4030 HLLI

jean-louis.podvin@univ-littoral.fr - <https://orcid.org/0000-0002-7352-8549>

Fecha recepción 31/03/2020 | Fecha aceptación 26/10/2021

Abstract

As a medical officer, Louis Carton discovered Tunisia in 1886 and devoted himself with passion to archaeology. He discovered numerous sites and became a reference in this field, even if he quickly encountered difficulties with the official archaeological authorities. Even though he was more specialized in Roman colonisation and irrigation works, he often touched on religious matters.

Keywords

African Saturn, *Bulla Regia*, Dougga, Louis Carton, primitive Christianity.

Résumé

Médecin militaire, Louis Carton découvre la Tunisie en 1886 et s'adonne avec passion à l'archéologie. Il y découvre de nombreux sites, et devient une référence dans ce domaine, même s'il entre rapidement en lutte avec les autorités archéologiques officielles. Plus spécialisé dans les domaines de la colonisation romaine et des travaux d'irrigation, il aborde cependant à de multiples reprises le champ religieux.

Mots-clés

Bulla Regia, christianisme primitif, Dougga, Louis Carton, Saturne africain.

NÉ À SAINT-OMER (PAS-DE-CALAIS, FRANCE) EN 1861, Louis Benjamin Charles Carton y commence ses études, puis rejoint la région de Lille (Nord, France) quand ses parents y déménagent¹. Après le baccalauréat, il entame des études de médecine et embrasse, peu après ses 20 ans, une carrière militaire en tant qu'élève à l'hôpital militaire lillois². Sorti en janvier 1884 de l'École d'application du Val de Grâce à Paris, il est d'abord affecté au chef-lieu de son département d'origine, à Arras, où il s'ennuie d'après ses propres écrits, avant de rejoindre la brigade d'occupation de Tunisie en octobre 1886 et de découvrir, très rapidement, les immenses richesses archéologiques du pays. Il exhume et met en valeur de nouveaux sites archéologiques puniques et romains, comme *Bulla Regia* et *Thuburnica*, et profite en cela de différents postes qu'il assure successivement³. Les très nombreuses publications qu'il réalise à partir de 1888 sont autant de jalons qui éclairent des lieux qu'il a fréquentés.

Louis Carton avait un certain nombre de thèmes de prédilection. Il s'est ainsi beaucoup intéressé aux questions écologiques, au climat et à l'environnement antiques, et à l'utilisation de l'eau dans l'espace nord-africain, sans doute en relation avec les objectifs colonialistes de la France dans cet espace nouveau pour elle⁴. Carton ne fut donc pas un spécialiste de la religion. Cependant, ses multiples découvertes lui permirent de mettre au jour des témoignages religieux qu'il fit connaître par ses très nombreux ouvrages, articles et conférences. Dans le

1. J.-L. Podvin, « Louis Carton et sa région natale : un attachement indéfectible », dans J.-L. Podvin (éd.), *Louis Carton, de Saint-Omer à Tunis*, Aachen, 2017, 11-32.

2. Cl. Fredj, « Louis Carton, médecin militaire en Tunisie », dans J.-L. Podvin (éd.), *Louis Carton...*, op. cit., n. 1, 45-61. Il est 5^e au concours d'admission au service de santé militaire : *Le Mémorial artésien*, 25 octobre 1882.

3. R. Hanoune, « Louis Carton, archéologue : notice biographique », dans C. Demeulenaere-Douyère (éd.), *Explorations et voyages scientifiques de l'Antiquité à nos jours*, Paris, 2008, 573-580 ; J.-P. Laporte, « Un archéologue en Tunisie, Louis Carton (1861-1924) », *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 35, 2009, 239-264.

4. N. Kallala, « Dr Louis Carton, un archéologue d'époque coloniale, ou de l'archéologie appliquée à l'agriculture », *Africa*, 22, 2008, 229-245.

cadre de cette étude, notre propos vise à mettre en évidence les incursions que Louis Carton a effectuées dans le domaine religieux au fil de ses publications⁵.

Le D^r Carton – c'est ainsi qu'il signe la plupart de ses publications – se révèle très vite un découvreur hors pair de sites archéologiques en Tunisie, un territoire jusqu'alors peu exploité par les archéologues. En 1889-1890, il fouille à proximité de Souk el-Arba où il est cantonné, et il exhume plusieurs centaines de sépultures à *Bulla Regia* : une partie du mobilier funéraire orna même les vitrines de l'Exposition universelle à Paris. Il publie cette même année une brève note de trois pages⁶ sur une stèle découverte à Sidi Mohamed-el-Azreg, faisant référence à un temple (*aedes*) dédié au grand dieu africain, Saturne. Il est ensuite affecté à Téboursouk où il révèle, à proximité, le site de *Thugga* (Dougga). Dans le récit de sa vie qu'il donne en 1911⁷, il raconte comment il y découvrit le temple de Saturne : il avait repéré une pierre inscrite, et s'était attelé à en comprendre le sens ; il en sortit d'autres de terre qu'il retourna pour déchiffrer leurs inscriptions, et il retrouva ainsi la dédicace du temple de Saturne. Avec l'aide du lieutenant Denis, en poste à Téboursouk, puis de l'ordonnance E. Obrecht, il réalisa plusieurs sondages dans l'espace ainsi découvert et obtint le soutien de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, puis du Ministère de l'Instruction publique. Il envoie les stèles qu'il exhume au musée Alaoui à Tunis. C'est sa première véritable incursion dans le domaine religieux.

Dès 1891, il présente plus en détail la découverte du temple de Saturne à Dougga⁸, un édifice de 53 m sur 28 m daté de la dernière décennie du II^e siècle, situé sur un promontoire dominant la ville, et dont il décrit les éléments de la dédicace et les principales parties : portique antérieur (terrasse et *pronaos*), partie moyenne (grande cour péristyle sur trois de ses côtés), partie postérieure (trois *cellae*), et citernes souterraines. Il évoque également les fouilles menées à El-Matria (*Civitas Nimlulitana*) où il dégage un petit temple de 15 m sur 8 m, dédié sous Marc Aurèle à Jupiter *Optimus Maximus*, Juno *Regina* et Minerva *Augusta*. Il revient à plusieurs reprises sur ce monument élevé par un particulier, C. Memmius Pecuaris, et le décrit avec précision⁹.

À *Thuburnica*, il découvre un temple dont il croit reconnaître les *cellae* et qu'il pense pouvoir attribuer à Junon ou au Génie de la colonie d'après les fragments d'inscriptions

5. Nous avons dressé la liste de ses publications : « Bibliographie de Louis Carton », dans J.-L. Podvin (éd.), *Louis Carton...*, *op. cit.*, n. 1, 171-182.

6. L. Carton, « Un temple de Saturne en Tunisie », *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1890, 466-468.

7. L. Carton, « Manifestation en l'honneur de M. le docteur Carton », *Revue Tunisienne*, 1911, 193-194.

8. L. Carton, « Rapport sur les fouilles exécutées en 1891 », *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1891, 437-449. Il y revient dans sa « Notice sur les fouilles exécutées à Dougga (Tunisie) », *Bulletin de la Société de Géographie et d'Archéologie de la Province d'Oran*, 13, 1893, 63-82, où il détaille aussi une série de stèles dédiées à Saturne et Tanit retrouvées sur place.

9. L. Carton avec le lt. Denis, « Numluli et son capitole », *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 1893, 74-80 ; « *Municipium Numlulitanum* », *Revue Tunisienne*, 7, 1900, 395-410 et *Revue Tunisienne*, 8, 1901, 79-102.

relevés *in situ*, et un autre sanctuaire dédié à Mercure, de l'époque de Caracalla. Il publie aussi d'autres inscriptions de *Thuburnica* en l'honneur de Vénus, Mars, Priape, *Concordia*, *Luna*, *Sol* et du *genius Sesase* (?)¹⁰. Plus tard, il exhume, à l'emplacement de la ferme qu'il y a achetée, un sanctuaire de 17 m sur 16 m qu'il attribue à Saturne compte tenu des similitudes avec celui des fouilles d'El-Kénissia et des artefacts qu'il y a trouvés (vases gravés au nom du dieu, stèles votives romaines, grecques et néo-puniques)¹¹ : doté de trois *cellae*, il est précédé d'un portique entourant une cour ; c'est à l'extérieur que furent découverts les objets votifs, mêlés à des cendres.

Dans son article de la même année sur la région de Souk el-Arba¹², il énumère nombre de constructions, notamment hydrauliques (bassins, réservoirs, aqueducs, puits), agricoles (bâtiments, pressoirs) et défensives (forteresses et fortins) qu'il a rencontrées, et il évoque à plusieurs reprises la possibilité de l'existence de temples en se fondant notamment sur la présence de chapiteaux de colonnes (Henchir ed-Dekkir) ou d'une *cella* (temple ou porte triomphale à Aïn-Cherchar). Dans cette étude, il n'oublie évidemment pas *Bulla Regia*, le site qui l'avait fait connaître.

En 1895, son monumental article (plus de 400 pages) sur la région de Dougga fait date¹³. Il revient sur les deux monuments connus à Dougga jusqu'à ses découvertes – le temple de Jupiter et le mausolée libyco-punique – et propose un cheminement systématique le long des voies romaines du secteur. Il examine les sites où il a pu identifier des ruines romaines et les décrit. Outre les monuments, il apporte des éléments épigraphiques mentionnant, ici le génie d'Agbia (p. 46) ou un flamme perpétuel (pp. 49, 106), là un monument à Saturne (pp. 70-71, 102-104, 112, 131-132, 145-146) ou à Victoria (p. 126). À Dougga, il mentionne le sanctuaire de Neptune et ses environs (pp. 159-170), celui de Saturne (p. 178), mais aussi les églises (pp. 171-172). À Henchir ez-Zaouïa, il évoque un temple d'Esculape (pp. 200-204) ; à El-Bouïa, un temple indéterminé (pp. 221-225) ; à Henchir Brahim Riah, une basilique chrétienne (p. 231) ; à Sidi Abdallah Melliti, une église « byzantine » (pp. 281-284) ; à Henchir Redès, une église (pp. 291-294) ; à *Numluli*, une autre église quadrifoliée et le Capitole (pp. 294-300) ; à Henchir oued-Soussa, un temple de *Fortuna* (pp. 242-243) ; à *Sustri*, un possible sanctuaire à Saturne (pp. 317-319) ; à *Uchi Maius*, une dédicace à Saturne (p. 257) et une autre d'un temple à Cérès (pp. 276-277).

10. L. Carton (avec M. Chenel), « *Thuburnica* », *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 1891, 161-192. On consultera aussi R. Hanoune, « Carton et *Thuburnica* », dans J.-L. Podvin (éd.), *Louis Carton...*, *op. cit.*, n. 1, 63-74.

11. L. Carton, « Note sur la découverte d'un sanctuaire de Saturne dans la 'Colonia *Thuburnica*' », *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1907, 380-384 ; « Note sur des fouilles exécutées à *Thuburnica* et à Chemtou », *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 1908, 410-444.

12. L. Carton, « Essai de topographie archéologique sur la région de Souk-el-Arba », *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 1891, 207-247.

13. L. Carton, « Découvertes épigraphiques et archéologiques faites en Tunisie (région de Dougga) », *Mémoires de la Société des Sciences, de l'Agriculture et des Arts de Lille*, 1895, 1-427.

En 1897, il publie une autre étude sur le sanctuaire de Saturne à Dougga¹⁴. Il revient sur le sujet dans la *Revue tunisienne* l'année suivante¹⁵, et critique le nom de « Temple de Baal-Saturne » qui a été donné au sanctuaire restitué au cours d'une exposition de 1898 : il propose de garder le nom de Baal pour un premier état, mais de prendre celui de Saturne pour un second, de considérer six colonnes en façade et non quatre, et il revient sur divers ornements du temple, critiquant avec virulence nombre de propositions de M. Parmentier, en lui reprochant surtout de ne pas l'avoir consulté avant de réaliser ses planches en couleur... Carton se montre imbu de lui-même, cela lui causera de multiples ennuis avec les autorités archéologiques qui se mettent en place.

On retrouve Carton à Dougga à propos d'un temple situé près de l'hippodrome, au fond d'une cour de 49 m sur 34 m¹⁶. Précédé d'un *pronaos* dont ne subsistait qu'un chapiteau corinthien, il comportait une *cella* terminée par une abside (Fig. 11.1), le tout accessible par un escalier. Selon lui, ce temple était dédié à Eschmoun, puisque deux autres du même type l'étaient déjà à Baal-Saturne et Tanit-Célestis.

À propos de sépultures à enceinte qui faisaient l'objet d'offrandes, il estime qu'elles dépassent la simple tombe, et se présentent comme des sanctuaires, avec aire et enclos¹⁷.

Le découvreur s'intéresse aussi à de petits objets. Ainsi, il publie des artefacts trouvés à Philippeville, en un lieu considéré comme un sanctuaire de Mithra, et entrés ensuite dans la collection Théry à Lille¹⁸ : il connaît bien la capitale des Flandres pour y avoir vécu et aussi parce qu'il y a été muté depuis 1891, sans que cela ne l'empêche de retourner régulièrement en Tunisie pour des campagnes de fouilles. Il publie notamment une tête de statue juvénile coiffée du bonnet phrygien.

En 1902, il se penche sur des statuettes de Vénus et une d'Attis (?) découvertes, avec des lampes, dans des sépultures d'Hadrumète¹⁹. Il étudie aussi des statues de plus grande taille comme celles, en terre cuite, trouvées à Hammam-Lif²⁰, et en profite pour aborder la question des cachettes. S'il n'est pas sûr que les panthères réparties symétriquement à un canthare sur un bas-relief de la région de *Thuburnica* soient vraiment bacchiques comme

14. L. Carton, « Le sanctuaire de Baal Saturne à Dougga, rapport sur les fouilles exécutées à Dougga en 1893 », *Nouvelles Archives des Missions*, 7, 1897, 367-474.

15. L. Carton, « Le temple de Saturne (de Dougga) à l'Exposition nationale des Beaux-Arts de 1898 », *Revue Tunisienne*, 5, 1898, 307-314.

16. L. Carton, « Un édifice de Dougga en forme de temple phénicien », *Mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 56, 1897, 52-60.

17. L. Carton, « Les sépultures à enceinte de la Tunisie », *L'Anthropologie*, 8, 1897, 27-40.

18. L. Carton, « Objets trouvés dans un sanctuaire de Mithra à Constantine », *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1899, 327-330.

19. L. Carton, « Statuettes en terre cuite de la nécropole d'Hadrumète », *Mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 61, 1902, 230-243.

20. L. Carton, « Statues en terre cuite de grandeur naturelle trouvées à Hammam-Lif (Tunisie) », *Bulletin de l'Académie d'Hippone*, 32, 1912-1913, 23-30.

il l'avance²¹, il a toutefois remarqué que les artistes avaient vraisemblablement puisé à la source de monuments dionysiaques.

En 1899, en partant de l'ouvrage de R. Cagnat et P. Gauckler sur *Les Monuments historiques de la Tunisie* paru l'année précédente, le médecin archéologue développe un long propos sur l'architecture sacrée polythéiste en Afrique²². Il loue la qualité de la publication, qui a d'abord permis aux auteurs de mettre en évidence les sanctuaires et les autels dont il a été possible de déterminer à qui ils étaient consacrés (30 temples dont on connaît l'emplacement et l'attribution, 103 dont on ne connaît que l'attribution), puis les indéterminés (47 dont on devine la destination), et enfin ceux dont on peut penser qu'ils étaient des temples (16 édifices). Il revient ensuite sur les temples « païens » en Afrique. Les Capitoles (7 temples) sont en tête, comme celui, prostyle et tétrastyle de Dougga, mais aussi ceux d'Henchir es-Souar, flanqué de deux *cellae* dans le *pronaos*, d'Henchir Matria, de Medeina et de Sbeitla. Les temples d'Apollon seul ou avec Diane sont ensuite mentionnés, puis ceux de *Caelestis* (10 sanctuaires dont 8 temples), de Cérès (9 sanctuaires dont 8 temples), de *Concordia*, d'Esculape (8 temples), d'Hercule (4 sanctuaires dont 2 temples), de Junon, de Jupiter, des Lares, de *Liber Pater* (6 sanctuaires dont 5 temples), de Mars, de *Mater Magna* (Mactar), de Mercure (11 sanctuaires dont 10 temples), de Neptune, de Pluton (7 sanctuaires dont 4 temples), et bien entendu de Saturne (19 temples). Pour ce dernier, il peut s'agir d'un espace à ciel ouvert (Djebel Bou Korneïn) ou d'un temple au plan particulier (Dougga). Des inscriptions suggèrent l'existence d'autres sanctuaires. Carton s'interroge sur certaines attributions, comme à Aïn-Tounga (temple de *Caelestis* ou temple des eaux ?) et El-Bouia (temple ou mausolée ?). Il se demande comment interpréter certaines cryptes retrouvées dans le sous-sol de plusieurs temples. L'auteur date de l'époque antonine les plus importants chantiers, même si, dans certains cas, ils sont plus tardifs (première moitié du III^e s. pour Victoria). Leur situation est variable, mais les sanctuaires de Saturne sont plutôt situés sur des hauteurs, ceux du dieu guérisseur Esculape près de sources d'eau²³. La plupart, tétrastyles, sont tournés vers l'Est ; ceux abritant plusieurs divinités sont pourvus de niches *ad hoc*, ou de plusieurs *cellae*. Rares sont ceux en gros appareil, car on a privilégié des pratiques anciennes, à base de blocage revêtu d'un enduit, ce qui n'est pas sans conséquence sur la pérennité des édifices. Le fait que des particuliers, des associations, ou de petites communautés n'hésitaient pas à élever des sanctuaires explique peut-être les moyens réduits déployés. Carton détaille un grand nombre d'exemples de ces donateurs, et rapporte aussi les sommes engagées dans ces constructions, allant de 125 sesterces pour des marches, à 150 000 sesterces pour le temple de Saturne à Dougga ! Sauf rares exceptions comme le temple central du Capitole à Sbeitla, les temples étaient dépourvus d'ouvertures pour l'éclairage.

21. L. Carton, « Panthères bacchiques affrontées sur un bas-relief de l'Afrique du Nord », *Revue Archéologique*, 1902, 332-335.

22. L. Carton, « L'architecture sacrée de l'Afrique païenne d'après un livre de MM. Cagnat et Gauckler », *Bulletin de la Société de Géographie et d'Archéologie de la Province d'Oran*, 19, 1899, 133-167.

23. Il en apporte un exemple concret, avec un bâtiment bien conservé au bordj d'Abd el-Melek, dans L. Carton, « Le Djebel Gorra », *Revue Tunisienne*, 8, 1901, 269-278.

Esprit curieux, Carton s'interroge sur une forme sculptée sur un rocher à *Bulla Regia*, qu'il juge d'époque punique²⁴. Il publie des stèles de Sidi Bou Rouis dont une porte non seulement la représentation de trois divinités mais aussi leur nom : Sol, Jupiter, Luna, en plus de celui de Fortuna. Une autre représente les Dioscures et Hercule²⁵. Il en arrive à des considérations sur la position des divinités sur la stèle. Ses multiples publications sur des nécropoles (Hadrumète notamment) lui font là encore toucher les aspects religieux.

Il s'intéresse à quelques reprises à des thèmes chrétiens, comme un vase décoré d'une scène de martyr²⁶. Il y revient dans d'autres articles consacrés aux lampes, qui concernent aussi bien des thématiques chrétiennes que polythéistes²⁷. Il aborde aussi la question des églises chrétiennes, et « l'affaire d'Uppenna » qui oppose Carton aux autorités archéologiques représentées par Gauckler fait couler beaucoup d'encre²⁸. Cet édifice donatiste, plusieurs fois remanié, avait à ses côtés un baptistère au sol couvert de mosaïque. Différents éléments font référence aux martyrs d'Uppenna, dans le contexte délicat en France de la séparation des Églises et de l'État.

Il fouille le temple punique de Tanit à El-Kénissia et en tire là encore un gros article²⁹. Ce sanctuaire, situé à mi-pente comme c'est le cas à Dougga, est limité par une enceinte rectangulaire de 46 m sur 28 m. Un portique à colonnes englobait une cour, et plusieurs bâtiments dont il reste peu de chose (Fig. 11.2). Plusieurs bases (d'autels ?) précédaient le grand escalier. Diverses pièces au-delà de cet escalier avaient le sol couvert de mosaïques, alors que les autres en étaient dépourvues. Des stèles en grande quantité, des offrandes calcinées (bœufs, moutons) mais aussi des statuettes (30), des lampes (au moins 3100) des brûle-parfum (1036) et des *unguentaria* (1423) y ont été dégagés. Carton examine les quelque 200 stèles, avec leurs symboles comme les palmettes, simples ou doubles ; la représentation stylisée

24. L. Carton, « Sculpture sur un rocher de *Bulla Regia* », *Bulletin de la Société de Géographie et d'Archéologie de la Province d'Oran*, 22, 1902, 237-240.

25. L. Carton, « Les stèles de Sidi Bou Rouis », *Bulletin de la Société Archéologique de Sousse*, 3, 1905, 201-211.

26. L. Carton, « Note sur un vase chrétien à reliefs figurés trouvé à Thélepte (Tunisie) en 1909 », *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1909, 597-605.

27. L. Carton, « L'art indigène sur les lampes de la *Colonia Thuburnica* », *Mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 73, 1914, 141-168. Certaines de ses publications sur les lampes à huile demeurent toujours indispensables, comme nous avons pu le constater dans notre étude sur les lampes à décor isiaque en Afrique du Nord.

28. L. Carton, « Les basiliques chrétiennes d'Uppenna », *Bulletin de la Société Archéologique de Sousse*, 4, 1906, 62-72. Sur ce sujet controversé, cf. D. Raynal, *Archéologie et histoire de l'Église d'Afrique. Uppenna I-II*, Toulouse, 2006 ; J.-M. Paillier, « Carton, Uppenna et Gauckler. Enjeux et coulisses d'un affrontement », dans J.-L. Podvin (éd.), *Louis Carton...*, *op. cit.*, n. 1, 75-97.

29. L. Carton, « Le sanctuaire de Tanit à El-Kénissia », *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 12.1, 1906, 1-160. Il a aussi publié une étude plus succincte sur El-Kénissia, englobant d'autres monuments comme le théâtre : *Les fouilles d'El Kenissia (près Sousse)*, Paris, 1906, puis « Notice sur les ruines d'El-Kénissia (près Sousse) », *Bulletin de la Société Archéologique de Sousse*, 5, 1907, 68-93.

du fidèle sous la forme d'un triangle pour le corps, d'un cercle pour la tête ; des animaux et un gâteau ; un croissant renversé. D'autres portent l'emblème triangulaire de Tanit (n° 38 p. 43 à n° 70 p. 51), un cône (n° 71 p. 51 à n° 87 p. 62), la fourche ou le gril (n° 88 p. 62 à n° 92 p. 65), un rectangle (n° 93 p. 65 à n° 103 p. 66), des symboles sexuels (n° 104 p. 67 à n° 113 p. 71), ou encore un socle à gorge égyptienne (n° 114-115 p. 71-74), un disque (n° 116-121 p. 74-76), un croissant, des colonnes (n° 122-131 p. 76-78), des personnages (n° 131-139 p. 78-82), un olivier, caducée, des animaux (n° 140-148 p. 82-87). Les inscriptions sont rares (quatre inscriptions puniques seulement sur des stèles). L'auteur développe des considérations sur les stèles des autres sanctuaires à proximité. Il étudie aussi les lampes en terre cuite, d'abord puniques, puis romaines (pp. 96-105), et les brûle-parfums (pp. 105-106), les *unguentaria*, les « burettes », les vases à ossements, ce qui lui permet de préciser le type d'animaux utilisés lors des sacrifices, en l'occurrence surtout des moutons. Les monnaies en bronze retrouvées *in situ* vont du milieu du II^e siècle av. J.-C. au III^e s. apr. J.-C. Trois statuettes complètes et d'autres fragmentaires sont détaillées et comparées avec d'autres exemplaires régionaux (pp. 117-133). Divers éléments retrouvés parmi les cendres sont également mentionnés. Toutes ces informations lui permettent de tirer quelques conclusions sur les rites religieux observés dans ce sanctuaire. Carton termine son étude en comparant le sanctuaire d'El-Kénissia avec d'autres, punico-romains : à ciel ouvert pour les uns, à plan sémitique pour d'autres³⁰, à plan de temple romain pour les derniers. Il remarque que, dans le premier groupe, certains ont des chambres « sacrées » prolongeant le portique ou des *cellae* au centre de la cour. Le type d'El-Kénissia lui permet de proposer de reconsidérer des sites jusqu'alors non identifiés comme des sanctuaires : à Hadrumète, sous l'église (pp. 141-148), mais aussi à Nora, en Sardaigne (pp. 149-152)³¹. Il termine sur les divinités honorées, Saturne, Tanit et Baal, et propose une restitution des rites et de la vie qui pouvait animer ledit sanctuaire³².

À Ghardimaou, il publie des stèles et une ruine qu'il considère être un sanctuaire de 6,75 m sur 2,75 m. La *cella* de 2,75 m sur 2 m est précédée par une cour³³, et elle comportait des dalles formant deux niches qui abritaient peut-être des statues ou statuettes en terre cuite, retrouvées en morceaux à proximité. Une, mieux conservée, présente une tête de lion, que Carton considère être le *Genius Terrae Africae*, et qui n'est pas si éloignée de la déesse égyptienne Sekhmet. Plusieurs stèles en grès ont également été trouvées, les unes inscrites, les

30. Pour une remise en perspective des idées de Carton dans son époque, voir M. Sebaï, « La construction d'un mythe contemporain : les temples "sémitiques" d'Afrique romaine », *Anabases*, 11, 2010, 265-179.

31. Il avait, l'année précédente, publié « Les nuraghes de Sardaigne », *Bulletin de la Société Archéologique de Sousse*, 3, 1905, 278-280.

32. Pour une vision plus récente, voir par exemple B. D'Andrea, « Il tofet di El Kénissia e il rapporto tra tofet tardo punici, santuari a Saturno e "paesaggi del potere" », *L'Africa romana*, 19, 2012, 2479-2496.

33. L. Carton, « Note sur des édifices renfermant des statues en terre cuite découvertes dans la région de Ghardimaou (Tunisie) », *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1918, 338-347.

autres anépigraphe (Fig. 11.3). Il revient sur des stèles dans l'étude d'une collection privée, en présentant notamment un exemplaire en marbre, relevé à El-Djem (Fig. 11.4)³⁴.

À *Bulla Regia* en 1913-1914, il dégagne de nouvelles inscriptions dans la zone des thermes³⁵. Il présente aussi l'église du prêtre Alexander, réalisée à partir de pierres réutilisées de bâtiments antérieurs, et qui comportait deux sacristies. L'élément qui avait incité Carton à fouiller à cet endroit était la présence de grosses pierres dépassant du sol. Il revient sur cette église devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres : le bâtiment présente une nef de plus de 5 m sur 4 m, flanquée de deux bas-côtés de 2,6 m, dont elle est séparée par des sortes d'auges³⁶. Le fond de la nef était occupé par un *presbyterium* rectangulaire, à l'avant duquel a été retrouvé un reliquaire en plomb. Deux sacristies s'ouvraient de part et d'autre du *presbyterium*. L'ensemble a été ravagé par un incendie, dans les cendres duquel on a relevé des calices en verre et de gros récipients en terre cuite ayant contenu du blé, des pois chiches, des haricots, des amandes, des pêches, des cerises, des olives et des liquides. Parmi les objets en bronze retrouvés dans la sacristie méridionale, outre les amphores³⁷, on a relevé un plat, un vase et trois croix dont une au nom du prêtre Alexander, de l'époque byzantine. Cette pièce était probablement le *diaconicum*, destiné aux objets rituels et sacrés, alors que le *prothesis*, au nord, était davantage destiné aux provisions de l'église. On notera que certains éléments de cette église avaient été récupérés de bâtiments antérieurs et de la nécropole toute proche. Carton s'intéresse tout particulièrement aux auges qui séparent la nef des bas-côtés, et suit Gsell dans son interprétation en faveur d'aménagements pour la préparation de repas, que saint Augustin avait tenté de combattre en Afrique ; les auges auraient aussi pu servir à récolter les offrandes des fidèles, avant qu'elles ne soient stockées dans les grands récipients des sacristies. Louis Carton approfondit sa pensée dans un autre article (Fig. 11.5), où il apporte une série de réalisations similaires en Afrique du Nord, comme pour la basilique de Tebessa³⁸.

En 1922, peu avant sa mort, il signale encore la découverte de deux temples à *Bulla Regia*, à proximité des grands thermes publics.

Dans les dernières années de sa vie, Louis Carton se concentre sur Carthage³⁹. Il se penche sur les aspects puniques de la ville, puis sur les quartiers romains. Plus qu'un découvreur,

34. L. Carton, « Note sur quelques collections privées de Sousse », *Bulletin de la Société Archéologique de Sousse*, 7, 1909, 119-122.

35. L. Carton, « Découvertes faites en 1914 dans les fouilles de *Bulla Regia* », *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 1915, 184-208.

36. L. Carton, « L'église du prêtre Alexander découverte à *Bulla Regia* en 1914 », *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1915, 116-130.

37. Sur le contentieux entre Carton et l'administration à propos des poteries de l'église d'Alexander, cf. R. Hanoune, « Louis Carton, d'après quelques documents d'archives », dans J.-L. Podvin (éd.), *Louis Carton...*, *op. cit.*, n. 1, 108.

38. L. Carton, « Les lignes d'auges des églises et des autres monuments de l'Afrique ancienne », *Recueil de Notices et Mémoires de la Société Archéologique de Constantine*, 49, 1915, 81-92.

39. L. Carton, « La Carthage punique d'après les récentes découvertes », *Revue Archéologique*, 1923, 329-338.

il se fait surtout le défenseur des ruines de Carthage auprès d'un large public, que ce soit par le truchement d'ouvrages de vulgarisation⁴⁰ ou de conférences⁴¹ qu'il organise aussi bien en Tunisie qu'en France (Paris, Lyon, Bordeaux, Saint-Omer, Alger) et même à l'étranger (Belgique par exemple), en s'appuyant habilement sur le Comité des dames amies de Carthage⁴². Une publication posthume rassemble même ses découvertes puniques autour de la gare de Salammbô⁴³, recouvertes par la suite par une nécropole romaine.

Ses incursions dans le domaine religieux sont diverses et concernent aussi bien la période des polythéismes, qu'ils soient puniques ou romains, que celle du monothéisme chrétien, précoce et vigoureux en Afrique.

Certaines interprétations de Carton, très largement tributaires de son époque, ont, fort logiquement, pu être remises en cause par les développements plus récents de l'archéologie. Il n'en demeure pas moins que le travail effectué fut conséquent, notamment en ce qui concerne la protection de sites et la volonté de promouvoir une activité économique, en l'occurrence touristique, autour de l'archéologie⁴⁴. Il a aussi su motiver d'autres fouilleurs⁴⁵, et les plans qu'il a dressés ou les relevés qu'il a réalisés sont parfois les seuls encore disponibles à l'heure actuelle⁴⁶.

40. L. Carton, *La beauté des ruines de Carthage*, Paris, 1923 ; *Pour visiter Carthage*, Tunis, 1924 ; *Carthage inconnue*, Tunis, 1924.

41. A. Mezzolani-Andreose, « Louis Carton, polémiste et conférencier au service de la Carthage antique », dans J.-L. Podvin (éd.), *Louis Carton...*, *op. cit.*, n. 1, 113-134.

42. H. Dridi et A. Mezzolani, « De Carthage à Neuchâtel en passant par le canton de Vaud. Quelques aspects de l'activité du Comité des Dames Amies de Carthage », dans F. Briquel Chatonnet, C. Fauveaud et I. Gajda (éds.), *Entre Carthage et l'Arabie heureuse. Mélanges offerts à François Bron*, Paris, 2013, 317-331.

43. L. Carton, *Sanctuaire punique découvert à Carthage*, Paris, 1929.

44. À ce sujet, Cl. Gutron, « Voyager dans le temps avec un archéologue à travers la Tunisie coloniale : Louis Carton (1861-1924) et sa *Tunisie en l'an 2000* », dans C. Demeulenaere-Douyère (éd.), *Explorations et voyages scientifiques de l'Antiquité à nos jours*, Paris, 2008, 553-571 ; M. Bacha, « Un archéologue amateur. Louis Carton (1861-1924) et le projet de parc archéologique de Carthage (Tunisie) », dans J.-Y. Andrieux et P. Harismendy (éds.), *Initiateurs et entrepreneurs culturels du tourisme (1850-1950)*, Rennes, 2011, 21-33.

45. Voir par exemple J.-P. Laporte, « François Icard, un disciple et émule de Louis Carton », dans J.-L. Podvin (éd.), *Louis Carton...*, *op. cit.*, n. 1, 135-170.

46. R. Hanoune, « Carton et *Thuburnica* », *op. cit.*, n. 10, 64, le précise à propos du site de *Thuburnica*, situé dans une zone militaire interdite à la frontière avec l'Algérie.

Figures



Fig. 1 : Plan d'un temple de Dougga (d'après L. Carton, « Un édifice de Dougga ... », *op. cit.*, n. 16, 54).

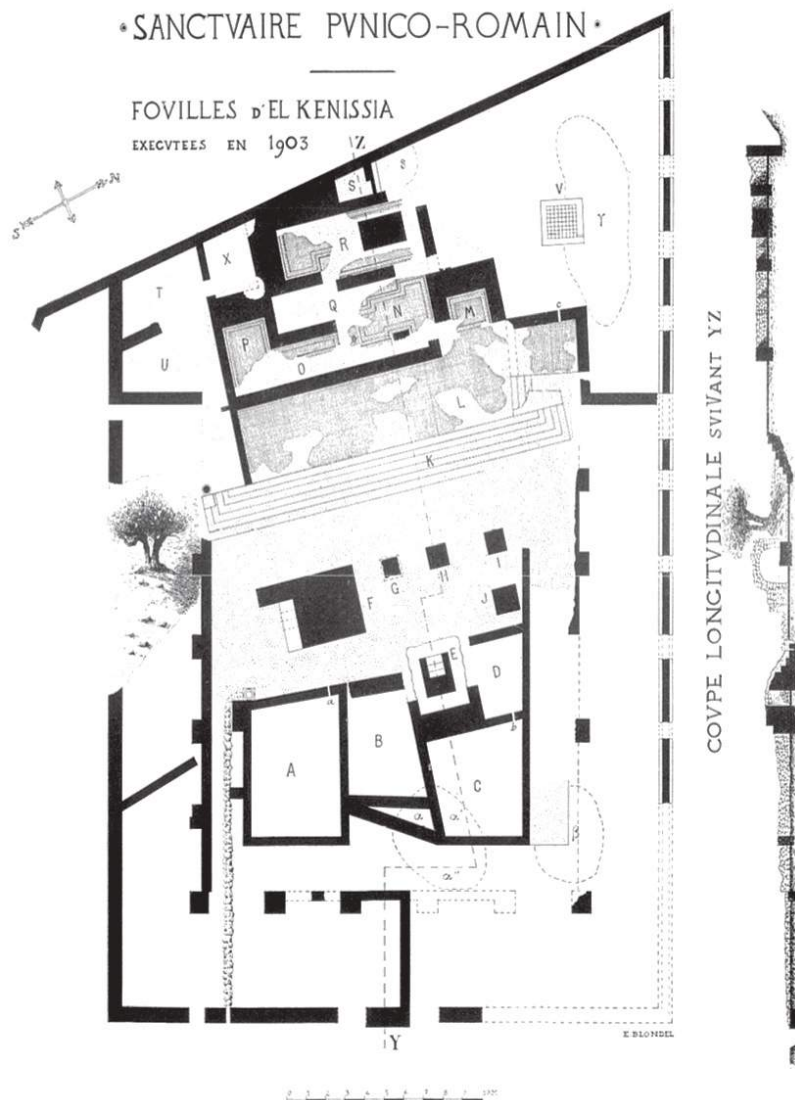


Fig. 2 : Sanctuaire punico-romain d'El-Kénissia (d'après L. Carton, « Le sanctuaire de Tanit à El-Kénissia », *op. cit.*, n. 29, pl. I).



Fig. 3 : Stèle anépigraphie (d'après L. Carton, « Note sur des édicules ... », *op. cit.*, n. 31, 345).



Fig. 4 : Stèle en marbre, El-Djem (d'après L. Carton, « Note sur quelques collections ... », *op. cit.*, n. 32).



Fig. 5 : Les lignes d'auges de l'église du prêtre Alexander à *Bulla Regia* (d'après L. Carton, « Les lignes d'auges ... », *op. cit.*, n. 36).

PAUL GAUCKLER AND RESEARCH
ON THE RELIGION OF ANCIENT TUNISIA

Paul Gauckler et les recherches sur la religion de la Tunisie antique

Hamden Ben Romdhane

Institut National du Patrimoine de Tunis

hamdenbenromdhane@topnet.tn

Fecha recepción 07/12/2020 | Fecha aceptación 26/07/2021

Abstract

A pioneer in archaeological research, P. Gauckler initiated the first major inventory and research projects which marked the transition from the quest for art objects to rigorous scientific documentation. His project on historical monuments, and in particular the volume published on “pagan” temples, evidences this awareness. His personal studies on churches, culminating in a posthumous publication, marked the climax of a brilliant career as an ar-

Résumé

Paul Gauckler est l’initiateur des premiers et grands projets d’inventaire et de recherche qui ont marqué le passage de la recherche de l’œuvre d’art à la documentation scientifique rigoureuse. Son projet sur les monuments historiques, et notamment le volume publié sur les temples « païens », témoigne de cette prise de conscience. Ses études personnelles sur les basiliques chrétiennes, couronnées par une publication posthume, constituent l’aboutissement de sa carrière

chaeologist who laid the true foundations of the Department of Antiquities and Arts in Tunisia.

Keywords

“Paganism”, Christianity, antiquities department, inventory, excavations, classification

brillante d’archéologue qui a posé les bases solides du Service des Antiquités et des Arts de Tunisie.

Mots-clés

« Paganisme », christianisme, service des antiquités, inventaire, fouilles, classement

PAUL GAUCKLER EST NÉ À COLMAR, dans le nord-est de la France, le 16 avril 1866, dans une famille de scientifiques ; son père, Philippe Gaspard Gauckler, ingénieur des Ponts et Chaussées, termina sa carrière en 1891 en tant que directeur général des Chemins de fer¹.

Le jeune Gauckler a obtenu deux baccalauréats : le premier en rhétorique et philosophie à Nancy en 1881-1882 et le deuxième, scientifique, au lycée Louis-le-Grand à Paris, en 1883. Ses premiers contacts avec l'archéologie ont eu lieu à Alger au cours d'un séjour en 1884. En 1886, il fut reçu 8^e au concours d'entrée à l'École normale supérieure (ENS), puis 3^e à l'agrégation d'histoire, en 1889².

De 1890 à 1892, il fut chargé d'une mission en Algérie par le ministère de l'Instruction publique, sur proposition de Georges Perrot, directeur de l'ENS. Il passa ces deux années près de son frère Philippe Gauckler, ingénieur qui supervisa les travaux d'extension du port d'Alger. Durant cette mission, il étudia, sous la direction de René Marie du Coudray de La Blanchère, les collections des musées de Cherchell et de Constantine et entreprit les fouilles de la nécropole de Gouraya.

En 1892, il s'installa à Tunis et résida dans un appartement, dans une rue des Tanneries. Il fut nommé inspecteur en chef du Service des Antiquités et des Arts de la Régence de Tunis³, puis à la mort de de La Blanchère, en 1896, le premier poste de directeur du Service lui fut confié. Sa direction se poursuivit jusqu'à la fin de 1905, lorsqu'il se déplaça à Rome pour entreprendre des fouilles avec grand succès, et où il mit au jour le fameux sanctuaire syrien du Janicule⁴.

1. Il fut aussi colonel de l'État-major de l'armée des Vosges pendant la guerre de 1870-1871. Après le conflit avec la Prusse, la famille fut Colmar en 1872 pour s'installer à Épinal, puis à Paris en 1882.

2. Ch. Landes, « À propos d'un rapport confidentiel sur le musée de Carthage rédigé en juillet 1903 par Paul Gauckler, directeur des Antiquités et Arts de la Régence de Tunis, conservé aux archives du musée d'Archéologie nationale », *Antiquités Nationales*, 40, 2009, 217-226 (234).

3. Un décret du 8 mars 1885, a institué un « Service des Antiquités, Beaux-Arts et Monuments historiques » en Tunisie, publié dans le Journal officiel tunisien (JOT), du 12 mars 1885, p. 527.

4. Comme ses basiliques chrétiennes de Tunisie, les fouilles du sanctuaire de Janicule à Rome n'ont pas été publiées du vivant de l'auteur. Ses amis et collaborateurs ont réuni ses textes, avec quelques données nouvelles, dans un ouvrage de 367 pages (avec 68 planches), publié à Paris en 1912. Sur ce travail, voir le compte rendu de D. Servière dans *Revue des Études byzantines*, 1913, 102, 478. Les archives Poinssot ont apporté un éclairage nouveau pour la connaissance du cadre dans lequel les fouilles du Janicule se sont déroulées. Cf. S. Zanella, « Les années romaines de Paul Gauckler. II », dans M. Dondin-Payre (éd.), *Autour du fonds*

On considère que lors de son passage à Tunis, de 1892 à 1905, Gauckler fut le véritable créateur du musée du Bardo et que le Service lui doit presque tout⁵. Cette position prise par Salomon Reinach, l'ancien secrétaire de la commission archéologique de Tunisie, a été confirmée par plusieurs historiens qui se sont intéressés ces dernières années à l'œuvre de Gauckler.

Les études historiographiques sur sa personne et son œuvre ont été lancées essentiellement suite à la découverte de ses documents personnels dans les archives départementales de l'Ariège, où les Gauckler possédaient une maison de famille⁶. À ces documents s'ajoutent ceux conservés dans la Archives nationales de France, celles du fonds Poinssot⁷ et celle du musée d'Archéologie nationale⁸. Enfin, des lettres et des dossiers scientifiques conservés dans les archives de l'Institut national du Patrimoine de Tunis ont été exploités par Dominique Raynal lors de la préparation de sa thèse sur l'église d'*Uppenna*⁹.

1. Le cadre des activités de P. Gauckler

Profitant d'un poste clé dans la gestion des sites et des monuments antiques de Tunisie, à la tête du service des Antiquités et des Arts, et quelques années auparavant comme inspecteur en chef sous la direction de de La Blanchère, Gauckler a su, malgré ses problèmes de santé, parcourir les sites, assurer leur protection et veiller au déroulement des chantiers de fouille. Après son départ vers Rome, son érudition fut contestée par ses adversaires qui réclamaient un nouveau directeur du Service qui n'incarne pas les idées de Gauckler. C'est ainsi que parmi les innombrables actes de contestation déclenchés notamment lors des dernières années de sa mission en Tunisie, figure un article dans *Le libéral*, en date du 19 août 1905, dans lequel on

Poinssot : Lumières sur l'archéologie tunisienne (1870-1980). Paris, 2017 (disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/inha/7181>, DOI : <https://doi.org/10.4000/books.inha.7181>).

5. S. Reinach, « Paul Gauckler », *Revue Archéologique*, 18 (juillet-décembre), 1911, 458-460 (458).

6. Ces archives ont été essentiellement exploités par J. Alexandropoulos, « Paul Gauckler (1866-1911) : une évocation de son passage à Tunis d'après les fonds des archives départementales de l'Ariège », *Pallas*, 56, 2001, 119-137 ; et J. Alexandropoulos, « De Paul Gauckler à Pierre Cintas : l'archéologie française en Tunisie et l'avènement de l'archéologie tunisienne », dans P. Cabanel (éd.), *Une France en Méditerranée. Écoles, langue et culture françaises, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, 2006, 405-427.

7. Voir S. Saint-Amans, « Stratigraphie d'un fonds : histoire des archives Poinssot. III », dans M. Dondin-Payre (éd.), *Autour du fonds Poinssot...*, *op. cit.*, n. 4. Sur Julien Poinssot et ses descendants voir M. Fernandez Portaencasa dans ce même volume, 177-217.

8. Ch. Landes, « À propos d'un rapport... », *op. cit.*, n. 2.

9. D. Raynal, *Archéologie et histoire de l'Église d'Afrique. Uppenna I : Les fouilles 1904-1907*, Toulouse, 2005 (disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/pumi/19886>, DOI : <https://doi.org/10.4000/books.pumi.19886>).

lit : « Il est tout à fait inutile de remplacer par quelque authentique savant, dont le rôle se bornera à publier d'innombrables petites brochures où s'étalera son érudition d'épigraphiste »¹⁰.

Ses recherches ont touché plus de vingt sites¹¹, allant des nécropoles puniques à Carthage¹² aux maisons romaines d'*Uthina*¹³, aux forums de *Thugga*¹⁴ et de *Gigthis*¹⁵, pour finir avec la basilique chrétienne d'*Uppenna* et sa fameuse collection de mosaïques¹⁶.

Parmi ses objectifs principaux, il y avait l'affirmation de l'autorité du service des Antiquités dans un paysage où les acteurs archéologiques étaient nombreux : militaires, religieux, sociétés savantes...¹⁷. Parmi les conflits qui ont marqué la carrière de Gauckler et qui ont eu des retombées sur le déroulement de ses chantiers et la nature de ses publications figurent ceux qui l'ont opposé à de La Blanchère et au Père Delattre, puis à Louis Carton, médecin militaire et fondateur de la société archéologique de Sousse. Ses querelles avec ce dernier furent patentées lors des fouilles d'*Uppenna* où Carton voulut faire prévaloir les intérêts d'une association locale sur les prérogatives d'un service public¹⁸.

L'ensemble de ces batailles ainsi que son état de santé de plus en plus dégradé ont fait de lui une personnalité extrêmement méfiante qui se croyait des ennemis partout¹⁹.

En dépit de la multiplication et de la diversité des chantiers de fouilles et malgré le nombre réduit des collaborateurs, résultat de ce contexte de querelles avec des acteurs majeurs sur la scène archéologique de Tunisie, Gauckler a pu marquer son passage par deux publications fondamentales de référence sur les religions païenne et chrétienne. La première est cosignée avec René Cagnat sur les temples païens²⁰. Il s'agit du premier volume de la section Antiquité dans une série qui fut créée en 1898 et réservée à la publication des monuments

10. D'après Cl. Gutron, *L'archéologie en Tunisie (XIXe-XXe siècles). Jeux généalogiques sur l'Antiquité*, Paris, 2010, 110.

11. S. Reinach, « Paul Gauckler », *op. cit.*, n. 5.

12. P. Gauckler, *Nécropoles puniques de Carthage : 1^e partie : carnets de fouilles ; 2^e partie : études diverses*, Paris, 1915.

13. P. Gauckler, « Le domaine des *Laberii* », *Monuments et Mémoires de la Fondation Eugène Piot*, 1896, 3,2, 177-230.

14. Les fouilles dirigées par Gauckler ont connu de l'importance à partir de l'année 1901 avec l'expropriation du secteur situé entre Dar el-Acheb et le capitole, avec le renforcement du budget alloué et la désignation d'Alfred Merlin, membre de l'École de Rome, pour la direction des chantiers de fouille. Sur le compte rendu de ces fouilles, voir P. Gauckler, « Les fouilles de Tunisie », *Revue Archéologique*, 41 (juillet-décembre), 1902, 399-401.

15. P. Gauckler, « Les fouilles de Tunisie », *op. cit.*, n. 14, 401-403.

16. P. Gauckler, *Basiliques chrétiennes de Tunisie : 1892-1904*, Paris, 1913, 23-24.

17. J. Alexandropoulos, « Paul Gauckler... », *op. cit.*, n. 6, 120.

18. Les retombées de ce conflit sur les fouilles d'*Uppenna* sont bien analysées dans D. Raynal, *Archéologie et histoire de l'Église d'Afrique...*, *op. cit.*, n. 9. Sur Louis Carton, voir J.-L. Podvin dans ce même volume, 231-246.

19. S. Reinach, « Paul Gauckler », *op. cit.*, n. 5, 459.

20. R. Cagnat et P. Gauckler, *Les monuments historiques de la Tunisie. Première partie : Les monuments antiques. Les temples païens*, Paris, 1898. Dans les années 1890, Cagnat (1852-1937) fut chargé par le gouvernement français de la surveillance des musées d'Afrique du Nord et de la recherche épigraphique locale.

historiques de Tunisie. La deuxième, un travail personnel mais édité après sa mort, est consacrée aux basiliques chrétiennes de la Tunisie²¹.

Dans l'avant-propos des *Temples païens*, Cagnat, en sa qualité de membre de l'Institut et professeur au Collège de France, et Gauckler mettent en exergue le travail colossal et fondamental fait par leurs prédécesseurs et par les collaborateurs chargés de la documentation photographique et architecturale tels que Eugène Sadoux, secrétaire du Service, Bertrand Pradère²², conservateur du musée du Bardo, et Henri Parmentier, élève de l'École des Beaux-Arts²³ (Fig. 1).

Les recherches conduites par Cagnat et Henri Saladin durant les années 1882 et 1883, puis les innombrables missions de terrain effectuées par les membres du Service, ont permis de constituer une grande collection de photos et d'illustrations sur l'archéologie tunisienne qui dépasse les 40 000 documents.

La préparation de ce volume a commencé en 1891, à l'initiative de Gauckler, pour répondre aux objectifs de la Commission de l'Afrique du Nord au sein du Comité des Travaux historiques et scientifiques à Paris²⁴. Les travaux rassemblés sont le fruit, d'un côté, des missions d'exploration et de documentations des vestiges visibles et, de l'autre côté, de fouilles dispendieuses.

Plusieurs sont ceux qui ont contribué à l'élaboration de cet ouvrage dont notamment Sadoux (1841-1906), un peintre, lithographe et graveur, qui a passé l'essentiel de sa carrière en Tunisie. Inspecteur, puis directeur adjoint du service des Antiquités et des Arts de Tunis, il a dirigé l'atelier de mosaïques du Bardo et la majorité des chantiers de fouilles sous la direction de Gauckler. Son œuvre architecturale n'est dépassée que par celle de Saladin qui a accompagné Cagnat dans une mission archéologique en Tunisie en 1882 et 1883²⁵. Plusieurs dessins de Saladin ont été reproduits dans l'ouvrage sur les temples païens. Sadoux fut aussi le premier collaborateur de Gauckler malgré la méfiance que ce dernier lui porta durant les premières années de sa direction du Service²⁶.

Sur Cagnat et ses travaux, voir R. Dussaud, « Notice sur la vie et les travaux de M. René Cagnat », *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1937, 81.5, 374-389.

21. P. Gauckler, *Basiliques chrétiennes...*, *op. cit.*, n. 16.

22. Pradère a assuré la gestion du musée Alaoui depuis son inauguration en 1888 jusqu'à son départ à la retraite en 1928. Il a participé, sous la direction de de La Blanchère, aux travaux de fouille dont celle du temple de *Caelestis* à Dougga qui fut le premier sanctuaire de la ville à être fouillé et mis au jour (*Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1895, 39.1, 6).

23. Parmentier est entré à l'École des Beaux-Arts à Paris, section architecture, en 1891. Attaché au Service d'Architecture de Tunis, il intègre le Service des Antiquités où il effectua le relevé et la restitution du temple de Saturne-Baal à Dougga ; un travail qui a mérité la mention honorable au Salon des Artistes français, en 1896.

24. Sur ce comité, voir R. Hanoune, « Les instructions du CTHS pour la recherche des antiquités dans le nord de l'Afrique (1890) et l'histoire de l'archéologie du Maghreb », dans *Écriture et transmission des savoirs de l'Antiquité à nos jours*, Paris, 2020 (édition électronique : <https://books.openedition.org/cths/8271?lang=fr#bodyftn1>).

25. Sur cette mission, voir F. Baratte (éd.), *Le voyage en Tunisie de Cagnat et Saladin*, Paris, 2005.

26. J. Alexandropoulos, « Paul Gauckler... », *op. cit.*, n. 6, 127. Gauckler reconnaît plus tard l'attachement affectueux de Sadoux envers lui.

L'action de Gauckler fut déterminante au niveau de la méthode d'investigation. Ses descriptions des temples dans les notices des monuments païens constituent encore la matière principale dans toute étude de synthèse ou régionale sur l'archéologie religieuse païenne de la Tunisie. Il a exigé une rigueur dans l'enquête, rigueur qui marque tout le processus de l'investigation, du choix du sujet à la publication²⁷. En ce qui concerne cet ouvrage monumental, nous devons noter surtout qu'il est le premier projet d'inventaire qu'a connu le patrimoine Tunisien : le patrimoine dans sa globalité, puisque l'entreprise lancée avait pour objectif de dresser un tableau exhaustif des monuments historiques de la Tunisie.

Deux documents conservés dans les archives de l'INP montrent que Gauckler était à la fois ambitieux et visionnaire. Sa désignation par le gouvernement tunisien à la tête de ce grand programme par une lettre qui lui a été adressée par le Secrétaire général du Gouvernement tunisien le 18 juillet 1895 (Fig. 2), stipule que Gauckler dirige une série de publications sur les monuments historiques de la Tunisie.

Si nous nous limitons au catalogue des temples païens, le projet de la section des Monuments Antiques, a bénéficié à lui seul d'une somme de 28 100 francs. Toutes les périodes étaient concernées dans le projet de traité qui liait Gauckler, inspecteur en chef des Antiquités et des Arts, agissant au nom du gouvernement tunisien, et Ernest Leroux, éditeur à Paris. Dans ce projet, on précise que la section antique comprend « tous les monuments préhistoriques, berbères, puniques, romains et byzantins (Fig. 3).

Son apport fut aussi décisif dans la protection des monuments. Nous pouvons retenir à titre d'exemple son combat pour classer les ruines de Carthage, dont l'église de Damous el Karita selon le décret beylical du 8 mai 1895²⁸. Sa détermination pour la protection des monuments est intimement liée aux explorations archéologiques. Elle montre clairement que sous sa direction, la pratique des fouilles a catégoriquement coupé avec l'objectif ultime chez la majorité de ses prédécesseurs, à savoir la recherche des œuvres d'art. C'est ainsi, par exemple, que les fouilles d'*Uppenna* ont été suivies immédiatement d'un décret de classement²⁹.

Toutes les activités que Gauckler a pu entreprendre à travers tout le territoire de la Régence de Tunis, avec ses collaborateurs notamment locaux³⁰, ne devraient pas cacher la situation pécuniaire souvent en difficulté du service beylical. La majorité des grands projets bénéficiaient toutefois des subventions des institutions scientifiques Françaises ou du ministère de l'Instruction publique. Par conséquent, le Service a continué à gérer un budget de moins en moins consistant.

27. Cette rigueur est visible dans son refus, durant un long moment, d'entreprendre une étude exigée par le résident général en vue de préparer une enquête, au service de la politique coloniale, sur les installations hydrauliques romaines de la Tunisie. Cf. N. Lamare, *Les fontaines monumentales en Afrique romaine*, Rome, 2019, 22.

28. D. Reynal, « Autres enjeux et contraintes de l'archéologie en Tunisie aux débuts du protectorat », dans *La Tunisie mosaïque*, Toulouse, 2000 (disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/pumi/5114>, DOI : <https://doi.org/10.4000/books.pumi.5114>).

29. D. Reynal, « Autres enjeux et contraintes... », *op. cit.*, n. 28.

30. Ces collaborateurs locaux étaient par exemple, lors de fouilles du forum de *Gigthis*, le service des Affaire Indigènes et la main d'œuvre militaire. Cf. P. Gauckler, « Les fouilles de Tunisie », *op. cit.*, n. 15, 401.

2. La religion païenne : monuments et statuaires

Paru en 1898, en codirection avec R. Cagnat, *Les monuments antiques, première partie des Monuments historiques de Tunisie*, constitue l'aboutissement de sept ans de travail sur un projet du Service dédié à la documentation des monuments de la Régence. Le rôle de Gauckler, qui avait pris le parti de rendre publique les archives photographiques et architecturales (dessins) du Service des Antiquités, et « d'augmenter le patrimoine commun de la science », est, dans cette entreprise, fondamental, puisqu'il a initié une série qui met à la disposition des scientifiques un instrument de recherche de premier ordre. La majorité de ces monuments n'ont jamais été repris dans les études ultérieures et le seul document de référence demeure ce catalogue illustré. À ce travail de recensement et de catalogage s'ajoute une série d'études sur divers monuments découverts fortuitement ou dans le cadre de fouilles programmées.

Le sanctuaire de Jebel Jeloud est l'une des principales découvertes du temps de Gauckler. Malgré les rares données sur le contexte archéologique, on sait, à travers un nombre considérable des stèles votives et funéraires, qu'il était l'un des sanctuaires importants dédiés à Saturne sur le territoire de l'ancienne Carthage punique³¹.

Dans son article où il présente les deux cents stèles mises au jour, Gauckler relate les conditions de la découverte en lien avec l'extension des quais du port de Tunis. Il fait ainsi une brillante lecture de la topographie antique de ce secteur. Cette découverte – une parmi d'autres – est le résultat d'une approche préventive du patrimoine. Il s'agit d'une coordination efficace entre les différentes directions et du rôle joué par le Service des Antiquités pour assurer la bonne gestion des découvertes fortuites.

D'autres recherches programmées, notamment à Carthage, donnèrent lieu à des documents d'une valeur inestimable. Ainsi, en 1899, Gauckler adressa une riche note au ministère de l'Instruction publique dans laquelle il annonça les résultats de ses investigations entreprises à quelques 250 m au nord/nord-ouest des thermes d'Antonin. Parmi les documents découverts dans une cachette murée sous un sol mosaïqué datant du IV^e siècle ap. J.-C., figurent la tête d'un taureau avec un texte votif entre les cornes, et la plaque portant la dédicace à *Iupiter Hammon Barbarus Silvanus*³².

Non loin de Carthage, à la base sud-est du Cap Bon, le sanctuaire de Tubernuc fut aussi l'une des découvertes fortuites documentées et présentées par Gauckler³³.

Certaines études sont des reprises des recherches antérieures mais la rigueur de Gauckler a pu y déceler des conclusions divergentes avec celles de leurs auteurs. Ainsi, sa révision de la collection des stèles et de la céramique recueillies à Hipponne (antique *Hippo Regius*) lors des travaux de défrichage et de défonçage en vue de cultiver de la vigne, lui

31. P. Gauckler, « Le temple de Saturne et la nécropole romaine du Djebel Djelloud près de Tunis », *Nouvelles Archives des Missions*, 15, 1907, 477-535.

32. P. Gauckler, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 1899, CLXII.

33. P. Gauckler, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 1894, 295-303.

a permis d'identifier un lieu de culte punico-romain³⁴. Dans cette étude, et malgré le peu de données typo-chronologiques sur la céramique punique à la fin du XIX^e siècle, Gauckler a su tirer pleinement profit des travaux qu'il menait en parallèle sur les nécropoles puniques de Carthage³⁵. Sa connaissance de cette céramique carthaginoise préromaine, provenant en grande partie des tombes, lui donne l'opportunité de mener des approches comparatives qui deviennent par la suite la base de la recherche archéologique rigoureuse. Pour dater ce sanctuaire, il écrit « En même temps que ces stèles... ont été recueillis un grand nombre de vases présentant une forme caractéristique, qui n'a rien de romain, et qui rappelle au contraire les poteries proto-puniques des nécropoles primitives de Carthage »³⁶.

En plus des recherches sur les temples dans le cadre des monographies ou des catalogues, c'est essentiellement à travers ses fouilles du théâtre et de l'odéon de Carthage que P. Gauckler a eu l'occasion de découvrir la collection la plus impressionnante de statues religieuses de Carthage (Fig. 4). Cette collection, récemment étudiée par Elyes Ghardadou³⁷ dans le cadre de sa thèse de doctorat, sous la direction de Pierre Gros, a permis avec plusieurs autres objets, de mieux cerner les spécificités de l'art romano-africain et d'apprécier l'art africain en représentations statuaire.

Enfin, certains sites ont constitué de véritables laboratoires d'archéologie religieuse, surtout quand il s'agissait des fouilles des places publiques et des monuments qui les entourent.

Désormais, il y avait deux catégories de fouilles, catégories établies par Gauckler lui-même : les grandes fouilles permanentes, dirigées et suivies par le personnel du Service, et les fouilles secondaires, dirigées par le même Service, mais suivies sur le terrain par des bénévoles du monde militaire, public ou autres³⁸.

Les premières fouilles de Dougga et de *Gigthis* remontent à la fin du XIX^e siècle et ont connu leur essor sous la direction de Gauckler. Des rapports préliminaires sur les diverses fouilles (par exemple dans la *Revue Archéologique* de 1902), ainsi que des études détaillées, montrent la grande maîtrise des méthodes de l'archéologie par Gauckler et ses collaborateurs. Son souci de tout documenter est perceptible entre autres dans le rapport des fouilles de *Gigthis* présenté dans les archives des missions en 1907.

Dans cette étude vouée à être un rapport sur les inscriptions découvertes entre 1900 et 1905, il donne tous les détails fournis par les fouilles et les plus infimes fragments épigraphiques sont publiés. Les fouilles de *Gigthis* constituent, avec celles de Dougga et de Carthage,

34. P. Gauckler, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 1905, CLXXIX-CLXXXI.

35. P. Gauckler, *Nécropoles puniques...*, *op. cit.*, n. 12.

36. P. Gauckler, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 1905, CLXXXI.

37. E. Ghardadou, *Le décor iconographique des édifices de spectacle dans la Carthage romaine : sculptures et reliefs dans le Théâtre et l'Odéon*, Aix-Marseille, 2009 (thèse inédite).

38. D. Raynal, *Archéologie et histoire de l'Église d'Afrique...*, *op. cit.*, n. 9, 39 : « les chantiers les plus importants sont dirigés par les fonctionnaires du Service des Antiquités et Arts en personne ; les autres par des collaborateurs bénévoles, fonctionnaires d'autres administrations ou officiers, sous le contrôle direct et constant du Directeur des Antiquités ».

la catégorie des fouilles permanentes dirigées et exécutées par le Service des Antiquités. C'est dans ce sens que Gauckler écrit en introduisant ces fouilles : « Ces recherches archéologiques que, de 1901 à 1905, j'ai constamment dirigées moi-même... »³⁹. La documentation architecturale soigneusement faite par Sadoux donne une valeur de premier ordre à ces recherches. Le relevé et les coupes du temple de Mercure montrent combien cette approche est d'une rigueur incontestable. Plusieurs de ces recherches ont été reprises dans leur intégralité dans des études très récentes⁴⁰. Bien que la lecture de Gauckler n'ait pas atteint l'analyse des programmes urbanistiques, la précision de la documentation au niveau des illustrations et des descriptions ont permis à Léopold-Albert Constans et à Naïdé Ferchiou de présenter quelques hypothèses dans ce sens.

3. Basiliques chrétiennes de Tunisie : un thème de préférence

La publication posthume des basiliques chrétiennes de Tunisie⁴¹ bien que partielle, étant donné que seules les illustrations ont été éditées avec des notices pour quatre ensembles, montre combien ce projet a été retardé. Une lettre de Paul Monceaux adressée à Gauckler parle de ce retard regretté par le spécialiste de l'archéologie chrétienne : « Je crains seulement que les mosaïques ne vous aient fait perdre de vue le volume promis sur les basiliques de Tunisie »⁴². Malgré l'absence du texte, à l'exception des notices réservées aux basiliques de Carthage, de Siagu, de l'Oued Remal et de Chegarnia, les illustrations, en majorité élaborées par Sadoux, donnent une idée parfaite sur l'état d'une cinquantaine de monuments et d'édifices chrétiens.

La préface signée par les éditeurs de l'ouvrage posthume illustre l'importance de ce travail longuement attendu par les spécialistes de l'archéologie nord-africaine : « Tous ces documents devaient figurer dans le grand ouvrage qu'il se proposait d'écrire sur les basiliques chrétiennes de Tunisie... Nous nous hâtons de publier ces documents, pour les mettre le plus tôt possible à la disposition du monde savant »⁴³.

En comparant cette moisson avec le nombre des édifices recensés dans la nouvelle publication dirigée par François Baratte et Fathi Béjaoui⁴⁴, on se rend compte du progrès exceptionnel qu'a connu la recherche en archéologie chrétienne durant un siècle (début du XX^e – début du XXI^e siècle), mais aussi de la régression sensible au niveau de l'illustration

39. P. Gauckler, *Nouvelles Archives des Missions*, 1907, p. 283.

40. N. Ferchiou, « Gigthis à une époque mal connue, la phase julio-claudienne », dans *Actes du premier colloque international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord*, Perpignan 1981, 65-74.

41. P. Gauckler, *Basiliques chrétiennes...*, *op. cit.*, n. 16.

42. Fonds Poinssot, 106, 088, 01, 06, 02. Cité par A. Caillaud, « Basiliques chrétiennes de Tunisie. Un manuscrit inédit de Gauckler dans le fonds Poinssot », dans Fonds Poinssot. *Histoire de l'archéologie française en Afrique du Nord* (en ligne : <https://poinssot.hypotheses.org/638>).

43. P. Gauckler, *Basiliques chrétiennes...*, *op. cit.*, n. 16, 5, n. 7.

44. Fr. Baratte, F. Bejaoui, N. Duval, S. Berraho, I. Gui et H. Jacquest, *Basiliques chrétiennes d'Afrique du Nord. II. Inventaire des monuments de la Tunisie*, Bordeaux, 2014.

architecturale (Fig. 5). Dans la nouvelle publication parue en 2014, les éditeurs ont recensé cent soixante-cinq sites avec une moyenne d'une église par site à l'exception de quelques villes comme Carthage, Sbeitla, Haidra et *Thelepte*.

Dans cette œuvre consacrée à l'architecture religieuse chrétienne, Gauckler s'était beaucoup inspirée de son maître Paul Monceaux dont il fut élève à l'École supérieure des lettres d'Alger. Dans son travail de longue haleine qu'il a conçu et perfectionné, il ne s'est pas contenté de rassembler la littérature archéologique et de la confronter aux données des textes, mais il l'a argumenté avec des données nouvelles à travers une série de fouilles dans des contextes chrétiens et byzantins. Après sa démission forcée du Service des Antiquités en 1905, Gauckler continua à recevoir les documents nécessaires pour poursuivre son œuvre depuis Rome, et ce, grâce à son collaborateur « dévoué »⁴⁵ Louis Drappier, secrétaire du Service.

Cette situation de subordination qui liait Drappier à Gauckler a très vite laissé la place à une nouvelle situation exigée par la nomination d'Alfred Merlin à la tête du Service tunisien (1906-1920), après son passage par l'École française de Rome et sa direction des chantiers de fouilles dans certains sites tunisiens sous la direction de Gauckler. Le 6 décembre 1905, après la démission de Gauckler, Drappier lui écrit : « Quant au dossier des baptistères, je vais le rechercher, mais je vous serais bien reconnaissant d'en parler auparavant avec M. Merlin afin d'éviter tout malentendu »⁴⁶.

Cette correspondance prouve que les obstacles furent nombreux et ne se limitaient pas seulement au projet en cours du corpus des mosaïques. Il est aussi à remarquer qu'en dehors des vestiges de Carthage, les autres sites ayant bénéficié de données textuelles en plus des illustrations sont les résultats des travaux de Gauckler. Tous les dessins, plans, coupes et essais de restitution sont dus à Bertrand Pradère, pour le site de l'Oued Remal, au capitaine Benet pour Tabarka et tout le reste est l'œuvre de Sadoux, sous la direction de Gauckler⁴⁷.

Cet ouvrage n'a pas été publié dans sa totalité puisque les documents qui ont pu être rassemblés par Anna Gauckler, après la mort de son frère, et en coordination avec Monceaux, sont seulement ceux conservés à Rome. Dans ses dossiers du Service des Antiquités, il avait réuni les éléments d'une publication complète. Il n'a pas eu le temps de mener l'œuvre à bonne fin. Du livre qu'il comptait donner, il n'a guère laissé que les matériaux. De ces matériaux très précieux une partie est conservée à Tunis, dans les dossiers qui seront bientôt complétés, du Service des Antiquités. « L'autre partie était restée entre les mains de Gauckler. C'est celle que l'on publie aujourd'hui »⁴⁸.

Les lettres échangées par Drappier et Gauckler montrent que l'œuvre fut en partie achevée lors du séjour roumain de Gauckler. C'est ainsi que certains dossiers ont été envoyés par Drappier à partir de 1905 ; tels sont les cas des dossiers d'*Uppenna* et de Tabarka. Une lettre

45. Selon l'expression d'A. Caillaud, « *Basiliques chrétiennes...* », *op. cit.*, n. 40.

46. Paris, bibliothèque de l'INHA – collections Jacques-Doucet, fonds Poinssot, 106, 192, 01. Cf. S. Saint-Amans, « Stratigraphie d'un fonds... », *op. cit.*, n. 7.

47. P. Gauckler, *Basiliques chrétiennes...*, *op. cit.*, n. 16.

48. P. Gauckler, *Basiliques chrétiennes...*, *op. cit.*, n. 16, 7, n. 7.

de Drappier datée du 9 juin 1905 illustre parfaitement la situation : « Le dossier d'Uppenna est indispensable à M. Sadoux pour le plan à 4 ou 5 cm [?] par mètre qu'il se propose de faire. Je ne vous expédie donc aujourd'hui que le dossier de Tabarka. Pour Uppenna, si vous pouviez attendre 3 semaines ce serait parfait, sinon je recopierai le plan Robin et les lectures d'inscriptions et vous expédierai le dossier dès la semaine prochaine »⁴⁹.

À l'origine de ce travail, un manuscrit qui fut à l'origine titré *Baptistères byzantins de Tunisie* et l'ensemble du texte, en partie présenté à l'Académie en 1901, fut légèrement modifié pour servir de texte à la publication de 1913. Dans la présentation de 1901 à l'Académie, Gauckler s'était contenté de présenter la documentation planimétrique et photographique de onze baptistères et de dégager certaines originalités de l'ensemble des cas étudiés. Dans le livre de 1913, cinquante monuments ont été présentés à travers une documentation architecturale bien soignée.

En dehors de cet ouvrage d'inventaire, ses études concernant les édifices religieux chrétiens sont des références incontournables pour les spécialistes de l'archéologie tardive. Nous citons à titre d'exemple son étude parue dans la collection *Monuments et Mémoires de la Fondation Eugène Piot*⁵⁰ sur la chapelle des martyrs à *Tabarca* qui fut l'une des brillantes recherches dans laquelle Gauckler a su combiner le sens méticuleux de l'archéologue à la connaissance historique des textes et des recherches antérieures. C'est un exemple d'érudition et de rigueur scientifique qui a marqué la carrière scientifique brillante de ce pionnier de l'archéologie française en Tunisie⁵¹.

4. En guise de conclusion. Antiquité mais aussi art et architecture religieuse islamique

L'œuvre de Gauckler ne s'est pas limitée à la religion païenne et chrétienne mais elle a touché aussi l'art arabo-islamique. Pendant sa direction du Service, un fascicule de Bernard Roy et Saladin sur la mosquée de Sidi Okba à Kairouan en 1899 a vu le jour dans la série *Monuments historiques de Tunisie* qu'il dirigeait. Rappelons que le programme de publication des monuments historiques de Tunisie a réservé une place de premier ordre aux monuments arabes. À l'échelle administrative et juridique, l'action de Gauckler fut même embryonnaire dans l'intégration de ce patrimoine islamique⁵².

49. Fonds Poinssot, 106, 192, 01.

50. P. Gauckler, « Mosaiques tombales d'une chapelle de martyrs à Thabraca », *Monuments et Mémoires de la Fondation Eugène Piot*, 13.2, 1906, 175-228.

51. J. Alexandropoulos, « De Paul Gauckler à Pierre Cintas... », *op. cit.*, n. 6.

52. M. Bacha, « La législation patrimoniale tunisienne au début du protectorat : Le décret du 7 mars 1886 : entre innovation et obsolescence », dans *Les territoires productifs en question(s) : Transformations occidentales et situations maghrébines*, Tunis, 2006 (disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/irmc/691>, DOI : <https://doi.org/10.4000/books.irmc.691>).

Figures

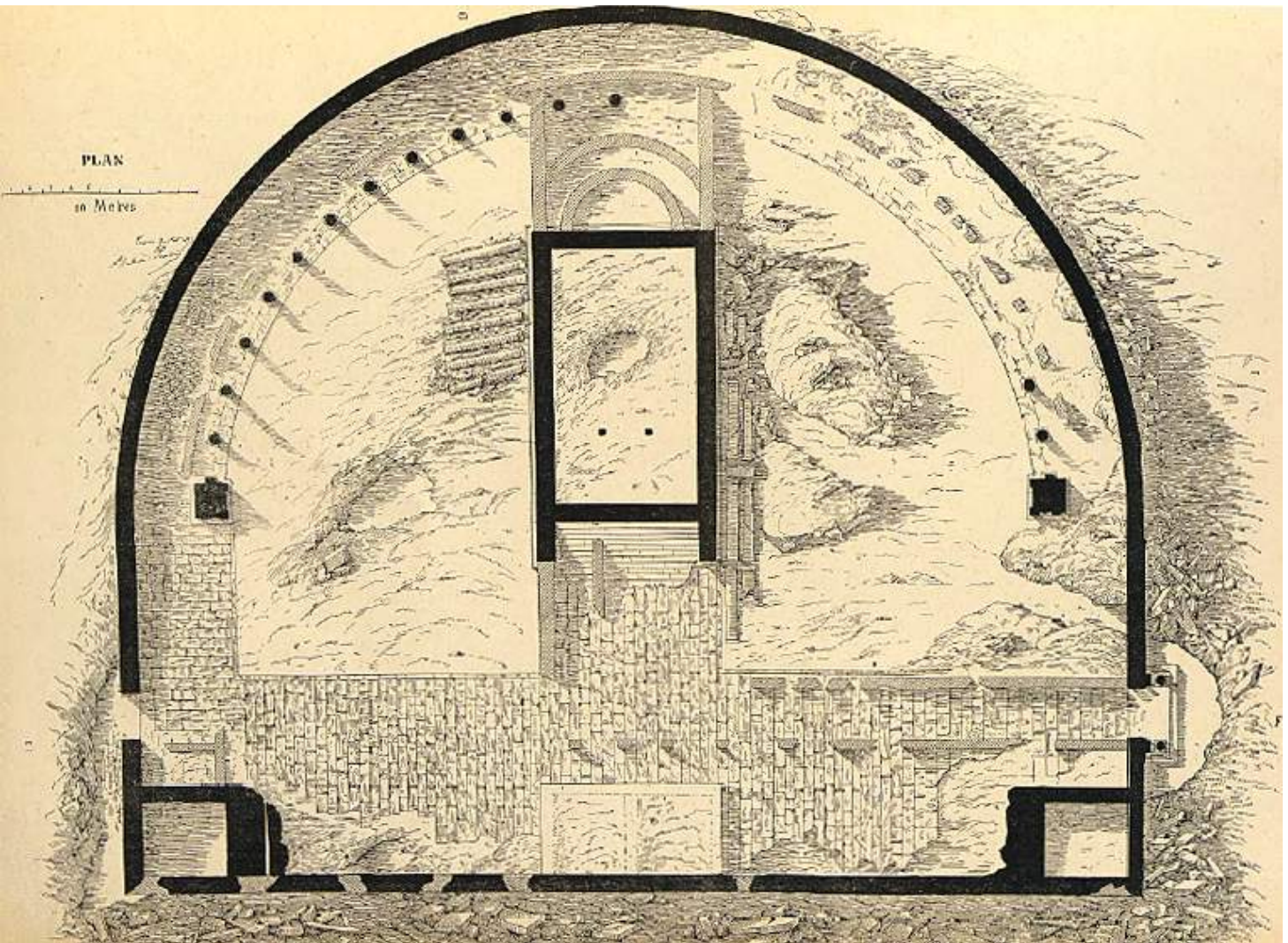


Fig. 1 : Relevé du temple de Caelestis à Dougga (d'après R. Cagnat et P. Gauckler, *Les monuments historiques de la Tunisie....., op. cit., n. 20, pl. XII*).

Gouvernement Tunisien
Secrétariat Général

Tunis le 18 Juillet 1895

Monsieur l'Inspecteur,

Ainsi que Monsieur Roy vous en avait fait part de vive voix, j'ai l'honneur de vous faire connaître que le Gouvernement Tunisien a décidé la publication, sous votre direction, d'un ouvrage concernant les monuments de la Régence et vous en charge de traiter à cet effet avec un éditeur aux conditions suivantes:

L'ouvrage —

Monsieur Gauckler.

Fig. 2 : Lettre de désignation de Gauckler pour direction de publication (Archives INP, B/34).

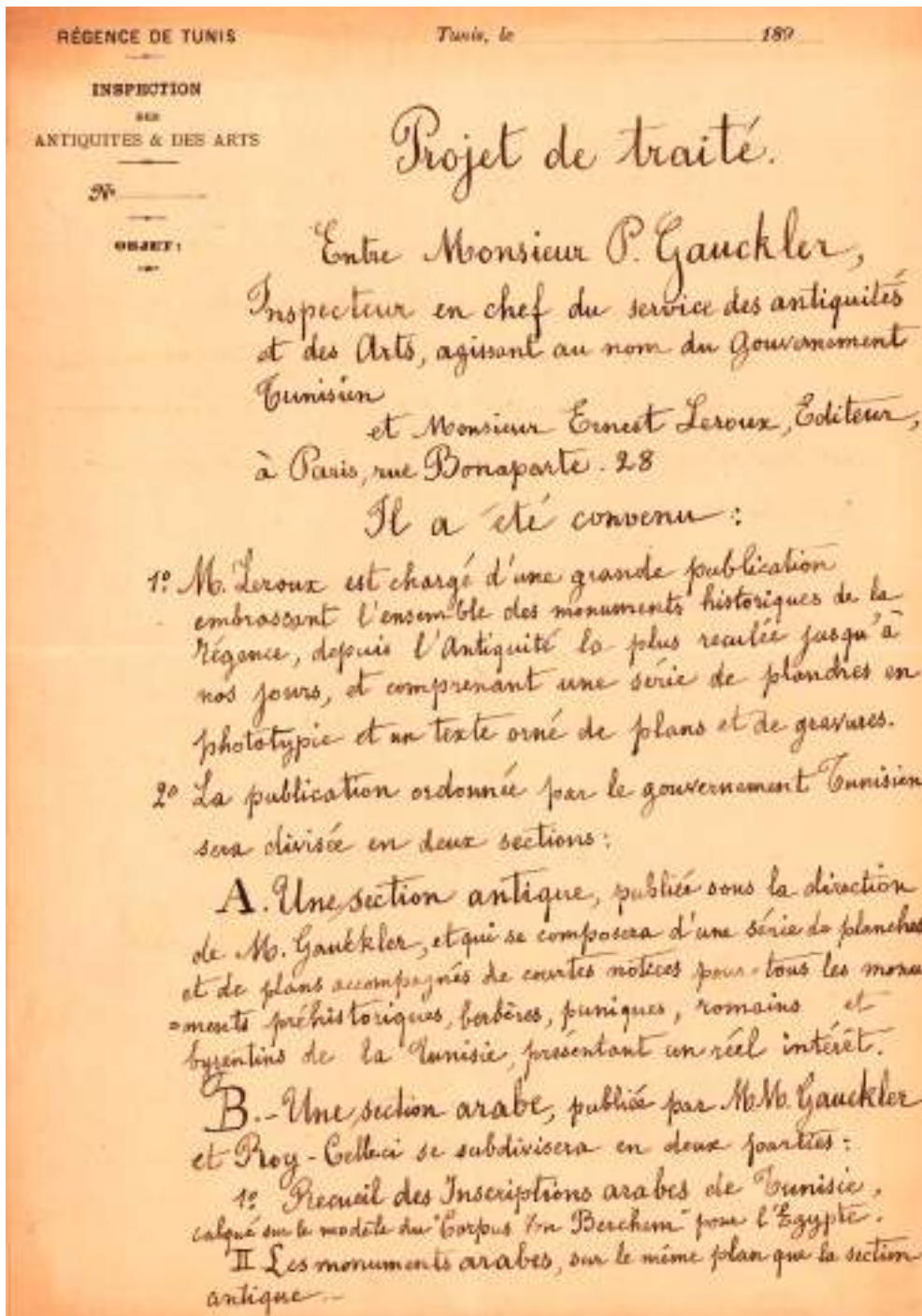


Fig. 3 : Projet de traité pour publication des Monuments historiques de la Tunisie
(Archives INP, B/34).



Fig. 4 : Photographie du décor de l'odéon de Carthage dans un dépôt (INHA, Fonds Poinssot, Archives 106, 048, 02, 06).

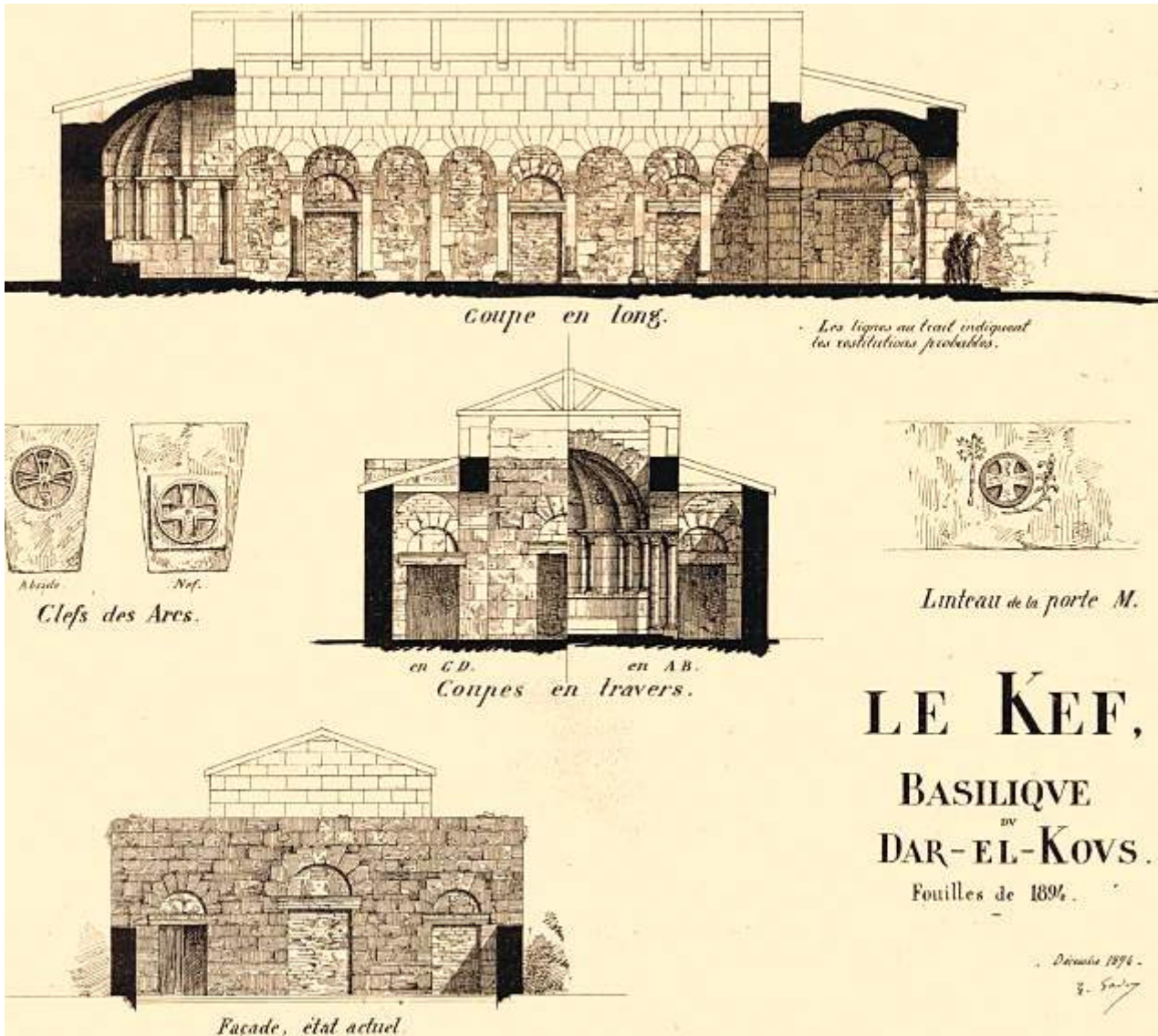


Fig. 5 : Exemple d'une illustration architecturale (d'après P. Gauckler, *Basiliques chrétiennes...*, op. cit., n. 16, pl. V).

GILBERT-CHARLES PICARD (1913-1998) ET LES
RELIGIONS DE L'AFRIQUE ANTIQUE

Gilbert-Charles Picard (1913-1998) and the *Religions de l'Afrique Antique**

José Carlos López-Gómez

Universidad Carlos III de Madrid

joslopez@hum.uc3m.es – <https://orcid.org/0000-0003-2064-448X>

Fecha recepción 24/12/20 | Fecha aceptación 01/09/21

Abstract

This article analyses, from a historiographic perspective, the most important aspects of Charles-Gilbert Picard's work on the religious world of the populations inhabiting the Maghreb during the Punic and Roman periods, with special emphasis on his *magnum opus* on the subject, *Les religions de l'Afrique Antique*. In do-

Résumé

Cet contribution se propose analyser, d'un point de vue historiographique, les aspects les plus pertinents des travaux de Charles-Gilbert Picard relatifs à l'univers religieux des populations qui ont habité le Maghreb à l'époque punique et romaine, avec un accent particulier sur ce qui fut son opus magnum sur le sujet, *Les religions*

* This contribution is a product of the synergy between two different projects, *EPIDI: Epítetos divinos: experiencia religiosa y relaciones de poder en Hispania* (HAR207-84789-C2-2-P), funded by the Spanish Ministry of Science, Innovation and Universities, at University Carlos III of Madrid, and *RomanIslam – Center for Comparative Empire and Transcultural Studies*, funded by the German Research Foundation (Deutsche Forschungsgemeinschaft, DFG), at Universität Hamburg.

ing so, I have attempted to explain the evolution in thought of an author who was one of the most prominent scholars of the ancient religions in North Africa between the end of the Second World War and the process of decolonisation of the Maghreb.

Keywords

Ancient religion, Gilbert-Charles Picard, historiography, Punic, Roman.

de l'Afrique Antique. J'ai ainsi tenté d'expliquer l'évolution de la pensée d'un auteur qui fut l'un des plus importants spécialistes de l'étude des religions anciennes en Afrique du Nord entre la fin de la Seconde Guerre mondiale et le processus de décolonisation du Maghreb.

Mots-clés

Gilbert-Charles Picard, historiographie, punique, religion ancienne, romain.

GILBERT-CHARLES PICARD (1913-1998) was one of the most prominent historians of the 20th century engaged in the study of the peoples who lived in North Africa in antiquity. His monumental legacy includes more than 120 published works on the subject. He was especially interested in archaeology and art, in which he became an authority on iconography and stylistic trends. His analysis was characterised by remarkable methodological sophistication, stepping beyond mere description and instead seeking to uncover the political, economic, social, or religious motivations underlying the creation of a sculpture, painting, or mosaic work¹. This gave Picard's *oeuvre* a multi-faceted and interdisciplinary dimension, the core of his work being developed within the historiographic trends that had emerged among the second generation of the *Annales* school.

His work encompassed many of the economic, social, religious, demographic, urban, material and artistic aspects of Roman and Punic society. In his *thèse d'Etat*, completed in 1954, he analysed the evolution of Roman trophies and presented a supplementary thesis on his archaeological work in the *Civitas Mactariana*, published in the journal *Karthago*. In the former he displayed an impressive ability to interpret artistic documents – in this case, the Victories – in their historical context and to analyse their stylistic and iconographic evolution over long periods, putting him at the forefront of what would become one of his main lines of research, the study of the classical plastic and figurative arts.

Although it would be inaccurate to classify Picard as a pure historian of religions, he did explore various religious elements of the societies of Punic and Roman Africa in order to provide answers to problems he encountered throughout his career. It was this that led him to publish in 1954 *Les religions de l'Afrique Antique*, his most significant work on the religions of ancient North Africa.

In this article I will focus exclusively on Punic and early Imperial Roman religion. Those aspects of his work that relate to the Christianisation of North Africa cannot be encompassed within the confines of this study.

1. N. Chaisemartin, “Gilbert-Charles Picard (15 octobre 1913 – 21 décembre 1998)”, *Antiquités Africaines*, 35, 1999, 4-8.

1. The Tunisian Period. Les *Religions de l'Afrique Antique*

Picard's interest in the study of the ancient peoples of North Africa began to take shape at the end of the 1930s, when after a stay at the *École française* of Rome, his thesis advisor and director of the *École*, Jérôme Carcopino, put his name forward to direct the excavations of *Castellum Dimmidi* (Algeria).

His career in North African studies was consolidated in January 1942, when he became interim director of the Tunisian Department of Antiquities, a position made permanent a few years later (1946). In addition to the bureaucratic and administrative tasks required in relation to the various excavations and museums dotted throughout the country, the appointment also enabled him to embark upon a productive and wide-ranging academic career in which he studied various aspects of the societies of ancient North Africa, including the analysis of the evolution of the cities of Maktar and Carthage, where Picard carried out his main archaeological work.

One of his first studies on religion was published in 1945 as a result of the archaeological excavations that Pierre Cintas conducted at “the sanctuary of Tanit in Carthage” (later called “the Tophet at Carthage”) from July 1944². In this paper, Picard offered a description of the findings and carried out a brief analysis of the most relevant material, including a sculpture of Baal, another of Baalit and a set of *cippi*. The stratigraphy and material remains allowed him to distinguish two phases of occupation. The latter (6th-5th centuries BCE) contained a series of small rectangular buildings with a cavity inside where jars had been placed, which he interpreted as *bothroi* intended to receive libations.

In a work published in 1946 on the iconography of a mosaic representing Venus found in a Roman villa in Ellès, Picard demonstrated both his skill as an art historian and his encyclopaedic knowledge of mythological matters, while at the same time delving more deeply into the interpretative models of *Religionsgeschichte* by proposing that the mosaic in which Venus appeared alongside the centaurs Polystephanus and Archeus had a prophylactic function due to the apotropaic signification both of the goddess and of the tripartite schema of the iconography³. Many of these North African mosaics constituted, according to Picard, a “grand talisman” that protected the owner of the house and his family from various evils.

In the same year he published a work entitled *Le mysticisme africain*. Here, taking advantage of the recent discovery of three funerary monuments, he synthesised some of the ideas he had developed (perhaps under the influence of his teacher Carcopino and the reading of Franz Cumont's *chefs-d'œuvre*)⁴ in order to argue that “mystery cults” proliferated in

2. G.-Ch. Picard, “Le sanctuaire de Tanit à Carthage”, *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1945, 443-452.

3. G.-Ch. Picard, “Le couronnement de Vénus”, *Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité*, 58, 1941-1946, 87.

4. F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1929 (4th ed.); J. Carcopino, *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris, 1942. There was regular correspondence between Carcopino and Cumont, and it was in fact Picard's teacher who encouraged Cumont to publish his last work (*Lux Perpetua*)

Carthaginian and Roman Africa. Picard argued that the divinization of the dead was a practice typical of Punic culture, reflected in literary episodes such as the ritual sacrifice of Dido or Amilcar, with the aim of securing the prosperity of the community and evidenced by the immolation of children carried out in the tophets. This practice was continued in modified form throughout the Roman period and reinforced through the influence of Pythagorean groups arriving from southern Italy⁵. One of the three monuments he analysed, the sarcophagus of *Uccubi* representing an individual identified by Picard as Endimion, Selene's lover, was taken to demonstrate how deeply rooted these mystery cults (many of them related to Caelestis) were in North Africa. In this case, following Cumont's theories on the iconography of the sarcophagi of neo-Pythagorean doctrines of immortality (which guaranteed the eternal rest of the soul in a lunar or luni-solar dominion), Picard interpreted the love between Selene (the moon) and Endimion as symbolizing the power of attraction that the moon exercised on the souls of those initiated into the mysteries of Tanit-Caelestis who aspired to eternal rest in the astral realm⁶. According to Picard, the influence that the *doctrines grecques* exerted on the Punic world led to the transformation of this religion. Traces of Eleusinian cult that took root in African soil from the 4th century BCE could be detected in the testimony of Diodorus Siculus (XIV 77, 5), in the proliferation during the same period of Dionysian symbols on the stelae of the tophet of Carthage, or in the numerous funeral tablets displaying the attributes of Demeter and Persephone⁷. This resulted in the integration of North Africans into that *courant mystique* (to paraphrase our author)⁸, which flowed throughout the Roman Empire from the end of the 1st century CE. Influenced by Stoic, Pythagorean and Neoplatonic philosophical doctrines, it played a fundamental role in the development of funeral rites that sought to ensure the perpetual rest of the dead not within the realm of the *dii inferi*, but on the astral plane⁹. Picard applied the same interpretative approach, to give one example, to the Mactarian stele of *Iulia Mo(desta?) Benenata*, whose epitaph wished her eternal rest in the Elysium of Proserpine¹⁰.

based on lectures he had given at Yale and published under the title *After Life in Roman Paganism* (see B. Rochette & A. Motte, "Introduction historiographique", in F. Cumont, *Lux Perpetua*, volume édité par Bruno Rochette et André Motte avec la collaboration de Bastien Toune, Turin, 2009, XXXIV).

5. G.-Ch. Picard, "Le mysticisme africain", *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1946, 443-444.

6. G.-Ch. Picard, "Le mysticisme africain", *op. cit.*, n. 5, 445-451. See F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des romains*, Paris, 1942, 209-212.

7. G.-Ch. Picard, "Le mysticisme africain", *op. cit.*, n. 5, 452-459.

8. G.-Ch. Picard, "Le mysticisme africain", *op. cit.*, n. 5, 459.

9. G.-Ch. Picard, "Le mysticisme africain", *op. cit.*, n. 5, 464. For the development of this interpretative background Picard was deeply influenced by Cumont, *Recherches ...*, *op. cit.*, n. 6.

10. *ICMactar II 18*. Cf. more recently *AE 2005*, 161: *Si quis honos vitae / est testis post mune/ra fati mortis sorte / cluet cum iam s(u)b fine / supremo aspicit infe/rnorum Acherusia te/mpla deorum secure/que videt strepitum / Acherontis avari na/mqu(e) egomet quod pio se/mper in corpore vixi Ely/sios teneo mites Proserpin/ae campos / lege deum solemq(ue) / super ac sidera novi Iulia / Mo(desta?) Benenata h(onesta) f(emina) vix(it) annis / in pace LXXXIII menses X / h(ic) s(ita) e(st).*

In an article published in 1948, Picard continued his investigation into the issue of child sacrifice in the Punic world. Based on the archaeological data from the tophets of Carthage and *Hadrumentum* (Sousse), he argued that child sacrifice continued until 146 BCE and that after the Roman conquest it was replaced by animal sacrifice. The word *molchomor* found on a stele in Malta was taken to allude precisely to this substitution. Picard also briefly analysed a fragment of the *Passio Perpetua*, which mentions a group of Christians condemned to death in the amphitheatre, who were dressed up as priests of Saturn and priestesses of Ceres, and concluded that this represented an actual substitute human sacrifice in the guise of an execution. According to Picard, the term *sacerdos* used in relation to Saturn was a synonym for *sacratus* and alluded to an adherent of the god who had been initiated into his mysteries¹¹.

Several of the lines of research that Picard had taken up in these early papers were developed in his most significant work on the religions of the peoples of North Africa: *Les religions de l'Afrique Antique* (1954). In this book he analyses the historical evolution of religious practices in the Maghreb from protohistory to the 3rd century CE, drawing on the study of archaeological, iconographic, epigraphic, and literary sources. The author himself acknowledged that an “étude d'ensemble sur les religions anciennes de l'Afrique” had not previously been undertaken, so this was an ambitious work in which he attempted to cover such diverse topics as the religious structures of the protohistoric peoples, the genesis of what he termed “Punic religion” or “African religion” (the origins of which he located between the period of Phoenician colonisation and the 4th century BCE), and the evolution of this religious system after the integration of these territories into the Roman Empire. The book is divided into eight chapters.

The first is dedicated to the study of the religious structures of the Libyans prior to Phoenician colonisation. Since the data available for analysis was practically non-existent, Picard based his approach on anthropological and sociological studies on the protohistoric peoples of the Mediterranean, with Roger Caillois' theories as one of his main sources of inspiration. These studies, deeply embedded in colonial thought, conceptualized the religious systems of protohistoric peoples as a “primitive” form of religiosity grounded in the idea of “the sacred” (*le sacré*)¹². According to this concept, which was developed in the work of Caillois *L'homme et le sacré*, these peoples believed that there existed in nature a kind of “genie” that sacralized, temporarily or permanently, everything they possessed, and Picard maintained that the religious practices of the Libyan peoples were based on the veneration of just such entities. He argues that some of the cultic practices documented for certain African peoples from prehistoric times to the present day, such as the cult of stones (*mzarras*), whose “magic” essence gave rise to the baetylic cults¹³, or the cult of water, which formed the basis

11. G.-Ch. Picard, “Les sacerdotés de Saturne et les sacrifices humains dans l'Afrique romaine”, *Recueil des Notices et Mémoires de la Société Archéologique de la Province de Constantine*, 66, 1948, 117-123.

12. He already anticipated this in the introduction, p. X: “On verra en effet que les Libyens ne semblent pas avoir été capables de s'élever au-dessus de conceptions religieuses tout à fait élémentaires, et qu'ils ont aisément accepté les conceptions théologiques et la liturgie que leur proposaient les colons orientaux”.

13. G.-Ch. Picard, *Les religions de l'Afrique Antique*, Paris, 1954, 5-6. These cults would have evolved autonomously, rather than being a practice imported from Phoenician cities.

for the development of healing cults in Roman times, originated in such mental constructs. Likewise, from the remotest times the “sacred” would have been the determining factor in the worship of certain animals, such as rams (as documented in the Neolithic cave paintings or in the Berber beliefs of 10th century CE Morocco), and even in human beings, as evidenced in the cult of the dead or in the veneration of certain Numidian kings (notwithstanding the strong Hellenistic influence of these practices)¹⁴.

The second chapter focuses on the genesis of Punic religion. Picard assigns a central role to the priesthood of Carthage, who were responsible for developing a religious system that was adopted not only by the colonists of all the coastal cities, but also by the Libyan-Phoenicians of the hinterland and most of the independent western Libyan cities¹⁵. The most compelling archaeological evidence he was able to recover for this “Punic religion” was the tophet at Carthage. Picard interpreted this space as a place of worship dedicated to Tanit, where child sacrifices and chthonic cults were supposed to have taken place since the 9th century BCE. According to Picard, the oldest level of the sanctuary was a building called the “Cintas Chapel”, a kind of *heroon* that housed the worship connected to the legend of the foundation of Carthage in which Dido-Alyssa immolated herself to ensure the prosperity of the community¹⁶. At some point in its development, Punic “theology” determined that the sacrifice of the monarch could be avoided by offering a substitute victim, normally his own son, and this ritual substitution was ultimately institutionalised in the immolation of infants. Picard, following René Dussaud, found documentary support both in the Bible (the classic example being that of Jephthah’s daughter) and in classical literature¹⁷. Archaeology, which uncovered the remains of numerous children in the tophet, and the iconography of its stelae, which seem to represent the immolation of children, seemed to confirm this ritual practice. However, Picard does add the qualification that not all those sacrificed had to be royal infants immolated in extraordinary situations, but could have been regular rites whose purpose was to *rénover la divinité*, to promote the fertility of nature and the prosperity of the community in general¹⁸.

In the third chapter Picard analyses Phoenician divine genealogies to explore the mythological origin of the two primary gods of the Punic “pantheon”, Tanit Pene Ba’al (*TNT PN BOL*) and Ba’al Hamón (*BOL HMN*), to whom many of the inscribed monuments found in the sanctuaries were dedicated. He argues that Ba’al and Tanit were epithets of the two great

14. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 10-21.

15. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 26-27.

16. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 34-35. Picard turned to anthropology to explain this system of thought. The sacrifice of the King of Nemi, which Frazer analysed in the same terms, provided the basis for studies linked to these practices.

17. Diodorus Siculus tells how, after the defeat of the Carthaginians in Africa by Agathocles in 310 BCE, the most distinguished families offered their children as a sacrifice to Ba’al Amon. At that time Carthage was an aristocracy and the children of the city’s nobles would be equivalent to the infants of the founding kings. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 44-45. Cf. R. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, Paris, 1941, 287-288.

18. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 48-49.

gods of the Phoenician “pantheon”, El and Asherat, which were consolidated as theonyms in the Punic world¹⁹. Picard also formulated the theory of a “spiritual revolution” that took place within Carthaginian religion during the 5th century BCE, and that resulted in the reception of a series of influences from Magna Graecia, including the introduction of the cult of Demeter in Carthage in the 4th century BCE, or the “assimilation” between Hera and Tanit²⁰. It was in this context that Tanit, considered by Picard to be the Punic goddess, a refraction of the great mother-goddess of the western Mediterranean and typologically akin to the south-italic Hera, underwent a process of consolidation as both a chthonic and a celestial deity (lady of the moon), whose field of action was fundamentally related to fertility and prosperity²¹.

This brings us to the fourth chapter, which discusses the Hellenization of Punic religion. According to Picard’s account, from the 5th century BCE, Carthage was immersed in the process of Hellenization that had spread throughout the coastal regions of the Mediterranean, as a result of which elements of Greek mystery cults took root in North Africa. These trends will have had a greater impact on the underprivileged classes, who found in the *thiasos* a way of coping with earthly hardships and the prospect of a pleasant life in the hereafter²². Picard, following authors such as Franz Cumont and Herni Galliot, argues that these mystery cults were introduced by merchants, craftsmen and foreigners arriving in the ports of North Africa²³. The deities directly imported were Demeter and Persephone, eschatological and agrarian goddesses whose worshippers conducted mystery rites, such as those of Eleusis, in which the initiates aspired to achieve eternal happiness after death²⁴. The existence of sanctuaries dedicated to these deities, such as that of Bordj Djedid (Carthage), and the discovery of statuettes of Demeter with her daughter in some Punic tombs from the 3rd century BCE, confirm the adoption of these new forms of worship in North Africa from the 4th century BCE²⁵. Picard then argues that the introduction of these religious strategies was a consequence of “*le sentiment d’infériorité que ressentait les Puniques en présence de leur religion traditionnelle et le besoin impérieux qu’ils éprouvaient de la transformer, pour lui permettre de répondre aux aspirations individualistes, aux inquiétudes métaphysiques, dont la contagion les avait gagnés à la suite de l’absorption spirituelle de leur ville par le monde hellénistique*”²⁶. This brought about a dramatic

19. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 58-59.

20. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 60-64. According to Picard, the embargo on imports from Greece was part of a policy of retreat under the threat of Athenian imperialism that sought to position the Athens as the hegemonic power in the Mediterranean.

21. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 64-65. On the iconography associated with Tanit and the Roman Caelestis see pp. 65-78.

22. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 85-86.

23. Franz Cumont attributed the introduction and spread of mystery cults in the Roman West to soldiers, merchants and slaves of Greek-Eastern origin: F. Cumont, *Les religions orientales...*, *op. cit.*, n. 4, 29-31. See also H. Graillot, *Le culte de Cybèle, Mère des Dieux, à Rome et dans l’Empire Romain*, Paris, 1912, 412-420.

24. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 86-88.

25. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 89.

26. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 98. Sixteen years later Picard pointed out that these factors, together with Himilcon’s failures and widespread impiety after the plague that devastated the city,

change in Carthaginian funerary customs: cremation, which had until then coexisted with inhumation, became predominant after the Punic Wars, and the iconography of Carthaginian stelae from the *tophet* was modified through the introduction of Greek eschatological elements and Dionysian symbols, including craters, cists and even ithyphallic satyrs²⁷.

In chapter five, Picard addresses the religious consequences of Romanisation by analysing the main gods documented for Roman Africa. Employing concepts such as *synchrétisme* or *équivalence*, he explores characteristics of some of the deities worshipped during the period of Roman rule. While acknowledging that gods such as Mercury had been co-opted into the cults of some North African cities with little if any modification to their Italic origins, others were assimilated, as Aesculapius was to the Punic healing god Eshnoun, while the two main divinities of the Carthaginian “pantheon”, Tanit and Baal, retained their original essence despite being “decked out” in Greco-Roman garb (Tanit-Caelestis, Baal-Saturnus). As such, “African religion” in the Imperial period assumed an Italic appearance, but its religious and cultural background was different from that of Rome and remained true to many of its Punic traditions²⁸. According to Picard, the processes of “assimilation” that took place in the cult of Caelestis-Tanit/Hera-Juno and Ba’al-Saturnus did not consist simply of a mechanical substitution of the name of one god for another, but was a gradual process informed by a profound reflection upon the nature of the gods that led to theological reforms such as those that allowed Tanit to be linked to that “great mother” who in Italy was Juno-Hera²⁹. In that sense, Caelestis was, as Tanit previously used to be, a uranian deity (one of her most distinctive symbols is the crescent moon), atmospheric, chthonic, and queen of heaven, earth and the dead, *la toute-puissante maîtresse de l’univers*³⁰. Saturnus, on the other hand, also established himself as a god of a celestial nature – in iconography he is associated with the sun and the moon – but with an agrarian dimension. His rule over the earth placed him on a similar level to the god of the dead and the underworld, thus characterising him as a chthonic deity³¹. He concludes this chapter by pointing out that the African gods had their own characteristics that differed from those of these same gods in other regions of the Empire, and argues that the “pantheon” of Roman Africa was presented as an independent, complex and highly hierarchical one, closer to Hellenised Phoenician “theology” than to Roman religion, in whose organisation the minor gods appear as ministers – sometimes as hypostases – of the “major” gods.

In the sixth chapter, Picard analyses two of the most primordial and authentic elements of what he called *la religion africaine*: the sacrifices and the sanctuaries. While acknowledging that from a formal point of view the sacrifices of the Roman-African world were analogous to

were responsible for the religious change: G.-Ch. Picard and C. Picard, *Vie et mort de Carthage*, Paris, 1970, 144-146.

27. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 92-93.

28. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 102.

29. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 108-109.

30. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 111 and 117.

31. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 118-123.

Italic ritual³², Picard argues that their conceptual basis was a legacy of Canaanite religion, in which the animal did not constitute food for the gods, but was a substitute for the body of the offerors themselves, appropriating their sins and thereby absolving them³³. For this reason, the Carthaginians did not wholly abandon the practice of human sacrifice even during Roman imperial times, as Tertullian testifies in the 2nd century CE³⁴. The Roman authorities would have turned a blind eye, while the Africans would have taken advantage of acts such as executions in the amphitheatre to dress them up in the style of a ceremony of sacrifice to the infernal gods³⁵. However, they routinely appeal to the offering of substitute animal victims to safeguard the life of what would have been the main object of immolation in the Punic world: the infant. The word *molchomor*, which appears in some inscriptions, is taken to allude to this substitution³⁶. In order to carry out the replacement rite, Picard determined that the (human) victim had to be consecrated (*sacratus*), and for this it was necessary to complete a rite of initiation whose aim was, firstly, to guarantee the prosperity of the initiate and, secondly, to introduce him *dans le mond du dieu* and thus ensure his divinisation, or *heroisation*³⁷. To clarify the nature of these rites, he utilises the iconography of the stelae, which depict symbols similar to those associated with Eleusinian cult (such as the cist that contains the *sacra*), and concludes that ritual baths, grooming rites (*rites de coiffure*) and ceremonies related to clothing (shoes) were carried out. The initiation introduced the individual into a private community in the service of the god, governed by an internal hierarchy, whose priesthoods were elected and of fixed term³⁸.

The places in which the most authentic rites of this “African religion” were carried out were the tophets, which in cities such as Hadrumetum, Carthage and Thugga remained in

32. See some examples in G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 131.

33. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 131.

34. *Apol. IX: Infantes penes Africam Saturno inmolabantur palam usque ad proconsulatum Tiberii qui eosdem sacerdotes in eisdem arboribus templi sui obumbraticibus scelerum votivis crucibus exposuit teste militia patriae nostrae quae ad ipsum munis illi proconsuli functa est. Sed et nunc in oculo perpetratur sacrum hoc facinus.*

35. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 134. One of the classic examples provided by the author is that of the martyrdom of Saints Perpetua and Felicity, who were executed together with other Christians in the amphitheatre of Carthage at the beginning of the 3rd century CE, dressed as priests of Saturnus and priestesses of Ceres, as if they were sacrificial victims. Cf. G.-Ch. Picard, “*Les sacerdotess...*”, *op. cit.*, n. 11, 118-119.

36. *AE* 1931, 59. Others even specify the replacement of an *agnus pro vicario* (*CIL* VIII 4468; *AE* 1931, 60). See also G.-Ch. Picard, “*Les sacerdotess...*”, *op. cit.*, n. 11, 118.

37. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 142-143.

38. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 150-152. Some lists have been preserved, such as that of the community of worshippers of *Silvanus Barbarus*, composed of 12 *sacerdotes* and presided over by a *mater sacrorum*. In relation to the mysteries of Saturnus, inscriptions include terms such as *ministri* or *cultores* of the god that, according to Picard, would be equivalent to “initiates”. The leader would hold the title of *magister* or *antistes*.

use until the 2nd century CE³⁹. Yet, according to Picard, there was a whole series of sanctuaries whose architectural characteristics, although close to the classical models, had exceptional elements that made them ideal to satisfy the problems of the *liturgie africaine*⁴⁰: the large porticoes housed imposing courtyards, allowing religious processions to take place inside them, away from the eyes of the profane; the numerous adjoining rooms of these temples were used to celebrate communal rites; and the digging of crypts allowed the storage of the *sacra*, which were only displayed on the occasion of solemn celebrations⁴¹. It is also for reasons of privacy that, according to Picard, some African sanctuaries were located in outlying areas of the city (such as the temple of Saturnus in Thugga or the temple of Apollo in Maktar), while the traditional Roman gods or the *dii patrii* of the cities would occupy privileged places in the forum⁴².

Uncommon sacrifices and irregular places of worship would demonstrate how the “African religion” retained many of its original elements during the Roman period, and how this religion, relegated to private and marginal places of worship within the urban landscape, was sustained by individuals belonging to the lower classes until the end of the 2nd century CE.

This latter issue is analysed in the seventh chapter. For Picard, the elite were the first to be interested in disowning the popular, “barbaric” and “mystery” cults of their ancestors, and to adopt the religious forms of the invader in order to monopolise administrative and military office⁴³. Consequently, they would have cultivated the worship of the Roman deities at the expense of their local gods and have favoured the imperial cult and its Roman priesthood

39. Picard acknowledges that, despite their longevity, tophets underwent changes in cult practice: in the 1st century BCE the urns contained only animal remains. The iconography of the stelae also began to be “latinised”: the abstraction characteristic of the Punic period was replaced with more naturalistic images, including the anthropomorphic representation of gods (one monument even depicts a *capite velato* priest) and Latin was more widely used. In the levels dated to the 2nd century BCE only reused stelae from previous levels appear, and the more elaborate ones contained the image of an animal in an aedicula, but the remains of the victim were no longer buried. Finally, in the same century, the tophets disappeared, such as the one in Thugga, where the old sanctuary was replaced by a temple of the “classical African” type (cf. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 104 and 111-115).

40. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 153-156. Picard was so convinced that the characteristics of the Roman-African temples owed their form to local traditions that he claimed that those sanctuaries with a tripartite *cella* took their models from the baetylic triad patterns that appear in the iconography of some stelae (G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 158-160). Another example of architectural typology in which Picard identifies elements adapted to the development of “African” cults is that of the temple of Hator Miskar (*à crypte*) in Maktar (G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 160-161).

41. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 161. See, E.g. the temple complex of Thinissut or that of El Kenissia, both comprised of several courtyards in which the temples were built where the divine statues were located, dedications such as stelae and altars were made, or vessels were deposited with the remains of the immolated victims, accompanied by statuettes and other offerings.

42. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 162.

43. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 162-163 and 167.

par excellence, the flaminiate, the prerogative of citizens and magistrates⁴⁴. Elites also used funerary practice as a means of marking themselves off from the underprivileged. According to Picard, *le bourgeois romain* desired a luxurious afterlife on the model of his earthly *modus vivendi*, and therefore paid for expensive tombs (such as the turreted mausolea excavated in the necropolis of Haïdra) together with funerary *elogia* whose purpose was to keep his memory alive and thus guarantee his immortality. The lower classes, however, had to be content with an urn containing their ashes, a limited number of offerings and a simple stele recalling their “initiation” into the “African mysteries”⁴⁵. The priests of Caelestis and Saturnus would be humble people with no interest in engaging in public life, and their worshippers would be individuals from a low social background who, in most cases, did not enjoy Roman citizenship, and in these “African cults”, heirs to those of the Carthaginian period, found their spiritual refuge⁴⁶.

From the end of the 2nd century CE, when Africa appears to have played an increasingly important role in the imperial administration, the situation changed, “*comme si cette promotion les avait délivrés d'un complexe d'infériorité à l'égard de leurs traditions ancestrales*”. As a result, classical architecture and Latin became widespread, which in turn intensified the degree of religious “Romanisation” in terms of sacred space and divine nomenclature⁴⁷; and yet on the other hand the aristocracies, which had begun to fall under the influence of the spiritualist currents that were spreading throughout the Empire in the wake of Neoplatonic thought, rediscovered the African *religion nationale*, which now permeated all strata of society, as it could meet the needs of a mystical spirituality that Roman society began to demand but rationalist philosophies could not deliver. However, Picard thought that in this process the *religion africaine* had already been deprived of much of its essence, diluted in a vast “syncretism” that merged the Punic traditions with Greco-Roman “spiritualism” and Eastern influences⁴⁸.

One of the most successful cults in the Maghreb was that of the goddess Ceres. According to Picard, the goddess of agriculture was imported from Egypt or Sicily, gradually giving rise to a *Ceres punica*, worshipped with rites derived from those of Eleusis. The iconography of numerous stelae, such as the one found at Sidi Ali Madiouni, depicting the caduceus and the spike, symbols of the Eleusinian mysteries, testify to how widespread these ritual practices were, adapted to the situation in North Africa⁴⁹. The appropriation by the aristocracy of these “mystery cults” did not bridge the social gap, as there were notable differences between

44. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 168-176. Picard seems unaware that individuals of servile origin, such as the *seviri Augustales*, were also members of the priesthood responsible for organising the cult activities of the *domus imperatoria*.

45. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 177-180. The same idea in G.-Ch. Picard, *La civilisation de l'Afrique romain*, 1959, 252-253.

46. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 162-163.

47. See also G.-Ch. Picard, *La civilisation de l'Afrique...*, *op. cit.*, n. 45, 37-38 and 41-42.

48. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 164.

49. Further examples in G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 186-196.

the public Bacchic cults financed by the aristocracy, in which the elites met in sumptuous, richly decorated *collegia* to enjoy the *felicitas temporum* and celebrated the granting of one of the main gifts given to mankind (wine), and the cults of the underprivileged classes, who continued to celebrate Bacchic festivities through uninhibited orgiastic gatherings⁵⁰.

In short, the “mystical revolution” of the 3rd century CE allowed the North African territories to preserve, to some extent, their religious identity, because the mystery cults postulated for the Punic period were revitalised by Neoplatonic *milieu*. According to Picard, these cults were more in keeping with Eastern than Western practices and were comparable to those disseminated by the “missionaries” of Isis, Mithra or Mater Magna. All this, together with the identification of Cybele/Mater Magna with Caelestis or Isis with Demeter, explains the success enjoyed by some of these “Oriental gods” in Africa⁵¹. However, Picard maintains that the underprivileged were never conversant with the philosophical content of these 3rd century CE mystical doctrines, their religious beliefs instead being underpinned by irrational ideas of witchcraft and magic⁵².

This brings us to the eighth chapter. For Picard, magic and superstition were prophylactic strategies on the periphery of religion. He saw magic as a resource used mainly by the lower classes to gain protection from divine entities against harmful supernatural elements and to secure certain benefits. In both Punic and Roman times, North Africans used all kinds of movable and immovable amulets – sculptures, paintings, mosaics – to protect their owners from evil spirits⁵³, and Picard regularly interprets symbols represented on mosaics (vines, laurels or fishes) in terms of magic. Picard’s distinction between magic and religion was based on the ideas of Marcel Mauss and Henri Hubert: “*La magie se différencie de la religion en ce que celle-ci essaie de réaliser l'accord entre l'homme et le dieu par la soumission du premier au second, tandis que la magie a pour but d'asservir le dieu et de le contraindre à exécuter les ordres du magicien*”.⁵⁴ Magicians mediated with the dead using the *tabellae defixionis* which they deposited in tombs and which invoked Hebrew (*Iao Sabaoth*) or Egyptian deities. According to Picard, these practices had already been current among the underprivileged classes during the first two centuries of the Common Era, but the development of Neoplatonism and mysticism in the 3rd century CE led to their spreading among the more educated. Neoplatonism had a cosmogony conceptualised in terms of a pyramidal structure with a supreme deity at its

50. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 200-203.

51. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 220-221 and 226-227. While Picard does to some extent attribute the “success” of Isiac cults in the Maghreb to Egyptian influence in the Punic period, he concedes that in Roman times gods of the *gens isiaca* had to be assimilated to their African counterparts, where the syncretism of Isis with Ceres would have been a common phenomenon. On the links established between Isis and other deities such as Aesculapius or Hermes through analysis of the iconography of sarcophagi or funerary mosaics, see pp. 228-232.

52. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 232-233.

53. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 237-238.

54. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 242. Cf. M. Mauss and H. Hubert, “Equisse d’une théorie générale de la magie”, *L’Année Sociologique*, 7, 1902-1903, 1-146.

summit and a series of entities below it, and this framework would to a large extent promote the use of magical practices to act upon these intermediate beings⁵⁵.

Les religions de l'Afrique Antique concludes with a discussion of the establishment of Christianity in the Maghreb. According to Picard, its triumph was neither sudden nor violent, and he even acknowledges that there were points of contact between “traditional” religions and the new faith. He explained the rapid spread of Christianity in Africa by reference to the existing idea of an almost unknowable supreme god whose providence acted upon the world by means of hypostases emanating from its essence. This paved the way for the acceptance of the dogma of the Trinity as formulated by Augustine, while the ancient Canaanite idea of the sacrifice of union and redemption, where the *sacratus* was immolated to be reborn united to the god, facilitated the understanding of the Eucharistic sacrifice⁵⁶.

In this work, Picard summarises some of the most important aspects that had previously been discussed about the religious practices and institutions of the peoples of North Africa. He masterfully details what was known at the time about the Punic tophets, conceived as ancestral spaces in which child sacrifices were carried out. He presents the theory that what he called “African religion” underwent a “spiritual revolution” in the 4th century BCE, which was consolidated by the introduction of mystery elements – mainly Bacchic and Eleusinian – from the Hellenic world that were merged with the cult of Ba'al Hammon and Tanit. This would then have given rise to a distinctly “mystical religion”, the essence of which remained substantially unchanged until the 3rd century CE. He also postulates the existence of a kind of polarisation within Roman society in North Africa in which the aristocracy, wishing to be integrated into the new political order, adopted Italic religious practices, and later joined the mysteries under the influence of the philosophical currents of the 2nd and 3rd centuries, while the lower classes continued to adhere to their ancestral Punic traditions.

Picard was a historian influenced by the principles of the first generation of the *Annales* school, which sought to endow the discipline of history with a totalizing value in which the other social sciences could be combined. He eschewed the customary political history to develop a narrative in which economic, demographic, geographical and psychological factors could help to explain the development of North African societies⁵⁷. To this end, he analysed a series of archaeological, artistic and literary sources from the perspective of historical anthropology, ethnography, cultural-historical psychology and geohistory, just as Lucien Febvre and, in particular, Marc Bloch and Marcel Granet had applied in their work⁵⁸.

Since Picard's research was carried out between the first and second generation of the *Annales* school, it is informed by the underlying postulates of the *longue durée* approach to historical processes that Fernand Braudel would champion in 1958⁵⁹. This accounts for some

55. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 251.

56. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 256-257.

57. For an overview of the impact on historiography of the new theoretical framework of the *Annales* school see F. Dosse, *L'histoire en miettes. Des "Annales" à la "nouvelle histoire"*, Paris, 1987, 54-94.

58. Cf. F. Dosse, *L'histoire en miettes...*, *op. cit.*, n. 57, 77-84.

59. F. Braudel, “Histoire et sciences sociales. La longue durée”, *Annales*, 1958, 725-753.

of his theories relating to the prehistoric origins of the baetylic cults and to the child sacrifices in the Punic tophets whose genesis he situates in the myth of the sacrifice of Elisa-Dido and the foundation of Carthage. It also explains his search for the origins of this Punic or African religion, which he saw as developing in the 5th century BCE, and preserved among the lower classes until the 3rd century CE, ultimately surviving in fossilised form in some practices supposedly still present in the Maghreb area in his day.⁶⁰

Despite the originality of some of his ideas, Picard, entrenched as he was in colonial thought, nevertheless, maintained that the religious mysteries imported from the Hellenic world in particular were more civilised and so superior to those of the Punic, and that the indigenous population, aware of this and oppressed by a *sentiment d'infériorité* in respect to the “savagery” of their own religious practices, ended up adopting religious elements from Greek culture⁶¹. As part of this discourse, Picard conceptualised different *stades d'évolution religieuse* in ancient peoples categorised by a) the relative complexity or degree of primitiveness in their practices, in which the “mystery” or “salvation” cults counted as the most complex religious forms, and the previous systems as lower stages, and b) their ethnic-geographical origin and cultural substrata, in which the heritage of the Hellenic-European culture was viewed as more advanced than that of the Punic-Africans⁶². In this respect, the monumental work of Franz Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, had a significant impact on Picard's work. The Belgian *maître* analysed the religious practices in antiquity from an evolutionary and diffusionist perspective. In this framework the so-called mystery cults, distinguished by an inherent spirituality that focused on the salvation of the soul, would have occupied a higher stage of religious evolution that transformed the merely juridical nature of Roman state religion. The mysteries gave this religion a *vigueur nouvelle* whose success paved the way for the triumph of Christianity⁶³. It thus emerges that Picard's thought, typical of colonialist historiography, was underpinned by the Hegelian ideology of

60. For example, his suggestion that certain religious practices relating to the braiding of hair or the use of fish symbols to ward off the evil eye have survived to the present day in popular rites, the former in parts of Morocco (p. 138), the latter in Tunisia (p. 239).

61. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 98 and 163. Surprisingly, and contrary to his interpretation of the process of religious Hellenization, Picard underestimated the impact of Romanisation, which he argued was almost exclusively limited to elites interested in occupying positions in the administration. This can be explained through the influence of Cumont's work on Picard's thinking, as the Belgian author considered the Romans as a culture with an “enfantine” religion (see C. Bonnet and F. Van Haepere “Introduction historiographique”, in F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain. Volume édité par Corinne Bonnet & Françoise Van Haepere avec la collaboration de Bastien Toune*, Rome, 2006, LVIII).

62. See, e.g. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 25 and 164. It is likely that he was influenced by the work of Mircea Eliade when explaining the religious “type” or “stage” that characterised e.g. the populations of Libya and Tunisia before the Phoenician colonisation. On the categorization of Punic religious practices as “barbarian”, cf. G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 99.

63. For an excellent historiographical analysis see C. Bonnet and F. Van Haepere “Introduction historiographique”, *op. cit.*, n. 61, XIX-XXII.

progress still current in the first half of the 20th century, in which historical development was conceived as a linear progression from more primitive to more advanced levels, and which tacitly assumed the civilising role played by “European” (in this case, Hellenic) peoples over other cultures since antiquity⁶⁴. This vision is particularly marked in Picard’s *oeuvre*. For whereas Cumont had conceived the oriental mystery cults from Persia, Asia Minor, Egypt or Syria as superior in terms of spirituality, and underplayed the role of the Greek world as a conduit to Rome in the transformation and diffusion of these cults, Picard attributed the success of African mysticism to the influences of the Greek world (especially the Eleusinian mysteries), not the East. These theories, with their linear and teleological view of history, were to be superseded within the context of decolonisation by the rise of structuralism under Claude Lévi-Strauss, and the development of a *nouvelle histoire* which favoured ethnological discourse and rejected the conception of history in evolutionary and Eurocentric terms⁶⁵.

The works on the history of religion that most influenced Picard’s book were, for the Phoenician-Punic religious context, René Dussaud’s study, from which he adopted several theories pertaining to the sacrificial rites of the Phoenicians derived from the findings in Ugarit⁶⁶, and the monumental work of Stéphane Gsell, who analysed various elements of Punic religion, most prominently the nature of its divinities, its iconography, its rites, its priest-hoods and its funeral customs⁶⁷. For the religious context of Roman Africa, Jules Toutain’s work was important for the discussion of certain aspects relating to the cult of a number of Roman gods, such as Mercury, Liber, Hercules, Apollo, Minerva or Ceres⁶⁸. But in relation to religious analysis, Franz Cumont’s theories undoubtedly had a greater impact in Picard’s *oeuvre*, not only because of the aforementioned teleological approach to the religious phenomenon, but because it was Cumont who formulated the idea that the mysteries were counter-cultural cults and practised in opposition to the official religion. Their adherents, coming from marginal social groups and not integrated into the social, political and religious structures of the Roman state, established an intimate relationship with the deity, which guaranteed salvation. This contrast with official state religion, and its social milieu was precisely why these practices were considered “popular”⁶⁹. On the contrary, the eschatological thought of

64. R. Nisbet, *History of the Idea of Progress*, New Brunswick, 1980, 297-316.

65. F. Dosse, *L'histoire en miettes...*, *op. cit.*, n. 57, 163-164.

66. R. Dussaud, *Les religions des Hitites et des Hourites, des Phéniciens et des Syriens*, Paris, 1945.

67. St. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, 1-8, Paris, 1913-1928 (esp. vol. 4). Also A. Audollent, *Carthage romaine*, 1901.

68. J. Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain ; Ière partie, Les provinces latines ; T. III, les cultes nationaux et locaux ; fasc. 1. Les cultes africains – Les Cultes ibériques*, Paris, 1917. Although Picard only superficially analyses the Oriental mystery cults, he argues, like Toutain, that the cult of Mithras had a marginal impact on the African provinces. He differs, however, in arguing that the Isiac cults were much more popular (especially in Tripolitania), as were the Metroac cult, whose establishment in Africa can only be explained by the supposed assimilation between Cybele and Caelestis (G.-Ch. Picard, *Les religions...*, *op. cit.*, n. 13, 220-225). See n. 51.

69. F. Cumont, *Les religions orientales...*, *op. cit.*, n. 4, 37-56.

the elites was based on an intellectual view of immortality, informed by gnosis and metaphysics, and constantly stimulated by Neopythagoreanism and Neoplatonism. Indeed, one of the main analytical approaches used by Picard to defend the presence of a mystical and philosophical element in beliefs about the afterlife was the interpretation of specific iconographic motifs and mythical scenes in funerary monuments and stelae, just as Cumont had done: as a symbol of the deceased's beliefs, articulating the hope of heroization or divinization predicated on the immortality of the soul⁷⁰.

Picard supplied an arsenal of new archaeological, artistic, anthropological and ethnographic data – the tophefts, for instance, was virtually unknown in Gsell's work, since the most significant discoveries of the Carthage tophefts were made between 1921 and 1947 –. He made full use of this new evidence to buttress existing interpretations or to launch new approaches, in which he attempted to trace a long drawn out evolutionary progression for the most authentic religious ideas and practices of the African peoples, from their origins to the end of Antiquity. It was undoubtedly an ambitious project that would generate intense debate in the years to follow.

2. Decolonisation and Return to France

Picard's Tunisian period ended in 1955, during the process of Tunisian independence, and he went on to obtain a position as professor of Roman History at the University of Strasbourg. Yet his interest in ancient North African studies was undiminished. In the following five years, he published works such as *Le Monde de Carthage* (1956), *Civitas Mactaritana* (1957), *La vie quotidienne à Carthage au temps d'Hannibal* (1958) with his wife, Colette, and *La civilisation de l'Afrique romaine* (1959). That same year, as a result of the creation of a chair of Roman archaeology at the *Institut d'Art et d'Archéologie* of the Sorbonne, Picard moved to Paris, where he would continue his teaching and research career.

In this new phase, Picard began to take an interest in the world of Gallo-Roman archaeology, which had been recognised as an independent discipline at the Sorbonne Institute of Art. As *directeur de la Circonscription archéologique du Centre*, he promoted archaeological excavations at Argentomagus (Argenton sur Creuse) and dealt with aspects related to the Romanisation of the Gallic countryside. But his interests in the North African world did not cease: in 1967 he took charge of an archaeological mission in Tunis, first on the hill of Byrsa, and then in Maktar, where he led a Franco-Tunisian team for fifteen years.

During this time he continued to publish, on a more modest scale, works relating to the religions of North Africa, in which he reaffirmed some of his previous ideas. In an article published in 1962, he proposed that there was a style of art linked to “mystery” or “popular”

70. Picard was profoundly influenced by Cumont's exegesis of the funerary monuments and by his theories on mystery cults and the afterlife with reference to neo-Pythagorean or Neoplatonic eschatology, summarised in his last work *Lux Perpetua* (see the analysis in B. Rochette & A. Motte, *op. cit.*, n. 4, LVI-LXIII).

cults with conventions and characteristics that differed from those of official Roman art. This artistic style would come to be appropriated by the North African elites in the 3rd century CE in the same way that they took over these “popular mystery cults” during the Neoplatonic “spiritual revolution” that occurred in that century⁷¹.

In 1965 he published a work that dealt with the artistic and iconographic evolution of the monuments of the tophet in Salambó, in which he associated the introduction of iconographic and artistic innovations during the different stages of use of the space with changes in religious practice. In this respect, Picard argued that the replacement of the *cippi* of the first phase (8th century BCE) with the stelae of the second phase (from the 4th century BCE) reflected the religious reform that led to the Hellenization of Punic religion and that established Tanit as the most important deity of the Carthaginian “pantheon”⁷².

Four years later, following the discovery of a pedestal dedicated to Apollo by the local aristocrat Sextus Iulius Possessor in the temple of Apollo at Maktar, he linked an inscription dedicated to Diana by the same Iulius Possessor and an epigraph consecrated to Leto found in the *tetrastylum* of Trajan’s Forum to the same temple. Based on this connection, Picard argued that in the temple of Apollo a divine triad composed of Apollo, Diana and Leto must have been worshipped. The association of Apollo with other *synnaoi theoi* was a phenomenon documented for cities such as Carthage, where the god cohabited with Liber and Ceres, or in Bulla Regia, where he shared a sacred space with Ceres and Aesculapius⁷³. But the triad composed of Apollo, Diana and Leto was unique in North Africa. According to Picard, this triad of Italic origin must have been introduced into the city by Iulius Possessor on the occasion of his statutory promotion. By doing so the aristocrat would have wanted to maintain Maktar’s original Punic cult, while at the same time renewing it by introducing these gods, present in the sanctuary of the Palatine since Augustan times. His aim was to integrate the religious structures of the city within *Romanitas*⁷⁴.

In 1970 Picard and his wife Colette published the book *Vie et mort de Carthage*, in which they dealt with all the known aspects of the city of Carthage from its foundation to its destruction in 146 BCE. In the sections dedicated to religion, the Picards took up and developed ideas that Charles-Gilbert had already put forward in several of his works, such as that the supreme deity of the original Carthaginian “pantheon” was Ba’al Hammon, to whom the Carthaginians immolated their infants; that the mythical origin of this ritual can be detected in the legendary sacrifice of Dido⁷⁵; and that in the 4th century BCE a religious reform

71. G.-Ch. Picard, “L’art religieux populaire dans l’empire romain”, *Information d’Histoire de l’Art*, 1, 1962, 135-143.

72. G.-Ch. Picard, “Les influences classiques sur le relief religieux africain”, in *Le rayonnement des civilisations grecque et romaine sur les cultures périphériques*, Paris, 1965, 237-238.

73. G.-Ch. Picard, “Un témoignage sur le commerce des objets d’art dans l’Empire romain: la statue de bronze de l’Apollon de Maktar offerte par S. Tulios Possessor”, in *Études de sculpture antiques offertes à Jean Charbonneaux*, Paris, 1968, II, 303.

74. G.-Ch. Picard, “Un témoignage...”, *op. cit.*, n. 73, 297-304.

75. G.-Ch. Picard and C. Picard, *Vie et mort...*, *op. cit.*, n. 26, 46-50.

took place that led to the Hellenization of Punic religion, as evidenced in the introduction of new deities such as Demeter and Persephone, in the development of a new iconography of stylistically Hellenic stelae from the tophet, in the ascent of Tanit (conceived as a universal mother goddess) to the apex of the “pantheon”, and in the proliferation of animal sacrifices as a substitute for the immolation of infants⁷⁶.

During the 1970s Picard published numerous studies on mosaics and archaeological discoveries derived from his fieldwork in Maktar and Cherchell. The main work dealing with religious issues was an article in which he analysed a passage from Silius Italicus describing Hannibal’s oath to destroy Rome⁷⁷. The Roman poet set the scene in a temple dedicated to members of the dynasty of Belus (Dido’s father), describing it as a place where over a hundred altars were erected and a priestess invoked the powers of the heavenly and infernal gods. Picard identified in the description of this space possible correspondences with the tophet of Carthage. The reference to the hundred altars – interpreted as the stelae littered throughout the Tophet – and the allusion both to heavenly gods – taken to refer to Tanit – and to infernal gods – and so Ba’al and the Demeter-Persephone-Pluto triad – was a heady enough cocktail to suggest that the description of Silius Italicus derived from an actual visit by the poet himself to the Carthage tophet in the 1st century CE⁷⁸.

3. The Impact of Postcolonial Historiography

During the 1980s and 1990s, Picard produced two types of work on religious studies. The first was a series of archaeological publications full of descriptive elements in which he analysed the historical development of some of Maktar’s sacred spaces – mainly the temple of Hathor Miskar and the *temple du Musée* – whose excavations he had directed for years⁷⁹. The second relates to the problem of the *résistance* to religious Romanisation, which he saw as proliferating in some areas of the Maghreb until the 3rd century CE. In an article dealing with the debate on “assimilation” between Ba’al Hammon and Saturnus, Picard concluded that in certain regions of the hinterland of Tunisia and Libya, especially in cities such as Maktar and Leptis Magna, Punic culture remained well entrenched until the 2nd century CE. Ideological support

76. G.-Ch. Picard and C. Picard, *Vie et mort...*, *op. cit.*, n. 26, 144-151.

77. *Sil. Ital.*, I 81-98.

78. G.-Ch. Picard, “Le tophet de Carthage dans Silius Italicus”, in *Mélanges de philosophie, de littérature et d’histoire ancienne offerts à P. Boyancé*, Rome, 1974, 569-577. Some awkward elements in the description of Silius Italicus were glossed over by Picard, such as the reference to the cult statues representing different members of the Belus dynasty (no sculptures have been found in any tophet), or the location of the sanctuary in a central place of the city (whereas the tophets were sited in peripheral locations).

79. G.-Ch. Picard, “Le sanctuaire de l’acropole à Maktar”, *Karthago*, 20, 1982, 5-10; *id.*, “Essai d’interprétation du sanctuaire de Hoter Miskar à Maktar”, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 18.B, 1982 [1988], 17-20; *id.*, “Le temple de Hoter Miskar à Maktar”, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 18.B, 1982 [1988], 21-25; *id.*, “Le temple du musée à Maktar”, *Revue Archéologique*, 1, 1984, 26-27.

would come from those African intellectuals attached to the cultural legacy of Carthage who did not accept the invader's strategies of acculturation, which included the transformation of Ba'al into Saturnus (as Marcel Bénabou maintained)⁸⁰. Picard supported his argument by drawing upon the material record, especially the stelae from the tophet of Maktar. He noted that throughout the 1st century CE, the dedicators depicted on the stelae wore a tunic rather than a toga, and that the theonym of Saturnus was completely absent, demonstrating that it must have been those from the urban lower and middle classes who were most attached to the Phoenician tradition⁸¹.

The process of colonisation and municipalisation that spread throughout African territories during the 3rd century CE destroyed the few elements that remained from the old tradition. This explains why not a single tophet survived the 2nd century CE⁸². According to Picard, it was precisely the African aristocracy, keen to integrate themselves into the Empire's social networks, who embraced the Italic cults and financed the development of classical-style sanctuaries (as occurred in Maktar). This resulted in the abandonment of the old Punic sacred spaces, antiquated as they would have seemed in comparison to the new arrivals⁸³. As a result, the lower classes, deprived of their old mythical beliefs, embraced Bacchic cults and converted *en masse* to Christianity from the end of the 2nd century CE onwards, as Christian theology, which proclaimed the existence of a series of *médiateurs* emanating from the essence of an absolute divinity, was a theological construct familiar to them⁸⁴.

In these works Picard attempted to identify those *adversaires du syncrétisme* who opposed what came to be known as *imperialisme culturel romain*, in which Saturnus had come to be seen as an auxiliary of the invader⁸⁵. In doing so, he abandoned some of the theories he had previously defended (as he himself acknowledged), including the hypothesis that Saturn's worshippers were individuals truly attached to the Punic tradition and devoted to its mysteries, or the idea that the process of Romanisation was widely accepted by Africans in order to integrate them into a universal political, economic and religious utopia which would have placed "*les dieux d'Hannibal [...] parmi les protecteurs de Rome*"⁸⁶.

80. G.-Ch. Picard, "Ba'al Hammon et Saturne dans l'Afrique romain", in *Hommages à Maurice Sznycer*, vol. 2, *Semítica* 39, 1990, 90-91. Cf. M. Benabou, *La Résistance africaine à la romanisation*, Paris, 1976, 370-375.

81. G.-Ch. Picard, "Le temple du musée...", *op. cit.*, n. 79, 26.

82. G.-Ch. Picard, "Ba'al Hammon et Saturne...", *op. cit.*, n. 80, 92.

83. G.-Ch. Picard, "La religion punique, originalité et vitalité", *Les Dossiers de l'Archéologie*, 69, 1983, 47.

84. G.-Ch. Picard, "La religion punique, originalité...", *op. cit.*, n. 80, 48; *id.* "Ba'al Hammon et Saturne...", *op. cit.*, n. 80, 97.

85. G.-Ch. Picard, "Ba'al Hammon et Saturne...", *op. cit.*, n. 77, 92; *id.*, "La religion punique, originalité...", *op. cit.*, n. 83, 47. Note here the influence wielded by M. Benabou, *La Résistance africaine...*, *op. cit.*, n. 80.

86. G.-Ch. Picard, *La civilisation de l'Afrique...*, *op. cit.*, n. 45, 37-38. See also p. 44: "*La transformation des populations libyco-puniques, l'adhésion profonde de leur majorité à l'ordre impérial n'a pas été imposée par la contrainte administrative ou militaire [...]. La paix romaine repose, non sur la force, mais sur le consentement des hommes encadrés dans la république urbaine et convertis par elle à l'humanisme civilisateur. Mais cette grande révolution n'a pu être mue seulement par une attraction spirituelle ; il a fallu qu'elle fasse appel aussi à*

But even though Picard reformulated some of his former arguments⁸⁷ in light of the post-colonialist historiographical approaches promoted by Bénabou's work in the study of religion in Roman Africa⁸⁸, he continued to uphold many of the ideas he had developed throughout his career. He continued to argue that, starting from the process of Phoenician colonization, the Punic religious world was characterized by a mysticism in which child sacrifice was the supreme expression of fulfilling Ba'al Hammon's wishes and guaranteeing his benevolence⁸⁹. He also maintained the position that the changes that occurred in the Carthaginian political system in the 4th century BCE brought about a religious revolution⁹⁰, and that Christianity spread rapidly among the underprivileged precisely because of the prevalence among them of this mysticism, the underlying principles of which converged with a number of Christian theological propositions. However, in his final works Picard argued that the masses converted to Christianity also as a form of resistance to Roman imperialism, since they took a position *consciemment, dans l'illégalité*⁹¹.

4. Picard's Legacy

Gilbert-Charles Picard was a multidisciplinary scholar who sought to transcend positivistic description and the mere cataloguing of facts, and in his search for deeper explanations was willing to venture upon theoretical propositions of a historic-religious nature, which he developed through the analysis of epigraphic, literary, archaeological and artistic documents.

He was deeply influenced by the theoretical approaches of Cumont in relation to mystery cults and applied them independently to the situation in North Africa as he saw it, in which the protagonists were not the worshippers of Mithras, Isis or Cybele, but adherents of the indigenous "Punic religion" who, from the 5th century BCE to the period of Roman rule, placed their hopes in Tanit (Caelestis) and Ba'al Hammon (Saturn). Over time these adherents developed a mystical rituality combined with elements of the Eleusinian cults of

l'intérêt ; les sujets de l'Empire n'auraient pas été des hommes s'ils avaient sacrifié leur bien-être matériel à la séduction d'une utopie".

87. E.g. his self-criticism in relation to certain aspects of the nature of Ba'al Hammon derived from the study of P. Xella (1991), in G.-Ch. Picard, "La transcendance de Ba'al Hammon et l'indépendance de Carthage", in *Actes du IIIe Congrès international des Etudes phéniciennes et puniques (Tunis, 11-16 novembre 1991)*, vol. 2, Tunis, 1995, 326-333.

88. M. Bénabou, *La Résistance africaine...*, *op. cit.*, n. 80.

89. See the article he wrote on the occasion of the exhibition held in Paris between 1982 and 1983, "De Carthage a Kairouan: 2000 ans d'art et d'histoire en Tunisie", where he synthesizes many of the key elements of his previous work on Punic religious world. The same idea is also found in the last article he published on a religious theme: G.-Ch. Picard, "La transcendance...", *op. cit.*, n. 87, 327-328.

90. G.-Ch. Picard, "La transcendance...", *op. cit.*, n. 87, 327-328.

91. G.-Ch. Picard, "La religion punique, originalité...", *op. cit.*, n. 83, 47.

Demeter and Kore, to which only a few initiates, recruited mainly from the middle and lower classes, would have had access⁹².

Some of these hypotheses were broadly contested. For example, Marcel Le Glay did not see the cult of Saturnus as a *religion à mystères*, but simply as a cult with a certain degree of initiation⁹³. Nor did he accept the idea that there was a “spiritual revolution” instigated by the priesthood of Carthage in the 5th century BCE which placed Tanit at the head of the Punic “pantheon” and led to the development of Eleusinian cults in the Maghreb, although he did concede that during this period the Punic world would have been widely exposed to Greek philosophical currents, leading to the introduction of new eschatological conceptions⁹⁴. Likewise Paolo Xella in his work on Ba’al Hammon denied that Tanit had become the predominant Punic deity during the 4th century BCE. Instead, he argued that her pre-eminence on the iconography of stelae should be explained by her role as mediator between the devotee and Baal, a hypothesis that Picard accepted⁹⁵.

Among Picard’s most successful theories was that it would have been the underprivileged who retained the closest attachment to Punic traditions and therefore were responsible for maintaining the cult of an “African” Saturnus with a degree of “indigenism”⁹⁶. The combination that emerged from both this argument and the view that Punic religious structures remained substantially unchanged until the 2nd century CE informed many of the ideas that post-colonial historiography would develop for its theories relating to the *résistance a la romanisation*. In this respect, some of the thesis that Picard formulated on the basis of historical anthropology and which postulated the existence of a relatively constant *esprit religieux des Africains* gained considerable influence. They were later adopted by scholars such as Jean Bayet, who argued that the “mystical” thought of Africans was characterised by “*un esprit d’exaltation et de transcendance très différent de la mentalité grecque et latine*”, as well as by Le Glay⁹⁷, among others.

As to the interpretation of the tophets as sanctuaries in which child sacrifice was carried out, Picard’s work was largely in agreement with other historians of the 1950s, 1960s and

92. Cumont did not include Bacchic rites among the “Oriental” mystery cults until the fourth edition of his work *Les religions orientales dans le paganisme romain*, published in 1929, where they were included as an appendix. They were dealt with more extensively in his book F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des romains*, Paris, 1942. Picard drew extensively upon Cumont’s iconographic exegesis of funeral monuments to support his explanation of the success enjoyed by what he termed “Eleusinian cults” in North Africa since the Punic period.

93. M. Le Glay, *Saturne africain. Histoire*, Paris, 1966, 366 and 377-392. See A. Gavini’s contribution in this volume, 289-307.

94. Cf. M. Le Glay, *Saturne africain...*, *op. cit.*, n. 90, 444-446.

95. G.-Ch. Picard, “La transcendance...”, *op. cit.*, n. 87, n. 10. See P. Xella, *Ba’al Hammon. Recherches sur l’identité et l’histoire d’un dieu phénico-punique*, Rome, 1991.

96. Cf. M. Le Glay, *Saturne africain...*, *op. cit.*, n. 90, 402-406 and 481-482.

97. J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris, 1957, 205; M. Le Glay, “Les syncrétismes dans l’Afrique ancienne”, in *Les syncrétismes dans l’Antiquité*, Leiden, 1975, 123-151.

part of the 1970s who worked on Punic religion, most prominently Pierre Cintas, René Dus-sand, James G. Février or Giovanni Garbini. Indeed, authors such as Le Glay were inspired by some of their arguments when he claimed that child sacrifice in tophets should be understood as a rite whose purpose was to please the deity, guarantee the prosperity of the community and deify the immolated infant⁹⁸. However, Picard's anthropological theories, with their Frazerian roots based on the *longue durée*, and from which he conceptualised the origin of the sacrifice of the son of kings or of the ruling aristocrats as an allegory for the sacrifice of Dido, the aim of which was to guarantee the prosperity of the community, were wholly rejected by subsequent historiography. For its part, the hypothesis of child sacrifice as the nucleus of Phoenician-Punic religious ritual and the interpretation of the tophet as the site in which these rituals were carried out only began to be critiqued in the 1980s, by authors such as Sabatino Moscati and Sergio Ribichini, Piero Bartoloni, Hélène Bénichou-Safar, Michel Gras, Pierre Rouillard and Javier Teixidor⁹⁹. Even now the issue has not been satisfactorily resolved, with the debate between supporters and detractors of the practice of human sacrifice as a distinctive element of the Phoenician-Punic world continuing to this day¹⁰⁰.

Finally, Picard maintained the tendency, following authors such as Alfred Merlin and Louis Poinssot,¹⁰¹ of attributing magical and apotropaic signification to various iconographic elements of mosaics, many of them with mythological themes. Their interpretation as protection against the evil eye would, with the passage of time, come into question¹⁰². With regard to magic, as previously noted, our author was heavily indebted to Frazer, and also influenced by Mauss and Hubert, whose theories were influential among historians of magic in the classical world well into the 1990s¹⁰³. These theories conceptualised magic as a marginal practice located on the periphery of religion (Picard often calls it *occultisme*), which by invoking a

98. M. Le Glay, *Saturne africain*, *op. cit.*, n. 77, 327-331.

99. See B. D'Andrea, *Bambini nel "limbo". Dati e proposte interpretative sui tofet fenici e punici*, Roma, 2018, 68-76. See also B. D'Andrea's contribution in this volume, 149-175.

100. B. D'Andrea, *Bambini nel "limbo"...*, *op. cit.*, n. 95, 76-98.

101. See M. Fernández Portaencasa's contribution in this volume, 177-217.

102. These were images with a bacchic motifs of animals such as peacocks, horses, and fish, or plants such as laurel, rose and garlands, to which Picard attributed a prophylactic value. His interpretation is questioned by A. Alvar Nuño, *Envidia y fascinación: el mal de ojo en el occidente romano*, Anejos de ARYS, III, 2009, esp. 254, who examines the two dominant prophylactic elements in mosaics of the imperial period, the *gorgoneia* and phalluses, to which Picard also attributed a high apotropaic value.

103. For a critique of this entire theoretical framework, including the refutation of the traditional standpoint that magical practices were on the periphery of religious norms, and the deconstruction of the term "magic" as a useful heuristic category, see H.S. Versnel, "Some reflections on the relationship magic-religion", *Numen*, 38, 1991, 177-197; M. Marvin and R. Smith (eds.), *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, San Francisco, 1994; M. Marvin and P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden, 1995; and most recently, with bibliography of previous scholarship, J.E. Sanzo, "Deconstructing the Deconstructionists. A Response to Recent Criticisms of the Rubric "Ancient Magic", in A. Mastrocinque, J.E. Sanzo and M. Scapini (eds.), *Ancient Magic: Then and Now*, Stuttgart, 2020, 25-46.

series of daimons, was able to secure the assistance of the underworld deities in order to obtain wealth, to triumph in love or to obtain justice.

Gilbert-Charles Picard was, as Nathalie de Chaisemartin said in the biography of him published in 1999, a multi-faceted and tireless researcher who maintained an active academic output right up until the end of his life¹⁰⁴. At times controversial in his approach, he was also self-critical and did not hesitate to revise many of his arguments to adapt them to the changing times.

104. N. Chaisemartin, "Gilbert-Charles Picard...", *op. cit.*, n. 1, 7-8.

MARCEL LE GLAY AND ROMAN RELIGION
IN ANCIENT AFRICA

Marcel Le Glay et la religion romaine dans l'Afrique ancienne*

Alberto Gavini

Scuola Archeologica Italiana di Cartagine

gavini.saic@gmail.com – <https://orcid.org/0000-0001-7551-4047>

Fecha recepción 26/04/2021 | Fecha aceptación 13/09/2021

Abstract

The essay traces the scientific career of Marcel Le Glay through the studies that the researcher carried out on religious culture in Roman Africa, through the analysis of archaeological and epigraphic discoveries. From his experience at Palazzo Farnese in Rome, we can see his Africa path which began in 1948 in Algeria, where Le Glay became Assistant Director of Antiquities.

Résumé

L'essai retrace la carrière scientifique de Marcel Le Glay à travers les études que le savant a menées sur la culture religieuse en Afrique romaine, à travers l'analyse des découvertes archéologiques et épigraphiques. À partir de son expérience romaine au Palais Farnèse, on voit son parcours africain qui commence en 1948 en Algérie, où Le Glay fut nommé Directeur-adjoint des Antiquités. Dans sa

* Je remercie les éditeurs de ce volume, Attilio Mastino et Valentino Gasparini, pour avoir accepté ma contribution, Cinzia Vismara et mon ami et collègue Kewin Peche-Quilichini pour avoir relu et amélioré le français de mon texte et les auteurs de l'évaluation en « double aveugle » pour leurs conseils ; de toute façon les erreurs sont imputables exclusivement à moi. Pour le nom du savant j'ai choisi d'utiliser dans le texte la version « Le Glay », tandis que pour ce qui concerne la bibliographie dans les notes on a laissé la version présente dans les œuvres citées : en fait pour des raisons que je n'ai pas pu découvrir, le savant français a signé ses travaux avec le nom « Leglay » à peu près jusqu'à la publication de sa thèse en 1966 ; il signe à partir de 1969 « Le Glay » ; entre 1966 et 1969 nous retrouvons les deux versions.

In his scientific production particular attention is paid to the cult of Saturn in Africa, the subject of two monographs and numerous articles, to *Dea Africa*, to the theme of romanization and to the phenomenon of syncretism.

Keywords

North Africa, Roman history, Roman religion, Saturn in Africa, Syncretism.

production scientifique une attention particulière est portée au culte de Saturne en Afrique, qui fit l'objet de deux monographies et de nombreux articles, à la *Dea Africa*, au thème de la romanisation et au phénomène du syncrétisme.

Mots-clés

Afrique du Nord, histoire romaine, religion romaine, Saturne en Afrique, syncrétisme.

NÉ LE 7 MAI 1920 À ARLEUX, une commune française située dans le département du Nord, Marcel Le Glay fait ses études secondaires à Douai et puis ses études supérieures à Paris, à la Sorbonne ; en juillet 1945 il obtient l'agrégation d'histoire, ce qui lui ouvre l'enseignement dans le lycée d'Amiens, où il reste jusqu'en 1947¹. Avant de quitter l'ancien chef-lieu de la Picardie, il obtient le titre d'élève diplômé de l'École Pratique des Hautes Études en 1946, avec lequel il peut être chargé d'un cours à la Sorbonne pendant l'année universitaire 1946-1947 et enseigner pendant le premier trimestre de l'année 1947 au Lycée Louis-le-Grand, peut-être le plus prestigieux de Paris.

1. Marcel Le Glay et l'Algérie

Membre de l'École française de Rome (EFR) entre 1947 et 1949, M. Le Glay commence son activité scientifique en Afrique en 1948, à *Rapidum*, où il avait été envoyé par le directeur de l'EFR, Albert Grenier. Dans la ville algérienne il continue les fouilles entreprises par William Seston, après une interruption de vingt ans. Durant cette période il écrit, et publie en 1951, *Reliefs, inscriptions et stèles de Rapidum*² pour présenter « quelques trouvailles mineures », c'est-à-dire un relief avec *salutatio*, deux inscriptions latines (dont une dédiée à *Iuppiter Optimus Maximus* et à tous les dieux et les déesses pour la santé, le salut et les victoires de l'empereur Dèce, de sa femme *Herennia Etruscilla* et de la *Domus divina*³), vingt-huit stèles funéraires et neuf stèles fragmentaires. Pour M. Le Glay le principal intérêt des stèles de *Rapidum* résidait dans la vie religieuse et les croyances des habitants, paysans et soldats, de la ville.

Assistant à la Faculté des Lettres d'Alger entre 1952 et 1955, en 1953 il publie dans le premier numéro de la revue *Libyca*, dont il est le directeur, un article sur *Les stèles à Saturne*

1. Pour les informations biographiques et bibliographiques voir : G. Souville, "Marcel Le Glay", *Antiquités Africaines*, 28, 1992, 7 ; J.-M. Lassère, "Marcel Le Glay (1920-1992)", *Antiquités Africaines*, 29, 1993, 7-11 ; Y. Le Bohec et J.-L. Voisin, "Marcel Le Glay. 1920-1992" et "Bibliographie de Marcel Le Glay", dans Y. Le Bohec (éd.), *L'Afrique, la Gaule, la Religion à l'époque romaine. Mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay*, Collection Latomus, CCXXVI, Bruxelles, 1994, XVII-XVIII et XIX-XXX.

2. M. Leglay, "Reliefs, inscriptions et stèles de *Rapidum*", *Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité*, 63.1, 1951, 53-91.

3. *AE* 1951, 142.

de *Djemila-Cuicul*⁴, où il étudie brièvement cinquante stèles exposées dans le jardin qui faisait face au Musée des Antiquités de Djemila ; l'occasion est la découverte en 1948 de dix stèles réutilisées pour le dallage d'une rue du quartier est de la ville, à côté des thermes. Du point de vue iconographique, l'image de Saturne est associée au Soleil et à la Lune, ou bien aux Dioscures, ou encore à deux Génies, avec des épis, des oiseaux et des scènes de sacrifices d'animaux. Pour M. Le Glay, Saturne est donc conçu comme dieu céleste et agraire à la fois. Du point de vue épigraphique, les stèles, datées entre le II^e et le IV^e s. apr. J.-C., portent surtout soit la formule *D(eo) D(omino) S(aturno) s(acrum)*, soit la formule *D(eo) S(ancto) Saturno Aug(usto) sacr(um)*. Pour ce qui concerne la diffusion géographique du culte, M. Le Glay constate qu'elle correspond à celle du donatisme ; en suivant cette réflexion il suggère de façon très hypothétique qu'il pourrait avoir eu un rapport entre les deux, mais qu'en effet manque tout lien historique qui puisse le démontrer.

L'année suivante, dans la même revue, M. Le Glay publie *Djemila : fragment de dédicace à Liber*⁵, un bref article dans lequel il met en évidence la présence dans l'inscription⁶ du mot *tribunal*, qu'il interprète hypothétiquement comme une plateforme utilisée lors des rites dionysiaques.

En tant que chargé de mission à la Direction des Antiquités de l'Algérie, il présente la même année à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres une communication sur *Le Mithraeum de Lambèse*⁷. Le Glay donne d'abord une description du temple du dieu « perse », qui avait été découvert au cours des fouilles de 1951 ; l'analyse de la structure est suivie par l'édition de trois dédicaces à *Mithra*⁸. Il propose aussi une synthèse des autres documents mithriaques de la ville, en suivant l'hypothèse d'une origine danubienne des premiers acteurs du culte en Afrique surtout grâce à la présence, dans deux inscriptions, du nom de *Marcus Valerius Maximianus, legatus Augusti pro praetore* originaire de *Poetovium* en Pannonie.

Pour la *Revue Africaine*, Le Glay rédige, avec Lionel Balout, une chronique où il s'occupe aussi bien de l'archéologie punique, romaine et chrétienne, que des musées, des missions et des travaux en cours. Dans *L'archéologie algérienne en 1953. I*⁹, à propos de *Hippo Regius*, il annonce la découverte d'une inscription dédiée aux *Dii Consentes*¹⁰ et pour *Cirta* il décrit une structure qu'il pense puisse être liée au culte de Saturne. Dans *L'archéologie algérienne en 1954. II*¹¹, pour ce qui concerne *Cuicul*, il parle des activités menées par Yvonne Allais, directrice des fouilles, qui ont permis de découvrir une stèle à *Liber* et *Libera*¹², dédiée le 13 mai 237 apr. J.-C., ainsi qu'une dédicace à Hercule trouvée dans la ville et réalisée

4. M. Leglay, "Les stèles à Saturne de Djemila-Cuicul", *Libyca*, 1, 1953, 37-76.

5. M. Leglay, "Djemila : fragment de dédicace à Liber", *Libyca*, 2, 1954, 472-473.

6. *AE* 1955, 159 = *ILAlg* II.3, 7671.

7. M. Leglay, "Le Mithraeum de Lambèse", *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 98.3, 1954, 269-277.

8. *AE* 1955, 79 = *CIMRM* II, 138B ; *AE* 1955, 80 = *CIMRM* II, 138C ; *AE* 1955, 81 = *CIMRM* II, 138D.

9. M. Leglay, "L'archéologie algérienne en 1953. II", *Revue Africaine*, 98, 1954, 215-232.

10. *AE* 1961, 224.

11. M. Leglay, "L'archéologie algérienne en 1954. II", *Revue Africaine*, 99, 1955, 211-233.

12. *AE* 1955, 156 = 1956, 163.

par un prêtre de *Liber*¹³ ; pour *Lambaesis*, il parle de la « trouvaille fortuite » de la dédicace d'un temple à *Caelestis*¹⁴ ; à propos de *Castellum Tidditanorum* il dit qu'André Berthier, directeur des fouilles, a recueilli des stèles dédiées à Saturne et une dédicace à *Fortuna Cererum*¹⁵ ; pour le musée lapidaire de Tébessa il parle d'un autel dédié à Neptune, trouvé près de la source de Aïn-Rhilane.

Dans son *Rapport sur l'activité archéologique en Algérie au cours des quatre dernières années (1950-1953)*¹⁶ lu au cours de la séance de la Commission de l'Afrique du Nord du 13 décembre 1954, M. Le Glay présente la découverte de plusieurs documents¹⁷ : quelques inscriptions de *Castellum Tidditanorum*, parmi lesquelles figurent au moins deux fragments de stèles dédiées à Saturne ; et encore, pour *Hippo Regius*, plusieurs statues (un Hercule, une Aphrodite, une Minerve) et un autel dédié à Neptune Auguste¹⁸ trouvé dans les grands thermes, un torse en terre cuite d'un Apollon dans le théâtre et une dédicace aux *Dii Consentes* dans les thermes du sud¹⁹ ; à Henchir el-Hammam, une dédicace à la *Mater Magna*²⁰ et une inscription faisant allusion à la reconstruction d'un mur du temple de la déesse *Caelestis*²¹.

En tant que Directeur-adjoint des Antiquités de l'Algérie, lors de la séance du 13 juillet 1956 M. Le Glay présente à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres la communication *Inscriptions de Lambèse sur les deux premiers légats de la province de Numidie*²². Le premier texte témoigne d'un culte à la *Disciplina militaris*²³, la seconde inscription fait état de la réalisation d'un temple à la déesse *Caelestis*²⁴ : M. Le Glay traite surtout des aspects historiques et militaires, en consacrant seulement quelques lignes à la religion.

En 1956 il publie aussi un article sur *Junon et les Cereres d'après la stèle d'Aelia Leporina trouvée à Tébessa*²⁵, où il analyse l'apparat iconographique de la stèle, sur laquelle figurent l'inscription²⁶ (face A), les images de Junon (face B), Cérès (face C) et Proserpine (face D), avec un champ de blé en épis et une truie. Il faut imaginer que la défunte nourrissait une dé-

13. AE 1955, 155 = 1956, 163 = 2013, 2143 = *ILAlg* II.3, 7663.

14. AE 1957, 123 = 2010, 1834.

15. AE 1955, 160.

16. M. Leglay, "Rapport sur l'activité archéologique en Algérie au cours des quatre dernières années (1950-1953)", *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 1954 [1956], 181-203.

17. Dont certains avaient déjà fait l'objet de notices dans la *Revue Africaine*, 98 et 99, 1954 et 1955.

18. AE 1957, 91.

19. Voir *supra* n. 11.

20. AE 1957, 92a = *CCCA* V, 138.

21. AE 1957, 92b.

22. M. Leglay, "Inscriptions de Lambèse sur les deux premiers légats de la province de Numidie", *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 100.3, 1956, 294-308.

23. AE 1957, 122 = 1971, 507 = 1973, 629.

24. AE 1957, 123 = 2010, 1834.

25. M. Leglay, "Junon et les Cereres d'après la stèle d'Aelia Leporina trouvée à Tébessa", *Libyca*, 4, 1956, 33-53.

26. AE 1957, 182.

votion pour les déesses représentées. M. Le Glay pense que la stèle exprime un double aspect de la religion de l'Afrique romaine, agraire et mystique.

En 1957 il participe aux *Hommages à Waldemar Deonna* avec un article sur *Le serpent dans les cultes africains*²⁷. Après avoir rappelé les témoignages africains du culte du dieu serpent²⁸, il propose l'analyse d'un bandeau frontal en argent trouvé à Oum el-Asnam, à 3 km de Aïn-el-Ksar, déposé dans une tombe romaine mais qui était punique, avec *Ba'al Hammon*, *Tanit* et deux serpents. Pour l'aspect chthonien, Le Glay évoque deux stèles votives, l'une de *Thibilis* et l'autre de *Hippo Regius*, chacune d'entre elles avec l'image d'un serpent. Il parle aussi d'une stèle à Saturne de *Diana Veteranorum*, qui présente entre autres un serpent gravé. Selon M. Le Glay, le serpent est présent dans la tradition maghrébine comme protecteur, guérisseur et garant de la fécondité et de la fertilité, grâce aussi à l'influence d'*Eshmoun* à l'époque punique et d'*Esculape* à l'époque romaine. Il conclut en disant que le serpent dans l'Afrique ancienne jouait un rôle bienfaisant, aussi bien comme dieu, que comme attribut des divinités ; il était donc guérisseur et avait aussi une fonction apotropaïque.

En 1958, le *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques* publie *Trois inscriptions religieuses d'Algérie*²⁹ que M. Le Glay a présenté à la Commission de l'Afrique du Nord. Deux textes viennent de *Lambaesis* : il s'agit de deux dédicaces à la *Victoria Augusta*³⁰ et à *Bona Dea*³¹. Pour cette dernière divinité M. Le Glay souligne qu'elle était invoquée pour la guérison des malades et qu'à l'époque impériale elle était associée à *Hygia*. L'autre inscription, trouvée à *Thamugadi*, est une dédicace à *Pluto*³², ici interprété comme dieu de la fécondité et de la richesse.

*Fulgur conditu. Un lieu consacré par la foudre en Grande Kabylie*³³ est le sujet de l'article publié en 1959 dans *Libyca*. À partir de l'inscription³⁴ évoquée dans le titre, il reprend l'interprétation de la foudre dans l'Antiquité et l'histoire des études sur ce thème. Il met l'accent sur le rapport entre la foudre et l'abondance, qui en Afrique explique, selon Le Glay, l'importance des cultes agraires et l'assimilation, ou la confusion, entre *Iuppiter* et Saturne.

27. M. Leglay, "Le serpent dans les cultes africains", dans *Hommages à Waldemar Deonna*, Collection Latomus 28, Bruxelles, 1957, 338-353, pl. X et XLV.

28. Les inscriptions sont les suivantes : *CIL VIII 9326 = AE 2005, 1697* ; *CIL VIII 15247* ; *CIL VIII 15378 = ILTun 1356* ; *CIL VIII 17722 = ILS 3879 = ILTun 1224 = AE 1888, 3* ; *AE 1909, 124 = 2015, 1847 = ILS Alg II.1, 536* ; *CIL VIII 23132 = ILPBardo 488*.

29. M. Leglay, "Trois inscriptions religieuses d'Algérie", *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 1955-1956 [1958], 122-126.

30. *AE 1960, 106*.

31. *AE 1960, 107*.

32. *AE 1960, 108*.

33. M. Leglay, "*Fulgur conditu. Un lieu consacré par la foudre en Grande Kabylie*", *Libyca*, 7, 1959, 101-109.

34. *AE 1961, 221 = 2017, 1668*.

2. Marcel Le Glay et le Musée Stéphane Gsell d'Alger

Les collections du Musée Stéphane Gsell (actuel Musée National des Antiquités) d'Alger font l'objet de deux petites monographies de M. Le Glay parues entre 1956 et 1958 dans la série des conférences-visites du musée. La première concerne *Les religions orientales dans l'Afrique ancienne d'après les collections du Musée Stéphane Gsell*³⁵, thème dans lequel il fait entrer aussi les cultes puniques. Pour l'époque romaine il présente la main sabaziaque de *Tipasa*, le prêtre métroaque de *Caesarea*, un *Hermanubis* et les trois têtes de *Serapis* (dont au moins deux de Carthage). Dans *La sculpture antique du Musée Stéphane Gsell*³⁶, il décrit, entre autres, des ouvrages de sujet religieux : un *Bacchus*, un Apollon, un torse de Mercure (?) et un torse de *Venus*.

En 1958 Le Glay publie dans la revue *Libyca* une contribution dédiée à *Alger (Musée S. Gsell) : une statuette de terre cuite*³⁷. Elle figure un personnage avec bonnet phrygien et chlamyde, qu'il appelle « Eros » (ou plutôt un « Génie »?) funéraire, sur un char avec une paire de colombes attelées qu'il compare en particulier à une autre statuette, au même motif, du Musée Alaoui (aujourd'hui Bardo) de Tunis. Pour le savant, l'« Eros » a ici un rôle de psychopompe, comme le personnage tout à fait similaire de la fresque du tombeau de la jeune *Octavia Paulina* de Rome auquel il rapproche les deux statuettes du Musée St. Gsell et du Musée Alaoui.

Dans *À la recherche d'Icosium*³⁸, il fournit une synthèse des découvertes archéologiques effectuées à Alger, conservées dans le Musée St. Gsell, qui permettent de reconstruire l'histoire de la ville *Ikosim/Icosium* dans l'Antiquité. Il analyse entre autres une inscription d'époque sévérienne dont l'auteur est un *flamen perpetuus*³⁹. Concernant la statuaire, il cite deux représentations de divinités féminines, identifiées dans un cas avec Pomone et dans l'autre avec Abondance (ou Pomone aussi), et souligne le fait que, de toute façon, il s'agit de divinités « des jardins, des vergers, qui devaient abriter de petits sanctuaires ruraux ». M. Le Glay présente aussi une dédicace à *Mithra*⁴⁰ et une stèle à Saturne⁴¹, toutes les deux découvertes au centre de la ville : pour la première il souligne la présence du culte de *Mithra* dans une ville portuaire, telles Carthage et *Rusicade*, et la probable origine orientale du dédicant ; pour la seconde il pense qu'*Icosium* avait un sanctuaire dédié à Saturne comme la majorité des villes africaines.

35. M. Leglay, *Les religions orientales dans l'Afrique ancienne d'après les collections du Musée Stéphane Gsell*, Alger, 1956.

36. M. Leglay, *La sculpture antique du Musée Stéphane Gsell*, Alger, 1957.

37. M. Leglay, "Alger (Musée S. Gsell) : une statuette de terre cuite", *Libyca*, 6, 1958, 173-177.

38. M. Le Glay, "A la recherche d'Icosium", *Antiquités Africaines*, 2, 1968, 7-54.

39. *AE* 1955, 158.

40. *CIL* VIII 9256 = *CIMRM* I, 151.

41. *CIL* VIII 20852.

3. Marcel Le Glay et Saturne africain

À partir de la moitié des années Cinquante, Saturne devient le protagoniste principal de la production scientifique du savant français.

Dans le volume des *Actes du 79^{ème} Congrès national des Sociétés Savantes*, tenu en 1954 à Alger où il est assistant à la Faculté des Lettres, paru en 1957, il publie un texte sur *Saturne et les dieux indigènes de l'Afrique romaine*⁴², dans laquelle il souligne l'importance de l'étude des divinités locales pour la connaissance du sentiment religieux des Africains. Il parle des *Dii Mauri* et des inscriptions de *Vaga*⁴³, d'Henchir-Ramdane⁴⁴, près de *Vaga*, et d'une stèle dédiée à Saturne trouvée à *Cuicul*⁴⁵ avec les bustes de sept personnages qu'il identifie avec les *Dii Mauri*⁴⁶. Pour Le Glay la position toujours dominante de Saturne par rapport aux autres dieux atteste de sa mainmise sur les hommes.

En 1958, dans la revue *Libyca*, Le Glay présente un deuxième article, écrit en collaboration avec André Berthier, sur *Le sanctuaire du sommet et les stèles à Baal-Saturne de Tiddis*⁴⁷ : il s'agit de sept stèles néopuniques et quarante-trois stèles romaines⁴⁸, pour la plupart inédites, datées entre le I^{er} et le III^e s. apr. J.-C. et pour lesquelles les auteurs proposent une analyse de l'évolution stylistique. Ils soulignent pour les stèles romaines l'évidence du rapport entre Saturne et le Soleil, représenté sous la forme d'un disque à rosace ou bien d'un buste radié, et entre *Caelestis* et la Lune, cette dernière aussi sous forme de buste ou en forme de croissant. Tout aussi évident est le fait que les visages des divinités et des dédicants ont été endommagés à la suite d'une action volontaire, comme un martelage, dont il faut peut-être accuser les Chrétiens.

Entre 1961 et 1966, lorsqu'il est chargé d'enseignement à la Faculté de Lettres de Lyon, M. Le Glay publie une monographie en deux volumes : *Saturne africain. Monuments*⁴⁹. Pour lui, le Saturne africain est tout à fait privilégié parmi les divinités du monde romain, surtout à cause de la masse considérable de documents qui ont été découverts. Des milliers de stèles, en Tunisie, en Algérie et au Maroc sont pour la première fois rassemblées et décrites dans les

42. M. Leglay, "Saturne et les dieux indigènes de l'Afrique romaine", dans *Actes du soixante-dix-neuvième congrès national des Sociétés Savantes*, Paris, 1957, 85-91.

43. AE 1948, 114 = 1949, 39 = 1951, 47 = 1956, 158 = ILPBardo 185.

44. CIL VIII 14444 = ILS 4494 = ILTun 1224 = AE 1956, 158.

45. AE 1957, 276 = IALg II.3, 7734. Il avait déjà analysé cette stèle dans *Libyca*, 1, 1953, 61-63, n. 41 et pl. VIII, fig. 2-3 (voir *supra*).

46. Le Glay se corrigera en 1966 dans *Saturne africain. Monuments. II*, Paris, 1966, 212, en disant qu'il s'agit en réalité « des divinités qui patronnent et symbolisent les sept jours de la semaine ».

47. A. Berthier, M. Leglay, "Le sanctuaire du sommet et les stèles à Baal-Saturne de Tiddis", *Libyca*, 6, 1958, 23-58.

48. Les stèles avec inscription sont les suivantes : AE 1960, 213a ; EDCS-54800025 ; IALg II.1, 3578 = AE 1960, 213b ; IALg II.1, 3579 = AE 1960, 213c ; IALg II.1, 3577 = AE 1960, 213d ; AE 1960, 213e ; IALg II.1, 3580 = AE 1960, 213f ; IALg II.1, 3581 ; IALg II.1, 3582.

49. M. Leglay, *Saturne africain. Monuments. I. Afrique proconsulaire*, Paris, 1961 ; M. Leglay, *Saturne africain. Monuments. II. Numidie-Maurétanies*, Paris, 1966.

deux volumes, qui constituent le travail d'analyse préliminaire à la base de l'essai de synthèse scientifique de *Saturne africain. Histoire*⁵⁰, un travail fondamental paru en 1966.

Dans les *Monuments*, il réunit tous les documents attestant le culte du dieu en Afrique romaine : le premier tome est consacré à l'Afrique proconsulaire, le second à la Numidie et à la Maurétanie. Dans son introduction, M. Le Glay décrit la genèse, le développement et la structure du volume. Il définit les *Monuments* comme un « recueil », mais il s'agit de bien plus que ça : c'est un catalogue raisonné qui présente, ville par ville, la documentation archéologique et épigraphique avec des commentaires très complets. L'auteur souligne le caractère populaire et surtout rural des dédicants, évident dans la plupart des stèles à Saturne. Dans le premier tome, les sites les mieux représentés sont Djebel bou-Korneine, *Thignica*, *Theveste* et *Thubursicum Numidarum*; dans le deuxième, *Castellum Tidditanorum*, *Lambaesis*, *Thamugadi*, *Cuicul* et *Sitifis*.

Ayant terminé la réalisation du « recueil », M. Le Glay peut se concentrer sur l'ouvrage de synthèse, l'*Histoire*, dans laquelle il souligne le caractère éminemment rural des sanctuaires, des stèles et en définitive des fidèles de Saturne africain, ceux qui ont vécu le sentiment pour le dieu qui constitue le lieu religieux de rencontre des traditions romaine et punique, entre Saturne et *Ba'al Hammon*. C'est surtout grâce aux stèles que l'on peut trouver les traces de la dévotion des individuels, dont les documents officiels ne disent presque rien. Dans la première partie, le savant analyse les textes et les monuments offerts au dieu pour définir sa nature selon les Africains de l'époque impériale ; dans la deuxième, il en étudie le culte, non seulement à travers les temples qui lui ont été dédiés et les sacrifices qu'on y offrait, mais aussi par les sacerdoces et les fidèles, c'est-à-dire du point de vue des acteurs du culte ; dans la troisième et dernière partie, il approche le thème des origines de Saturne africain. Pour Le Glay, la vitalité du culte fut si grande en raison de l'attachement des Africains au monothéisme, qui dans l'empire romain ne se rencontre avec autant de netteté qu'en Afrique du Nord. En réalité il semble plutôt la conséquence du fait qu'à l'époque punique il y avait des dévots de *Ba'al Hammon* un peu partout en Afrique du Nord et que les Romains auraient eu du mal à s'opposer à cette situation.

Dans la même période, en 1963, il publie *Stèles à Saturne d'Aïn Gassa (Tunisie)*⁵¹. Il s'agit de sept stèles, dont quatre portant une inscription⁵² et trois anépigraphes. M. Le Glay décrit les monuments en ordre chronologique, en les classant suivant la typologie des stèles d'Henchir Es Sria et de *Sufetula* ; il pense qu'elles témoignent de la dévotion au dieu *frugifer* du personnel d'une petite ferme romaine dont on a retrouvé les vestiges dans la zone de la découverte des stèles.

50. M. Leglay, *Saturne africain. Histoire*, Bibliothèques des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 205, Paris, 1966.

51. M. Leglay, « Stèles à Saturne d'Aïn Gassa (Tunisie) », *Cahiers de Tunisie*, 11 (44), 1963, 63-68.

52. *AE* 1964, 75; *AE* 1964, 76; *AE* 1964, 77; *AE* 1964, 78.

Dans *Le symbolisme de l'échelle sur les stèles africaines dédiées à Saturne*⁵³, M. Le Glay parle de la vision qu'avaient les Romains par rapport à la mort et à la vie après la mort, et de l'idée de l'au-delà chez les Puniques et les Numides. Il commence par analyser le mausolée de Dougga où des Sirènes représentaient, en suivant l'étude de Gilbert-Charles Picard⁵⁴, les « véhicules » des âmes qui devaient rejoindre les sphères célestes. Il pense que l'on puisse identifier des caractéristiques typiques des stèles puniques et néopuniques : les oiseaux (et surtout la colombe, l'un des attributs préférés de Tanit-Caelestis et Ba'al Hammon-Saturne) évoquent l'élément aérien ; les barques, les dauphins et les poissons associés à Astarté évoquent l'élément humide céleste. À partir du I^{er} s. av. J.-C., les êtres fantastiques disparaissent et en même temps apparaissent sur les stèles néopuniques et romaines des symboles nouveaux, tel la pomme de pin, largement utilisée dans le culte de Saturne.

En 1988 M. Le Glay publie *Nouveaux documents, nouveaux points de vue sur Saturne africain*⁵⁵, sa dernière contribution à l'étude du culte du dieu, qui peut être considérée comme une conclusion de ses recherches : il s'agit d'un long article où il décrit soixante-dix-huit monuments africains (pour la plupart des stèles votives) et cinq documents non africains dédiés à Saturne exhumés ou publiés depuis 1966. À la fin de son catalogue il présente les nouveautés apportées par ces monuments. Du point de vue chronologique, le plus important est le numéro 31, daté du 8 novembre 323 apr. J.-C.⁵⁶, le plus récent parmi ceux datés avec exactitude. Pour ce qui concerne le *sacerdos*, qu'il avait déjà défini comme étant un initié qui devait recevoir une initiation majeure⁵⁷, Le Glay s'occupe de l'*intratio sub iugum*⁵⁸, qui correspondrait à l'âge de soixante-cinq ans à la troisième étape religieuse de la vie du fidèle voué au dieu, après la consécration par une promesse parentale (première étape) avant la naissance (certifiée parfois par le cognomen *Saturninus*) et ensuite confirmée à l'âge de quinze ans (deuxième étape). À propos des *sacerdotes*, il affirme, en suivant le texte 31 du catalogue, qu'ils constituaient un collège sacerdotal dirigé par un *magister*. Par rapport à la liturgie, les découvertes de *Sitifis*, numéro 57 du catalogue, montrent l'usage de vases en terre cuite ornés des symboles habituellement sculptés sur les stèles.

53. M. Leglay, "Le symbolisme de l'échelle sur les stèles africaines dédiées à Saturne", *Latomus*, 23.2, 1964, 213-246.

54. G. et C. Picard, *La vie quotidienne à Carthage au temps d'Hannibal, III^e siècle avant Jésus-Christ*, Paris, 1958, 120-121. Sur Gilbert-Charles Picard voir J.C. López Gómez dans ce même volume, 265-288.

55. M. Le Glay, "Nouveaux documents, nouveaux points de vue sur Saturne africain", dans E. Lipinski (éd.), *Orientalia Lovaniensia analecta*, 27 = *Studia Phoenicia*, 6, Carthago, Louvain, 1988, 187-237.

56. *AE* 1969-1970, 657.

57. M. Leglay, *Saturne africain. Histoire...*, *op. cit.*, n. 50, 361.

58. Le Glay utilise le mot *intratio* ("Nouveaux documents...", *op. cit.*, n. 55, 234) qu'on ne trouve pas dans les textes, dont la formule est *intravit sub iugum*. Sur la formule en question voir M. Sebaï, "Sacerdos intravit sub iugum : étude sur le rituel dans le culte de Saturne en Afrique romaine", *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 21, 2010, 269-284.

4. Marcel Le Glay et la *Dea Africa*

Il n'y a pas que Saturne qui fait l'objet des recherches menées par M. Le Glay dans la première moitié des années Soixante du siècle dernier ; en effet, entre 1964 et 1966, il publie deux articles sur la *Dea Africa*. Dans *La déesse Afrique à Timgad*⁵⁹, il présente deux documents presque inédits : un grand vase de pierre, découvert dans le *frigidarium* des grands thermes du sud où sont représentés une scène de sacrifice, Aphrodite, Héraclès, Eros, Psyché et la *Dea Africa*⁶⁰ ; un médaillon de terre cuite où la *Dea Africa* est figurée debout. Il parle aussi du temple à trois *cellae* du fort byzantin de *Thamugadi* ayant restitué trois inscriptions⁶¹ qui pourraient se référer à la *Dea Africa*.

Dans *Encore la Dea Africa*⁶², le savant analyse une petite tête en marbre trouvée à *Caesarea*, une tête d'une statuette en terre cuite de *Thamugadi*, une tête d'une statue de *Lambaesis* et une statuette en bronze où on reconnaît la personnification de l'Afrique. Dans ce dernier exemplaire il souligne la présence de la *cornucopia*, qui exprime l'affinité avec les divinités de l'Abondance et de la Fécondité. Pour *Lambaesis* il parle aussi d'une statue d'*Isis*.

Sa maîtrise sur ce thème est confirmée par sa collaboration au premier volume du *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, avec la notice « Africa »⁶³, la personnification divine de la province romaine. Il décrit toutes les typologies de représentations connues de la *Dea Africa* en différents contextes, aussi bien littéraires que archéologiques et numismatiques.

59. M. Leglay, "La déesse Afrique à Timgad", dans M. Renard et R. Schilling (éds.), *Hommages à Jean Bayet*, Collection Latomus 70, Bruxelles et Berchem, 1964, 374-382.

60. Dans la description du vase Le Glay parle « d'un signe énigmatique composé d'un croissant monté sur une hampe » qu'il a déjà vu d'autres fois « accompagné de deux courtes hastes verticales ». Il s'agit bien sûr du symbole de la *sodalitas* des *Telegenii*. On a donc ici un monument qui témoigne la présence d'une *sodalitas* dans les thermes de *Thamugadi* ; les images de Eros et Psyché mettent en relation le vase aussi avec Dionysos, dieu tutélaire des *Telegenii*. Cf. F. Salcedo Garces, "La cratera de Timgad: iconografías del dionisismo en Africa", dans M. Khanoussi, P. Ruggeri et C. Vismara (éds.), *Geografi, viaggiatori, militari nel Maghreb: alle origini dell'archeologia nel Nord Africa. Atti del XIII convegno di studio L'Africa romana (Djerba, 10-13 dicembre 1998)*, Roma, 2000, 1837-1843; C. Vismara, "Amphitheatralia africana", *Antiquités Africaines*, 43, 2007, 99-132; A. Ibba et A. Teatini, "L'epigrafi anfitheatrale dell'Africa tra *venationes* e *sodalitates*: l'apporto del mosaico di Smirat", *Cartagine. Studi e Ricerche*, 1, 2016, 147-179.

61. AE 1987, 1078 = AE 2011, 1576 ; AE 1954, 145 = AE 1972, 701 ; AE 2008, 1697 = AE 2013, 2143.

62. M. Leglay, "Encore la *Dea Africa*", dans R. Chevalier (éd.), *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol*, 3, Paris, 1966, 1233-1239.

63. M. Le Glay, s.v. "Africa", dans *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, I.1, 1981, 250-255 et I.2, 1981, 184-190.

5. Marcel Le Glay, la « romanisation », le « syncrétisme » et autres recherches

Après avoir travaillé beaucoup sur la Numidie et la Proconsulaire, M. Le Glay s'intéresse aussi à la Maurétanie, qu'il a commencé à aborder dans le cadre du deuxième tome de *Saturne africain. Monuments*.

La ville de *Caesarea*, après la petite tête en marbre de *Dea Africa*, revient dans les recherches de Le Glay avec *Une dédicace à Vénus offerte à Caesarea (Cherchel) par le proconsul d'Afrique, le futur empereur Galba*⁶⁴. Le texte est présenté d'abord à la Commission du Comité des travaux historiques et scientifiques, mais l'examen exhaustif est publié dans les *Mélanges Carcopino*, où, à partir de l'inscription⁶⁵, M. Le Glay décrit la situation politique africaine du I^{er} s. apr. J.-C. ; après avoir dénombré tous les documents liés à *Venus* découverts à *Caesarea*, il démontre que, à l'exception de *Bacchus* et bien sûr de *Saturne* et *Caelestis*, aucune autre divinité n'avait bénéficié d'autant d'attention dans la ville. En choisissant *Venus*, le futur empereur Galba, à l'époque de l'empereur Claude, d'un côté flattait les *Caesarienses* qui étaient très liés à la déesse et de l'autre il montrait la fidélité de Claude à la politique de son prédécesseur Auguste favorable à la restauration de la religion officielle.

Dans *Les Flaviens et l'Afrique*⁶⁶, M. Le Glay dédie un paragraphe à la « romanisation », où il parle des manifestations de la religiosité dans l'Afrique romaine à la fin du I^{er} s. apr. J.-C. Après avoir analysé plus ou moins trois mille *ex-voto* à Saturne il constate qu'à cette époque, dans le « petit peuple », les *tria nomina* commencent à remplacer le système des *duo nomina*. Il parle aussi d'une « dépunicisation des monuments, des rites et des usages » qui se développe, en gros, de façon rapide dans les centres de colonisation marianiste, et de façon lente et tardive dans les zones rurales et qui, à l'époque flavienne, est quasiment achevée. M. Le Glay explique, par le biais des dédicaces à Saturne, les changements culturels survenus dans l'Afrique romaine : les stèles, où les dévots « afroromains » de *Ba'al Hammon* exprimaient leur religiosité par des moyens (linguistiques et artistiques) tout à fait romains, en deviennent le témoignage visible. Quelques mots sont consacrés à l'organisation du culte impérial provincial, qui est organisé par Vespasien.

Les *Inscriptions inédites de Lambèse se rapportant au culte de Mercure*⁶⁷ font l'objet d'une communication présentée le 20 février 1967 au Comité des travaux historiques et scientifiques. Les deux premiers textes⁶⁸ sont des dédicaces à Mercure Silvain, une entité divine qui,

64. M. Le Glay, "Une dédicace à Venus offerte à *Caesarea* (Cherchel) par le proconsul d'Afrique, le futur empereur Galba", dans J. Heurgon, G. Picard et W. Seston (éds.), *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à Jérôme Carcopino*, Paris, 1966, 629-639.

65. AE 1966, 595 = AE 1980, 961 = AE 1988, 1129 = AE 1998, 1594.

66. M. Leglay, "Les Flaviens et l'Afrique", *Mélanges de l'École française de Rome - Antiquité*, 80.1, 1968, 201-246.

67. M. Leglay, "Inscriptions inédites de Lambèse se rapportant au culte de Mercure", *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 1967 [1968], 273-281.

68. AE 1968, 644 ; AE 1968, 645.

selon Le Glay, avait une forte connotation rurale liée surtout à la culture de l'olivier. La troisième inscription⁶⁹ est dédiée au Mercure « urbain » par un vétérinaire de la *Legio III Augusta* originaire de *Banasa*. La référence dans le texte à la *curia Hadriana* conduit Le Glay sur le thème de la fonction religieuse des *curiae* dans le monde romain.

En 1970 M. Le Glay devient professeur titulaire d'Histoire romaine à l'Université Paris X – Nanterre, où il enseigne jusqu'en 1983.

En 1971, dans *Le temple sévérien de l'Aqua Septimiana Felix (Timgad)*⁷⁰, il présente un grand ensemble religieux d'époque sévérienne découvert à *Thamugadi*, qui combine des formes de l'architecture religieuse syrienne avec des formes de l'architecture romaine d'Afrique et où ont été identifiés les temples de la *Dea Africa* et de *Serapis*.

Dans *La vie religieuse à Lambèse d'après de nouveaux documents*⁷¹, après une introduction sur la documentation lambésitaine déjà connue, M. Le Glay présente les nouvelles découvertes religieuses effectuées dans la ville, qu'il considère « l'un des centres les plus religieux de toute l'Afrique romaine ». Le dossier comprend surtout des stèles anépigraphes avec l'image de Saturne, du Soleil et de la Lune ; il y a aussi une dizaine d'inscriptions dédiées à Minerve⁷², à Mercure⁷³, à Mercure Silvain⁷⁴, à Fortune⁷⁵, au Génie du prétoire⁷⁶, aux *Dii Mauri*⁷⁷, à Saturne⁷⁸, à Silvain⁷⁹, à *Mithra*⁸⁰ et à une divinité inconnue⁸¹ (28 au total). L'étude des nouveautés lambésitaines voit Le Glay se concentrer sur les dédicaces à Mercure Silvain, qui atteint selon le savant un discret succès en Afrique surtout dans les secteurs associés à la culture de l'olivier, et à Mercure « urbain », honoré par un vétérinaire. Pour les *Dii Mauri*, la qualification d'*Augusti* lui permet de parler d'une « marque romaine incontestable ».

En 1975 parut le volume *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité*, auquel Le Glay participe avec *Les syncrétismes dans l'Afrique ancienne*⁸². Il dresse un tableau de la religiosité africaine à l'époque romaine surtout grâce aux données de l'épigraphie, où toutes les divinités

69. AE 1968, 646.

70. M. Leglay, «Le temple sévérien de l'Aqua Septimiana Felix (Timgad)», *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 1967 [1968], 262.

71. M. Le Glay, «La vie religieuse à Lambèse d'après de nouveaux documents», *Antiquités Africaines*, 5, 1971, 125-153.

72. AE 1973, 635.

73. AE 1968, 646.

74. AE 1968, 644 ; AE 1968, 645.

75. AE 1973, 636.

76. AE 1973, 637.

77. AE 1973, 638.

78. AE 1973, 639 ; AE 1973, 640.

79. AE 1973, 641 = 2010, 1774.

80. AE 1973, 642 ; AE 1973, 643.

81. AE 1973, 644.

82. M. Le Glay, «Les syncrétismes dans l'Afrique ancienne», dans F. Dunand et P. Lévêque (éds.), *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité. Colloque de Besançon (22-23 octobre 1973)*, Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 46, Leiden, 1975, 123-151.

sont représentées. Il parle d'abord d'un « syncrétisme d'assimilation », dont il établit trois types : « assimilation » pure et simple (*interpretatio romana*), « assimilation après adaptation » des divinités et « assimilation cumulative ». Pour l'assimilation pure et simple, il propose beaucoup d'exemples, en concluant le discours avec Saturne et *Caelestis*, qu'il définit « les divinités les plus représentatives de l'Afrique berbéro-romaine ». Pour l'assimilation après adaptation, il présente le cas de *Venus*, une déesse avec « une personnalité très riche » en Afrique, comme étant le plus remarquable. Pour l'assimilation cumulative, il porte l'exemple, entre autres, de *Iuppiter Optimus Maximus* qui a lui aussi intéressé les empereurs comme Septime Sévère, figuré sur un bas-relief de l'arc quadrifrons de *Lepcis Magna* comme un *Iuppiter* « sérapidien », c'est-à-dire avec une iconographie typique de *Serapis*. Après les trois types de « syncrétisme d'assimilation », M. Le Glay traite aussi du « syncrétisme d'association/juxtaposition », où il reconnaît des phénomènes différents : les groupements de divinités associées et les formules syncrétistes. Dans ses réflexions conclusives il souligne l'originalité « des syncrétismes dans l'Afrique ancienne », qui touchent toutes les divinités vénérées, d'une façon multiforme et qui plus est, comme il l'a dit pour Saturne, sont influencées par la tendance africaine à l'« hénothéisme ».

En 1977 est publié le volume *Hommage à la mémoire de Jérôme Carcopino*, auquel Le Glay participe avec *Jérôme Carcopino et la religion romaine*⁸³, une contribution qui concerne aussi la religion de l'Afrique romaine. En particulier, il se réfère à la correction de l'adjectif « *tertium* » en « *Cererum* » faite par J. Carcopino dans un passage peu clair du *Iugurtha* de Salluste⁸⁴. Puis il parle aussi d'autres monuments religieux africains étudiés par le savant : une mosaïque de *Lambiridi*, dans l'*emblema* de laquelle selon Carcopino figure la représentation de l'Asklepios mystique ; deux inscriptions de *Cuicul*⁸⁵ dédiées à Hercule et *Liber Pater* ; les stèles à Saturne de *Nicivibus*.

M. Le Glay participe aussi aux *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, le grand savant néerlandais fondateur de la collection EPRO, avec un article sur *Un « pied de Sarapis » à Timgad, en Numidie*⁸⁶. Après avoir décrit le pied en marbre blanc trouvé dans le fort byzantin de *Thamugadi* sur lequel est gravée une inscription d'époque sévérienne⁸⁷ et le contexte archéologique de la découverte, il présente une série de vestiges analogues (« pieds de *Sarapis* » et « pieds d'*Isis* ») découverts surtout en Égypte, mais pas seulement. En général pour lui les « pieds de *Sarapis* », qui sont souvent surmontés d'un buste du dieu, diffèrent des autres parce qu'ils ne sont pas des « pieds votifs », mais bien des objets de culte qui représentent le dieu et son pouvoir guérisseur. Avec ce pied, à *Thamugadi* ont été découvertes deux têtes de *Serapis*,

83. M. Le Glay, « Jérôme Carcopino et la religion romaine », dans *Hommage à la mémoire de Jérôme Carcopino*, Paris, 1977, 193-199.

84. Sall., *Iug.* 66, 2.

85. *AE* 1955, 155-156.

86. M. Le Glay, « Un « pied de Sarapis » à Timgad, en Numidie », dans M.B. de Boer et T.A. Edridge (éds.), *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 68.2, Leiden, 1978, 573-589.

87. *RICIS* 704/0202.

une stèle avec la tête du dieu et d'autres fragments ayant vraisemblablement appartenu à une grande statue. Dans son raisonnement il destine aussi quelques pages à la mosaïque de *Lambiridi* étudiée par Carcopino.

Aux découvertes de *Thamugadi* est consacré aussi *Un Eros de Phidias à Timgad ?*⁸⁸, où Le Glay s'occupe d'une inscription, retrouvée dans le temple de l'*Aqua Septimiana*, qui parle d'un Eros en ivoire (non conservé) réalisé à Athènes par Phidias. Son hypothèse est qu'il s'agit d'une statuette, copie d'un original de l'auteur grec, emportée à *Thamugadi* de Rome, où il y avait beaucoup de spécialistes du travail de l'ivoire, ou peut-être depuis la Grèce ou l'Égypte.

6. Marcel Le Glay et les Colloques internationaux de *L'Africa romana*

En décembre 1983 M. Le Glay participe, en tant que professeur titulaire à l'Institut d'Histoire de l'Art et d'Archéologie de l'Université de Paris IV – Sorbonne, à la première édition de *L'Africa romana*⁸⁹ à Sassari, avec une conférence, publiée l'année suivante dans les actes du colloque, intitulée *Les religions de l'Afrique romaine au II^e siècle d'après Apulée et les inscriptions*⁹⁰. En lisant quelques passages d'Apulée, l'*Apologie* et surtout les *Métamorphoses*, il semble que l'auteur présente le panorama religieux de l'Afrique à l'époque impériale, avec *Venus, Apollo, Ceres* et les *Cereres, Iuno* et *Iuno Caelestis, Aesculapius*, et surtout *Isis*. Cependant, dans ses conclusions, Le Glay reconnaît qu'en réalité il s'agit d'un patrimoine religieux commun et l'absence de Saturne, qui caractérise l'Afrique à cette époque, confirme cette réflexion.

À l'occasion de la tenue du cinquième colloque de *L'Africa romana* en 1987, il présente une communication *À propos de quelques textes africains*⁹¹. Une des inscriptions étudiées dans cet article, dédiée à *Lambaesis* au Sol⁹², lui permet de consacrer quelques lignes à la diffusion du culte de cette divinité en Afrique.

L'année suivante M. Le Glay, qui à cette époque conduit ses recherches pour le Centre d'information et de documentation Année épigraphique – Fonds Pflaum, prononce la confé-

88. M. Le Glay, "Un Eros de Phidias à Timgad ?", *Antiquités Africaines*, 14, 1979, 129-133.

89. Dans la "Presentazione" du volume P. Melis, P. Ruggeri et E. Ughi, *L'Africa romana. Indici decennali (1983-1992)*, Sassari, 1996, 8, Attilio Mastino, président du comité scientifique du colloque, écrit ces mots à propos du rôle de M. Le Glay : « *Non saremmo potuti arrivare a raggiungere tali risultati senza la preziosa collaborazione di molti colleghi italiani e stranieri: penso soprattutto al compianto Marcel Le Glay, segretario generale dell'Associazione Internazionale d'Épigraphie Grecque et Latine, che ha fortemente voluto il primo convegno* ».

90. M. Le Glay, "Les religions de l'Afrique romaine au II^e siècle d'après Apulée et les inscriptions", dans A. Mastino (éd.), *L'Africa romana. Atti del I convegno di studio (Sassari, 16-17 dicembre 1983)*, Sassari, 1984, 47-61.

91. M. Le Glay, "À propos de quelques textes africains", dans A. Mastino (éd.), *L'Africa romana. Atti del V convegno di studio (Sassari, 11-13 dicembre 1987)*, Sassari, 1988, 131-142.

92. AE 1988, 1122 = 1993, 1767.

rence d'ouverture *D'Abonouteichos à Sabratha, les déviations de la religion romaine au temps de Marc Aurèle*⁹³. Il constate que l'époque de Marc Aurèle voit apparaître, au niveau général, maints sages et mages orientaux, tandis qu'en Afrique du Nord la spiritualité des hommes est dominée d'un côté d'une tendance syncrétiste, dont Saturne bénéficie, et de l'autre de la croyance en « démons », puissances divines intermédiaires entre les dieux et les hommes.

Sa dernière participation aux colloques sur *L'Africa romana* se date de 1990, lorsque les travaux se tinrent à Cagliari, avec une communication sur *Un centre de syncrétisme en Afrique: Thamugadi de Numidie*⁹⁴. En introduction, il avertit qu'il faut se garder des mots en *-isme* et qu'il faudrait bannir « syncrétisme » du vocabulaire historique, mais au même temps il en reconnaît l'utilité. Il affirme, après une série de considérations, qu'on peut l'utiliser mais on doit lui associer deux mots et parler de « syncrétisme d'assimilation » ou de « syncrétisme d'association ». Dans la deuxième partie, il parle de *Thamugadi*, où le temple de l'*Aqua Septimiana* réunit trois divinités d'origine différente : la *Dea Africa*, *Aesculapius* et *Serapis*, donnant lieu à un « syncrétisme d'association » très original.

7. Marcel Le Glay et ses dernières études

Dans *Les premiers temps de Carthage romaine : pour une révision des dates*⁹⁵, M. Le Glay se réfère à l'installation officielle du culte des *Cereres* dans la colonie de Carthage et établit le début de l'ère des *Cereres* entre 44 et 39, ou plutôt après 44 et pas après 39 av. J.-C.

Dans *Évergétisme et vie religieuse dans l'Afrique romaine*⁹⁶, M. Le Glay affirme que l'évergétisme privé en Afrique proconsulaire et en Numidie n'est pas seulement civique, mais il est aussi religieux et essaie de reconstruire ce dernier. Sont surtout les divinités officielles du pantheon gréco-romain qui bénéficient de ces libéralités « sacrées », tandis que *Serapis*, *Cybele*, Saturne et *Caelestis* reçoivent un très petit nombre de dédicaces de la part des notables municipaux. Le culte impérial est aussi très bien représenté au sein des manifestations évergétiques civiques.

93. M. Le Glay, "D'Abonouteichos à Sabratha, les déviations de la religion romaine au temps de Marc Aurèle", dans A. Mastino (éd.), *L'Africa romana. Atti del VI convegno di studio (Sassari, 16-18 dicembre 1988)*, Sassari, 1989, 35-41.

94. M. Le Glay, "Un centre de syncrétisme en Afrique: Thamugadi de Numidie", dans A. Mastino (éd.), *L'Africa romana. Atti del VIII convegno di studio (Cagliari, 14-16 dicembre 1990)*, Sassari, 1991, 67-78.

95. M. Le Glay, "Les premiers temps de Carthage romaine : pour une révision des dates", dans S. Lancel (éd.), *Histoire et archéologie de l'Afrique du Nord. II^e colloque international, 108^e Congrès des sociétés savantes, Grenoble, 1983 = Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, n.s., 19B, 1985, 235-248.*

96. M. Le Glay, "Évergétisme et vie religieuse dans l'Afrique romaine", dans *L'Afrique dans l'Occident romain (Ier siècle av. J.-C. - IVe siècle ap. J.-C.). Actes du colloque de Rome (3-5 décembre 1987)*, Collection l'École française de Rome 134, Rome, 1990, 77-88.

Dans *Les amphithéâtres, loci religiosi ?*⁹⁷, M. Le Glay traite des rapports entre le monde amphithéâtral et la religion romaine. Pour l'Afrique, il recense d'abord les divinités vénérées par les gladiateurs et les *venatores*. *Bacchus*, par exemple, est figuré au milieu des bêtes à *Thysdrus* et avec *Diana/Nemesis* au milieu de chasses des *venatores* à Smirat, sur deux mosaïques. On peut citer aussi deux stèles découvertes dans l'amphithéâtre de *Lepcis Magna*, l'une avec l'image de *Diana* chasseresse et l'autre avec une dédicace à *Nemesis* et des symboles liés à cette dernière déesse⁹⁸. À côté de la religion, M. Le Glay parle aussi de la magie. Des *tabellae defixionum* portant des imprécations contre des gladiateurs ou contre des *venatores* ont été trouvées dans l'amphithéâtre de Carthage ; d'autres, adressées à des auriges, avaient été déposées dans le sous-sol du cirque de la ville. La réponse finale que Le Glay donne à la question posée dans le titre est que les amphithéâtres sont d'abord des lieux de spectacles mais aussi des *loci religiosi*.

L'étude sur *La place des affranchis dans la vie municipale et dans la vie religieuse*⁹⁹ permet à Le Glay de parler des individus qui quelque fois pourraient recouvrir un rôle primaire pour les services des temples des villes anciennes. Pour l'Afrique, il s'aperçoit que dans le culte des *Cereres* et dans le culte impérial au début du Haut Empire les affranchis jouaient un rôle important dans la vie municipale : les plus anciens *sacerdotes Cererum* connus, au I^{er} s. apr. J.-C., sont deux affranchis¹⁰⁰ ; *Publius Perelius Hedulus*, qui *solo privato et sua pecunia* avait construit un temple et un autel à la *Gens Augusta*¹⁰¹, était un affranchi. Du côté des *Augustales*, il souligne la rareté des attestations, tandis que pour les *seviri* il dit qu'ils sont bien attestés en Maurétanie tingitane seulement, où ils sont les auteurs de dédicaces aux divinités *Augustae*¹⁰².

En 1992 le volume *Temples et cultes de Tripolitaine* de Véronique Brouquier-Reddé est publié avec une préface¹⁰³ de M. Le Glay, dans laquelle il souligne le fait que cette recherche a alimenté le répertoire sacré de la province non seulement pour les cultes romains, mais aussi pour les autres.

97. M. Le Glay, "Les amphithéâtres, *loci religiosi* ?", dans C. Demergue, C. Landes et J.-M. Pailler (éds.), *Spectacula I. Gladiateurs et amphithéâtres. Actes du colloque tenu à Toulouse et à Lattes les 26, 27, 28 et 29 mai 1987*, Lattes, 1990, 217-229.

98. Il s'agit sans doute d'une des inscriptions dédiées à *Nemesis* à *Lepcis Magna* : EDCS-73400459 et EDCS-73400460.

99. M. Le Glay, "La place des affranchis dans la vie municipale et dans la vie religieuse", *Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité*, 102.2, 1990, 621-638.

100. AE 1976, 386, inscription retrouvée à Marseille ; AE 1924, 33 = *ILTun*, 1063, à Carthage.

101. AE 1914, 87 = AE 1926, 134 = *ILAFr*, 353.

102. *CIL VIII* 10985 = AE 1985, 989 = *IAM II.1*, 2 = *IAM.S*, 2, *Spes* à *Tingi* ; AE 1934, 42 = *IAM II.1*, 86 = *IAM.S*, 86 = *SIRIS* 794 = *RICIS* 0706/0201, *Isis* à *Banasa* ; AE 1934, 41 = *IAM II.1*, 88 = *IAM.S*, 88, *Minerva* à *Banasa* ; AE 1959, 46 = AE 1987, 1100 = *IAM II.2*, 345 = *IAM.S*, 345, *Diana* à *Volubilis* ; *CIL VIII* 21822 = *IAM II.2*, 352 = *SIRIS* 793 = *RICIS* 0706/0101, *Isis* à *Volubilis* ; AE 1985, 985 = AE 1998, 1608 = *IAM II.2*, 367 = *IAM.S*, 367, *Venus* à *Volubilis*. Dans cette dernière ville sont attestés aussi les *cultores Augusti* : AE 1949, 52 = AE 1961, 325 = AE 1987, 1096 = *IAM II.2*, 490-494.

103. M. Le Glay, "Préface", dans V. Brouquier-Reddé, *Temples et cultes de Tripolitaine*, Paris, 1992, 9.

8. Marcel Le Glay après Marcel Le Glay

La production scientifique du savant français a continué à paraître aussi après sa mort, survenue le 14 août 1992. Dans le domaine de la religion romaine en Afrique, l'étude sur *Isis à Lambèse*¹⁰⁴ est publiée en 1994 : ici il est question du culte voué à la déesse « égyptienne » dans la ville/quartier général de la *legio III Augusta*. En premier lieu il présente les inscriptions isiaques retrouvées sur le site : la consécration du temple *Isidi et Serapi* par le *legatus Augusti pro praetore* du 158 apr. J.-C. *Lucius Matuccius Fuscinus*¹⁰⁵, une dédicace *Isidi Augustae*¹⁰⁶, une base de statue d'un *Iovis Plutonis Serapis sacerdos*¹⁰⁷ et une dédicace en grec Θεῶι ἐπηκόωι Σαράπιδι¹⁰⁸. Le petit catalogue épigraphique est l'occasion de traiter rapidement des attestations des cultes isiaque en Afrique et de placer *Lambaesis* dans ce contexte, où la ville est active à partir du II^e s. apr. J.-C., plus ou moins comme Carthage, tandis que *Caesarea* en *Mauretania* et *Sabratha* en *Tripolitania* montrent une présence isiaque plus précoce. Pour M. Le Glay, *Lambaesis* s'inscrit dans le même contexte isiaque que la conversion d'Apulée de *Madauros*. Après cette réflexion il décrit le *templum Isidis* et son contexte archéologique, au sud du camp de 81 apr. J.-C. Une statue d'*Isis*, très mutilée mais bien reconnaissable, a été trouvée près du temple. Une tête de *Serapis* provient de la ville et des fragments d'un autel domestique en bronze qui représentent *Harpocrates*, *Serapis* anguipède, *Isis* anguipède, *Anubis*, *Bes*, deux *uraei*, deux *Apis* ont été découverts à l'Est du village de Lambèse. Pour Le Glay, l'emplacement du *templum Isidis* et l'inscription *Isidi et Serapi* montrent un rapport très fort du culte d'*Isis* avec le milieu militaire à *Lambaesis*. Dans cet article il mentionne aussi la présence dans la ville du culte de *Mithra*, qu'il avait déjà examiné¹⁰⁹, et de *Iuppiter Bazosenus*¹¹⁰.

9. En guise de conclusion

On peut définir les axes de recherche du savant français par rapport à la religion romaine en Afrique. Du point de vue géographique, ses intérêts se sont concentrés sur l'Algérie actuelle, en particulier sur les territoires de la *Numidia* et plus spécialement sur les villes avec une forte présence de militaires, c'est-à-dire *Thamugadi* et *Lambaesis*, où ses recherches africaines avaient débutées. Pour ce qui est du sujet principal, il faut indiquer bien sûr le culte de Saturne africain, auquel il a consacré son œuvre monumentale et plusieurs articles. Du

104. M. Le Glay, "Isis à Lambèse", dans C. Berger, G. Clerc et N. Grimal (éds.), *Hommages à Jean Leclant*, Institut français d'archéologie orientale du Caire – Bibliothèque d'étude, 106, III, Le Caire, 1994, 339-360.

105. *CIL* VIII 2630 = 18100 = *SIRIS* 785 = *RICIS* 0704/0301.

106. *CIL* VIII 2631 = 18101 = *ILS* 5778 = *SIRIS* 787 = *RICIS* 0704/0303.

107. *CIL* VIII 2629 = *ILS* 4391 = *SIRIS* 786 = *RICIS* 0704/0302.

108. *AE* 1919, 34 = *SIRIS* 788 = *RICIS* 0704/0304.

109. Voir *supra*, n. 8.

110. *AE* 1919, 26 ; *AE* 1920, 23 = 1957, 246 ; *AE* 1919, 26 = 1957, 246b ; *CIL* VIII 2663 = *AE* 1957, 246 = 1973, 645.

côté spéculatif, il a centré ses réflexions sur le phénomène du « syncrétisme », dans lequel il distingue le « syncrétisme d'assimilation » du « syncrétisme d'association/juxtaposition ».

La synthèse scientifique de ses recherches se matérialise dans le dernier article signé par Le Glay sur la religion romaine d'Afrique, *Le paganisme en Numidie et dans les Maurétanies sous l'Empire romain : état des recherches entre 1954 et 1990*¹¹¹, paru en 2006, quatorze ans après sa mort, dans *Antiquités Africaines*. Il en avait seulement corrigé les épreuves pour la publication prévue au début dans *Aufstieg und Niedergang der Römische Welt*¹¹². M. Le Glay s'intéresse d'abord aux cultes officiels : les cultes gréco-romains, pour lesquels en général il observe l'utilisation fréquente pour les divinités du titre *Augustus/Augusta* et, dans certains cas (par exemple celui de Mercure) et met en évidence deux « formes » différentes de la divinité entre ville et campagne (Mercure « urbain » et Mercure « rural ») ; le culte impérial, qui en Afrique commence au début du règne de Vespasien et qui comprend le culte de *divi* et de la *domus divina*. Ensuite il présente la religion « populaire », c'est-à-dire non seulement les cultes des dieux locaux, mais aussi l'accueil de la religion officielle par le peuple africain. La divinité la plus importante est sans doute Saturne : bénéficiaire d'un culte rural de la masse des petites gens, il « a préparé les voies du monothéisme chrétien et plus tard islamique ». Le troisième point analysé est celui des cultes étrangers, qu'il appelle « religions indigènes dynamiques », en opposition aux religions indigènes sédentaires, qui restent dans les territoires d'origine comme Saturne africain : *Dionysos*, *Isis* et *Serapis*, *Iuppiter Dolichenus*, les dieux palmyréniens, *Sol* et *Sol invictus*, *Elagabal*, *Mithra*, *Mater Magna*, *Medaurus* et *Iuppiter Depulsor*. Le dernier sujet de l'article est le « syncrétisme », un phénomène sur lequel il revient avec beaucoup d'exemples pour essayer encore une fois d'éclaircir un mot qu'il définit « obscur ». Dans cette étude, qui constitue une sorte de *summa theologica* de sa recherche africaine, le savant décrit le rôle essentiel que la religion a eu dans l'intégration de l'Afrique à la romanité. Comme toujours il démontre qu'une analyse religieuse correcte doit être réalisée en fonction de la reconstruction historique.

Comme c'est le cas dans presque chacune des études réalisées après les fouilles de l'époque coloniale il y a dans l'œuvre de Le Glay plus d'attention aux dieux qu'aux hommes et qu'au domaine de l'archéologie du rite, à savoir à la reconstruction la plus précise du geste rituel et du lien par exemple entre l'inscription, les formulaires et les dévots du culte « en action » ; mais nous savons que ça dépend surtout du fait que les recherches menées sur le terrain n'étaient pas suffisamment scrupuleuses et la majorité de ces traces n'ont pas été enregistrés ou ont été gravement compromises. Malgré ça l'œuvre de Le Glay constitue une source précieuse et fondamentale, incontournable pour tous les chercheurs travaillant sur l'histoire de la religion romaine dans l'Afrique ancienne.

111. M. Le Glay, "Le paganisme en Numidie et dans les Maurétanies sous l'Empire romain : état des recherches entre 1954 et 1990", *Antiquités Africaines*, 42, 2006, 57-86.

112. De toute façon la version publiée par *Antiquités Africaines* reste très efficace.

ROME POST-COLONIALE, ET AU-DELÀ.
RELIGION, POUVOIR ET IDENTITÉ

Post-Colonial Rome, and Beyond. Religion, Power and Identity*

Andrew Gardner
UCL Institute of Archaeology
andrew.gardner@ucl.ac.uk

Fecha recepción 24/12/2020 | Fecha aceptación 09/06/2021

Abstract

Roman archaeology is one of the major sub-fields of archaeology in which post-colonial theory has flourished, and not just in relation to the role of the past in the present, but also as a means to approach the interpretation of the Roman world itself. The region of North Africa was a major focal point for some of the earliest post-colonial studies on the Roman Empire, and has remained an arena of investigation for scholars influenced by the Anglophone debate on post-colonial theory, which emerged in the 1980s and flourished in the 1990s, often with a focus on Roman Britain. Religion is both a key

Résumé

L'archéologie romaine est l'un des sous-domaines majeurs de l'archéologie dans lequel la théorie postcoloniale s'est épanouie, et pas seulement en relation avec le rôle du passé dans le présent, mais aussi en tant que mode d'aborder l'interprétation du monde romain lui-même. L'Afrique du Nord a été une région d'intérêt importante pour certaines des premières recherches postcoloniales sur l'empire romain, et a par la suite été une arène d'investigation pour les chercheurs influencés par le débat anglophone sur la théorie postcoloniale, qui s'est développé à partir des années 1980, et en particulier dans

* I would like to thank Valentino Gasparini for the invitation to contribute this paper, and his patience with its delivery, as well as the anonymous reviewer for their helpful comments. I would also like to thank numerous colleagues for discussion on related themes over the years, including Richard Hingley, David Mattingly, Astrid Van Oyen, Miguel John Versluys and Jane Webster.

source of evidence and an obviously important theme in understanding cultural change, interaction and power, and thus it has likewise been of interest to scholars from within and beyond the region. Here, I give an overview of the work of some of the influential Roman archaeologists working within the post-colonial tradition. I also consider the complex intersections of ancient and modern, and of Britain and North Africa, found in this body of work, and evaluate the impact this tradition of thought continues to have on Roman archaeology going forwards.

Keywords

Agency, creolization, deconstruction, discrepancy, hybridity, post-colonial, subaltern

les années 1990, souvent avec un accent sur la Grande-Bretagne romaine. La religion est à la fois une source essentielle de matériel et un thème manifestement important pour comprendre le changement culturel, l'interaction et le pouvoir, et elle a donc également intéressé les chercheurs de l'intérieur et de l'extérieur de la région. Dans ce chapitre, je donne un aperçu du travail de certains des archéologues romains influents travaillant dans la tradition post-coloniale. Je considère également les intersections complexes de l'ancien et du moderne, de la Grande-Bretagne et de l'Afrique du Nord, trouvées dans ce travail, et j'évalue l'impact que cette tradition de pensée continue d'avoir sur l'archéologie romaine à l'avenir.

Mots-clés

Agence, créolisation, déconstruction, discordance, hybridité, postcoloniale, subalterne

1. Introduction. From “Romanization” to Post-Colonialism

The emergence of a post-colonial phase in Roman archaeology, particularly in North Africa, ought to be seen as an entirely predictable development. In a regional context, the work of Marcel Bénabou in the 1970s and 1980s was obviously pioneering in this approach¹, but across the breadth of scholarship on the Roman world, other engagements with interdisciplinary post-colonial agendas came a little later, and have been quite uneven in their application to different parts of the empire. In particular, the Anglophone debates around “Romanization” from the beginning of the 1990s have drawn significantly on post-colonial writers, and have been applied particularly to the study of Roman Britain, but increasingly to several other regions, including that of interest in this volume. This in itself sets up an interesting dichotomy between post-colonial writing influenced by the local experience of dual layers of empire (Roman and European), and post-colonial writing which triangulates between an ancient context of subjugation and a modern one of domination (as in Britain). Even more complex permutations come into play when the latter scholarship is applied by Anglophone, European or American scholars writing about a region like North Africa, risking the imposition of a new form of academic colonialism². The political aspects of post-colonial approaches will be highlighted throughout this essay, as they are inherent to the project, but before tracing the contours of Roman post-colonialism – and its successor paradigm of globalization – a brief word needs to be said on its origins and wider dissemination in archaeology.

Post-colonialism is a wide-ranging body of scholarship which resists definition into a single school of thought. With precursors in the writing of anti-racist writers like W.E.B. Du Bois in the USA³, landmarks in the development of post-colonial theory are marked by a series of mid-20th cent. figures, particularly Frantz Fanon (1925-1961), Homi K. Bhabha (1949-), Edward Said (1935-2003), and Gayatri Chakravorty Spivak (1942-). Crucially, these writers crafted critical accounts of the experience of European imperialism from the perspectives of

1. M. Bénabou, *La résistance africaine à la romanisation*, Paris, 1976.

2. J. Hawley, “Post-Colonial Theory”, in A. Gardner, M. Lake and U. Sommer (eds.), *The Oxford Handbook of Archaeological Theory*, Oxford, 2015, DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199567942.013.035.

3. W.E.B. Du Bois, *The Souls of Black Folk*, New York, 1903 (1982); K. Mostern, “Postcolonialism after W.E.B. Du Bois”, *Rethinking Marxism*, 12.2, 2000, 61-80.

the colonized, and of the centrality of colonial projects to the development of modern European cultures, using tools derived from Marxism, post-structuralism, and other branches of continental philosophy⁴. Subsequent work has pursued both different strands within this theoretical toolkit, and diverse regional dynamics around the world, across a range of disciplines, ranging from cultural studies and English literature, to archaeology. In our field, broadly construed, there have also been diverse applications of post-colonial perspectives. Roman archaeology is illustrative of one of these, and indeed is somewhat groundbreaking, in seeking to use post-colonial concepts to break down traditional identification with the Roman empire among scholars of that entity. Few other studies of ancient empires have done the same, perhaps because the lineage connecting Rome to modern empires is so strong. The other, arguably much more dominant strand, is the critique of archaeology as an adjunct to colonialism in many global contexts. This theme actually makes up the bulk of chapters in volumes like the *Handbook of Postcolonial Archaeology*⁵, within which there are very few references to work by Romanists. This curious situation exemplifies how Roman archaeology remains somewhat cut off from debates in mainstream archaeology, even when we have much that is distinctive to contribute⁶. What that contribution has been will be reviewed in the following sections, in which I highlight some of the key themes that have structured the intersecting post-colonial scholarship on Roman North Africa, Roman Britain, and beyond.

2. De-Constructing Roman (and Imperial) Narratives

One of the major strands of post-colonial Roman archaeology extends the critique of imperial discourses contained, more or less explicitly, within modern European literatures to two distinct domains: scholarly (and popular) writing about the Roman empire, and written sources produced within the Roman empire. With respect to the first of these, there are distinct connections and parallels between 19th and 20th cent. accounts of the Roman occupation of Britain – and of other north-western provinces – and of parts of North Africa under the control of French, Italian or British colonial authorities. That these accounts also bear comparison to Roman-period texts which justified Roman imperialism is, in turn, no accident, since both were produced in similar contexts, and the modern study of the archaeology of the Roman empire was of course conducted by scholars well-schooled in those texts. One of the foremost chroniclers of these relationships, particularly in the context of British scholarship, is Richard Hingley, whose wide-ranging analyses of the links

4. J. Hawley, “Post-Colonial Theory...”, *op. cit.*, n. 2; A. Loomba, *Colonialism/Postcolonialism*, London, 2015 (3rd ed.).

5. J. Lydon, J. and U.Z. Rizvi (eds.), *Handbook of Postcolonial Archaeology*, Walnut Creek, 2010; cf. also C. Gosden, *Archaeology and Colonialism*, Cambridge, 2004.

6. A. Gardner, “Debating Roman Imperialism. Critique, Construct, Repeat?”, in M.J. Mandich, T.J. Derick, S. González Sánchez, G. Savani and E. Zampieri (eds.), *TRAC 2015. Proceedings of the 25th Annual Theoretical Roman Archaeology Conference*, Oxford, 2016, 1-14.

between modern and ancient colonialism⁷ has been accompanied by detailed studies of particular regions and monuments within the British isles⁸. As we will see below, most of the themes Hingley has highlighted are absolutely relevant to North Africa, as well⁹. Other important contributions include those by Philip Freeman, particularly in debate with Hingley over the career and legacy of Francis Haverfield, the chief architect of “Romanization” as a paradigm in Romano-British archaeology, and much further afield¹⁰. Through the work of these, and other, scholars, the period between 1990-2010 saw a widespread realisation of the impact of modern colonial agendas in Roman archaeology.

While, in this work, some of the key post-colonial thinkers are cited a little more sparingly than in relation to other topics, considered below, the influence of particularly Edward Said’s detailed critiques of modern imperial cultural stereotypes¹¹ is strong, and the method of colonial discourse analysis is central to these efforts¹². Haverfield, who in turn was influenced by the pre-eminent 19th cent. German scholar Theodor Mommsen, has been a significant focus in these analyses, given the long shadow his *The Romanization of Roman Britain* (1912) cast over Roman provincial archaeology for three-quarters of a century¹³. As noted, there is debate between Freeman and Hingley over the degree to which Haverfield was fully aligned with the imperial ideology of Britain at the turn of the 20th cent.¹⁴, but there is little doubt in the overall picture of a nascent Romano-British discipline that was both influenced by an identification between Britain and Rome, and which fueled that identification in the kinds of archaeology conducted. Indeed, the history of English, and later British identification with Roman “civilization” and imperial destiny goes back quite far, certainly to the origins of overseas empire in the 16th cent., if not to the first English empire – the conquest of the British isles and Ireland – of the high Middle Ages¹⁵. While in Britain, this attitude

7. R. Hingley, *Roman Officers and English Gentlemen. The Imperial Origins of Roman Archaeology*, London, 2000; R. Hingley, *The Recovery of Roman Britain 1586-1906. A Colony so Fertile*, Oxford, 2008.

8. E.g. R. Hingley, *Hadrian’s Wall. A Life*, Oxford, 2012.

9. D. Mattingly, “From One Colonialism to Another. Imperialism and the Maghreb”, in J. Webster and N.J. Cooper (eds.), *Roman Imperialism. Post-colonial Perspectives*, Leicester Archaeology Monographs 3, Leicester, 1996, 49-69.

10. E.g. P.W.M. Freeman, “British Imperialism and the Roman Empire”, in J. Webster and N.J. Cooper (eds.), *Roman Imperialism...*, *op. cit.*, n. 9, 19-34; P.W.M. Freeman, *The Best Training-Ground for Archaeologists: Francis Haverfield and the Invention of Romano-British Archaeology*, Oxford, 2007.

11. E. Said, *Orientalism*, London, 1978; E. Said, *Culture and Imperialism*, London, 1993.

12. J. Webster, “Roman Imperialism and the ‘Post-Imperial Age’”, in J. Webster and N.J. Cooper (eds.), *Roman Imperialism...*, *op. cit.*, n. 9, 1-17 (7).

13. F. Haverfield, *The Romanization of Roman Britain*, Oxford, 1912 (2nd ed.).

14. P.W.M. Freeman, “British Imperialism...”, *op. cit.*, n. 10; R. Hingley, “The ‘Legacy’ of Rome. The Rise, Decline, and Fall of the Theory of Romanization”, in J. Webster and N.J. Cooper (eds.), *Roman Imperialism...*, *op. cit.*, n. 9, 35-48.

15. R.R. Davies, *The First English Empire. Power and Identities in the British Isles 1093-1343*, Oxford, 2000; R.B. Hitchner, “Globalization *avant la lettre*. Globalization and the History of the Roman Empire”, *New Global Studies*, 2.2, 2008, 1-12.

required some mechanism by which supposedly superior Roman talents might be passed onto the early British, particularly once alternative, Anglo-Saxon, origin myths started to be problematic in the run-up to the First World War¹⁶ – hence the invention of “Romanization” – in North Africa, precisely the same imperial identification could be made by British, and French and Italian scholars, but without the same scruples. As Mattingly has documented¹⁷, drawing upon regional scholars such as Abdallah Laroui and Bénabou¹⁸, European colonial archaeologies in North Africa were underpinned by an identification between these powers and Rome. The only difference with Britain, or Gaul, was that there was little need to hold back on the darker implications of this narrative for indigenous communities, so that outright racist interpretations followed. As we will see below, such interpretations were not only morally wrong, and rooted in inappropriate comparisons, but were also deeply impoverished accounts of the archaeology – something which is true of Britain, too.

A further strand of colonial discourse analysis is, as a logical extension of the foregoing, the deeper interrogation of our Roman-period sources. Just as part of the identification between European scholars and the Roman empire was based on fairly uncritical schooling in the Classics, so moving on from that identification to a post-colonial position requires a different attitude to the texts which, for so long, were simply taken at face-value as histories of the Roman period. Of course, like Victorian or Edwardian scholarship, which I have over-simplified above, there was nuance in the way Roman writers dealt with empire¹⁹, but there is clearly much potential for post-colonial readings of texts like Tacitus’ *Germania*, or the section of the *Agricola* (21) where he appears to describe a kind of deliberate “Romanization”, but is also – or perhaps more – presenting something of a critique of Roman moral decay²⁰. While this strand has been, understandably, somewhat more developed in Classics and Ancient History than in provincial archaeology²¹, it has become an important check on the dominance of limited numbers of historical writers over our narratives of Roman Britain²² – and elsewhere. Writing about

16. R. Hingley, “The ‘Legacy’ of Rome...”, *op. cit.*, n. 14, 37.

17. D. Mattingly, “From One Colonialism to Another...”, *op. cit.*, n. 9.

18. A. Laroui, *L’histoire du Maghreb, un essai de synthèse*. Paris, 1970; M. Bénabou, *La résistance africaine...*, *op. cit.*, n. 1.

19. See *supra*, P.W.M. Freeman, “British Imperialism...”, *op. cit.*, n. 10; R. Hingley, “The ‘Legacy’ of Rome...”, *op. cit.*, n. 14.

20. C. Forcey, “Beyond ‘Romanization’. Technologies of Power in Roman Britain”, in K. Meadows, C. Lemke and J. Heron (eds.), *TRAC 96. Proceedings of the 6th Annual Theoretical Roman Archaeology Conference*, Oxford, 1997, 15-21; cf. E. Dench, *Empire and Political Cultures in the Roman World*, Cambridge, 2018, 7-9.

21. See e.g. C. Ando, “Colonialism, Colonization: Roman Perspectives”, in D.L. Selden and P. Vasunia (eds.) *The Oxford Handbook of the Literatures of the Roman Empire*, Oxford, 2016, DOI: 10.1093/oxfordhb/978019969944 5.013.4; L. Hardwick and C. Gillespie (eds.), *Classics in Post-Colonial Worlds*, Oxford, 2007.

22. E.g. R. Laurence, “Roman Narratives. The Writing of Archaeological Discourse – a View from Britain? (with comments and reply)”, *Archaeological Dialogues*, 8.2, 2001, 90-122; M. Millett, *The Romanization of Britain. An Essay in Archaeological Interpretation*, Cambridge, 1990.

the accounts Juvenal and Plutarch provide of aspects of Egyptian culture, including religion, for example, Richard Alston highlights the misunderstandings, the legitimization of control, and the beginnings of the Orientalism described by Said, as we might expect²³. He also, though, recovers important evidence for the transformative effect of cultural encounters like this on the “Roman” core, and thus the potential for de-centering the empire and looking at it from the margins. This process is the subject of the next section.

3. De-Centering Rome

Alongside the historiographical critique of the development of “Romanization” theory in 19th and 20th cent. imperial contexts, a powerful line of attack on that paradigm has been the simple argument that “Roman” is an overly simple label for a very complex, and historically dynamic, set of identities. It is not surprising that this should result from the increasing awareness of the complexity of provincial archaeologies in the post-War period, with more and more data generating more and more variability in time and space, particularly as the rural settings in which most people lived started to receive belated attention²⁴. The recognition that there was a problem with the category of “Roman” was a key part of the critical debate surrounding Millett’s *The Romanization of Britain*²⁵. A range of different approaches to deconstructing a unitary concept of “Roman” culture developed during the 1990s and beyond, from “bricolage” to “creolization”²⁶, and while some of these pointed towards ways of understanding the dynamic creation of Roman identity in different periods²⁷, others highlighted the significant divisions within Roman-period societies. A particularly important concept in the articulation of the latter has been “discrepant experience”, deployed especially by David Mattingly²⁸, drawing directly upon the work of Edward Said.

23. R. Alston, 1996. “Conquest by Text. Juvenal and Plutarch on Egypt”, in J. Webster and N.J. Cooper (eds.), *Roman Imperialism...*, *op. cit.*, n. 9, 99-109.

24. R. Hingley, *Rural Settlement in Roman Britain*, London, 1989.

25. E.g. J.C. Barrett, “Romanization. A Critical Comment”, in D.J. Mattingly (ed.), *Dialogues in Roman Imperialism*, Portsmouth (RI), 1997, 51-64; P.W.M. Freeman, “‘Romanisation’ and Roman Material Culture”. *Journal of Roman Archaeology*, 6, 1993, 438-445. Cf. S. Jones, *The Archaeology of Ethnicity*, London, 1997.

26. N. Terrenato, “The Romanization of Italy. Global Acculturation or Cultural Bricolage?”, in C. Forcey, J. Hawthorne and R. Witcher (eds.), *TRAC 97. Proceedings of the Seventh Annual Theoretical Roman Archaeology Conference*, Oxford, 1998, 20-27; J. Webster, “Creolizing the Roman Provinces”, *American Journal of Archaeology*, 105, 2001, 209-225. See below for more on the latter.

27. E.g. E. Dench, *Romulus’ Asylum. Roman Identities from the Age of Alexander to the Age of Hadrian*, Oxford, 2005; G. Woolf, “The Formation of Roman Provincial Cultures”, in J. Metzler, M. Millett, N. Roymans and J. Slofstra (eds.), *Integration in the Early Roman West. The Role of Culture and Ideology*, Luxembourg, 1995, 9-18.

28. D. Mattingly, “Being Roman. Expressing Identity in a Provincial Setting”, *Journal of Roman Archaeology*, 17, 2004, 5-25; D. Mattingly, *An Imperial Possession. Britain in the Roman Empire, 54 BC – AD 409*, London, 2006; D. Mattingly, *Imperialism, Power, and Identity. Experiencing the Roman Empire*, Princeton, 2011, esp. 203-245.

As applied in both Britain and North Africa, this approach has sought to break open the Romano-centric perspective of traditional scholarship.

In responding to some criticism of his application of this perspective, Mattingly has rightly highlighted how the term “discrepancy” accommodates not only the multivocality, or plurality of identities, with which our evidence seems to correlate, but the crucial insight – absolutely in tune with post-colonial theory – that empires are not inherently harmonious enterprises²⁹. As such, Mattingly not only seeks to break down the many axes of identification whose intersection will be relevant to consider in the archaeological study of local or regional patterns – from gender and age to religion, status and occupation – but also the structural mechanics of power in the Roman world, which have also been surprisingly neglected, or at least over-simplified, in traditional approaches³⁰. In his detailed study of Roman Britain through this lens³¹, Mattingly breaks the population down into three broad communities – military, urban and rural – and considers the variation between and within them. An example particularly relevant to this volume is the divergent trends in religious practice between the military and non-military communities, with further differences between the degree of hybridity accepted in urban and rural communities. The archaeological patterns underpinning this are striking, particularly the dramatically different distributions of inscribed altars, found primarily in the military zone of northern Britain, and of “Romano-Celtic” temples and curse tablets, found in the south³². In North Africa, there is even more potential for this kind of approach, with not only the diverse contours of Roman identities to consider, but also the varied influences of Punic, Hellenistic and a range of distinctive indigenous cultures making a seemingly much more complex mosaic than later Iron Age Britain.

Mattingly charts this in Tripolitania with epigraphy, and other evidence for religion too, highlighting not only strong continuities from the pre-Roman period into later times via the Saturn cult, for example, but also clear distinctions between rural communities and the urban elites or the military³³. Just as in Britain, our ability to understand the lives of the majority rural population was, for a long time, limited by the focus within the traditional paradigm on military and elite settlements. As that focus has changed, whether through new research agendas or changes to development-led archaeology³⁴, then so our interpretations have too, and this reflects the deeply entangled development of method, data and theory in

29. D. Mattingly, *Imperialism, Power, and Identity...*, *op. cit.*, n. 28, 213.

30. See now M. Fernández-Götz, D. Maschek and N. Roymans, “The Dark Side of the Empire. Roman Expansionism between Object Agency and Predatory Regime”, *Antiquity*, 94.378, 2020, 1630-1639.

31. D. Mattingly, *An Imperial Possession...*, *op. cit.*, n. 28.

32. D. Mattingly, *Imperialism, Power, and Identity...*, *op. cit.*, n. 28, 223-232.

33. D. Mattingly, “From One Colonialism to Another...”, *op. cit.*, n. 9; D. Mattingly, *Imperialism, Power, and Identity...*, *op. cit.*, n. 28, 236-245.

34. M. Fulford and N. Holbrook, “Assessing the Contribution of Commercial Archaeology to the Study of the Roman Period in England, 1990-2004”, *The Antiquaries Journal*, 91, 2011, 323-345.

our discipline³⁵. Taking a different approach to Mattingly, and one less directly critical of the “Romanization” paradigm, but nonetheless seeking to correct the imbalances in traditional provincial archaeology in North Africa, is David Cherry³⁶. In his detailed analysis of epigraphic evidence from Mauretania, Cherry makes an argument for limited interaction between communities in this part of the Roman world, outside of urban/elite contexts, and that this was reinforced, rather than transformed, by the activities of the military in the region. As one reviewer points out, while epigraphy is a good source to challenge traditional narratives based on limited literary sources, it is not ideally comprehensive across the social spectrum, and much more excavation of rural sites is needed³⁷. However, as it is only within the last few years that such results are really available anywhere in the empire³⁸, truly de-centering Rome remains an ongoing project that will gather pace into the future.

4. Recovering Indigenous Agency

In lieu of all of the evidence we might need to fully document discrepant experiences of empire, other approaches to indigenous agency within Roman colonial settings have sought to highlight themes like resistance, particularly within the religious sphere. Resistance was of course a central theme in the work of post-colonial North African scholars such as Laroui and Bénabou, with the latter especially highlighting the implicit cultural opposition to Rome in the continuity of religion from Punic and indigenous traditions³⁹. Religion is also a key theme in some of the early Anglophone applications of post-colonial theory, such as Jane Webster’s discussion of the power of epigraphic naming of deities in Roman Britain, particularly as part of the syncretic identification of local gods with those from the Classical “pantheon”⁴⁰. Webster emphasises the asymmetries of colonial name-pairing in this context, but also highlights, in dedications to local deities made without a Classical equivalent, and often on behalf of lower-ranking members of society, the potential for an articulation of resistance. Such an approach is clearly applicable in many other provincial contexts. Webster is a key figure in the development of post-colonial approaches in Romano-British scholarship⁴¹, and

35. A. Gardner, “Debating Roman Imperialism...”, *op. cit.*, n. 6; A. Gardner, “Thinking about Roman Imperialism. Postcolonialism, Globalization and Beyond?”, *Britannia*, 44, 2013, 1-25.

36. D. Cherry, *Frontier and Society in Roman North Africa*, Oxford 1998.

37. S.T. Parker, “Review of D. Cherry, *Frontier and Society in Roman North Africa*”, *The American Historical Review*, 106.3, 2001, 1032-1033. Cf. K. Olson, “Review of D. Cherry, *Frontier and Society in Roman North Africa*”, *Canadian Journal of History*, 36.3, 2001, 531-532.

38. E.g. A. Smith, M. Allen, T. Brindle and M. Fulford, *New Visions of the Countryside of Roman Britain, I. The Rural Settlement of Roman Britain*, London, 2016.

39. D. Mattingly, “From One Colonialism to Another...”, *op. cit.*, n. 9, 58-59.

40. J. Webster, “‘Interpretatio’. Roman Word Power and the Celtic Gods”, *Britannia*, 26, 1995, 153-161.

41. E.g. J. Webster, “Roman Imperialism and the ‘Post-Imperial Age’”, in J. Webster and N.J. Cooper (eds.), *Roman Imperialism...*, *op. cit.*, n. 9; J. Webster, “Creolizing the Roman Provinces”, *American Journal of Archaeology*, 105, 2001, 209-225. See below for more on the latter.

later crafted a distinctive approach to cultural interaction in subordinate communities in the Roman empire via the phenomenon of “creolization” in the Caribbean and southern United States⁴². Like “discrepant experience”, this approach was intended to find more nuance in processes of colonial culture change beyond the dichotomy of “Romanization” and resistance⁴³, while still focusing attention on the majority of people in Roman provincial contexts who had relatively little power. Webster has continued this avenue in more recent work on the neglected archaeology of Roman slavery⁴⁴, again a topic requiring much further attention.

Among a range of other, diverse post-colonial approaches across Roman archaeology, applied to contexts from Spain to Turkey⁴⁵, and seeking similar insight into the lives of the colonized, Peter Van Dommelen’s work is particularly significant in the regional context of North Africa. In several recent studies, showing the vitality of the post-colonial tradition as well as its connections to Marxism, via the theory of subalternity developed by Gramsci (an important influence on Spivak and others), Van Dommelen seeks evidence for the lives of the rural poor in the archaeology of the Punic cultural zone, focusing on the pre-Roman period but with obvious relevance to the latter. With Maria López-Bertran⁴⁶, he explores rural cults in the Punic world and, specifically, the varied worship of the Demeter cult, appropriated from Greek into Punic religion in the 4th cent. BCE. Given her domain of agricultural fertility, certain seasonal festivals and sets of votive objects, including figurines and lamps, are common cult features, and connect the western Mediterranean and North Africa to the eastern Greek world. However, as Van Dommelen and López-Bertran argue, variations in the composition of assemblages, and locations of shrines, across the Punic west show that rather than telling a story of either simplistic Greek influence, or Carthaginian imposition, the evidence shows local reworking and manipulation by subaltern, non-elite populations⁴⁷. This exemplifies the detailed, contextual study necessary to move post-colonial studies from critique, to rebuilding new narratives⁴⁸, and shows the continual relevance of such approaches, even as other paradigms have come to influence Roman archaeology in the last decade or so.

42. J. Webster, “Creolizing the Roman Provinces”, *op. cit.*, n. 26.

43. J. Webster, “Creolizing the Roman Provinces”, *op. cit.*, n. 26, 216-217.

44. J. Webster, “Less beloved. Roman Archaeology, Slavery and the Failure to Compare”, *Archaeological Dialogues*, 15.2, 2008, 103-123.

45. E.g. M. Given, *The Archaeology of the Colonized*, London, 2004; A. Jiménez Díez, *Imágenes híbridadas: una aproximación postcolonialista al estudio de las necrópolis de la Bética*, Madrid, 2008; M. Dietler, *Archaeologies of Colonialism. Consumption, Entanglement and Violence in Ancient Mediterranean France*, Berkeley, 2010.

46. P. Van Dommelen and M. López-Bertran, “Hellenism as Subaltern Practice. Rural Cults in the Punic World”, in J.R.W. Prag and J.C. Quinn (eds.), *The Hellenistic West. Rethinking the Ancient Mediterranean*, Cambridge, 2013, 273-299.

47. P. Van Dommelen and M. López-Bertran, “Hellenism as Subaltern Practice...”, *op. cit.*, n. 46. Cf. P. Van Dommelen, “Rural Works and Days. A Subaltern Perspective”, *World Archaeology*, 51.2, 2019, 183-190.

48. P. Van Dommelen, “Postcolonial Archaeologies between Discourse and Practice”, *World Archaeology*, 43.1, 2011, 1-6; P. Van Dommelen, “Fetishizing the Romans”, *Archaeological Dialogues*, 21.1, 2014, 41-45.

5. Conclusion. From Post-Colonialism to Globalization and Beyond

This brief and necessarily selective overview of the post-colonial phase in Roman archaeology is by no means a finished story; the research tradition is of such significance in the context of the Roman world, and particularly in North Africa, that there is much work still to do. However, after appearing to be at the cutting edge of debate in the 1990s, in particular, both conferences and publications have moved on to another aspect of our contemporary world as a model for the Roman empire: globalization. Literature making use of this comparative perspective has been around since the turn of the millennium, and whereas post-colonial approaches tend to focus on the political hierarchies and inequalities of empire, and seek evidence of indigenous agency as a corrective to dominant discourses, globalization approaches highlight more economic aspects, particularly emphasizing the heightened connectivity of the Roman world, and changes to patterns of production, consumption and so on⁴⁹. While there are some similar concerns, such as the formation of local, hybrid identities in dialogue with larger-scale trends⁵⁰, the critique of empire which is embedded in post-colonial approaches is lacking. To some, this may be an attractive aspect, as perspectives such as Mattingly's have attracted charges of presenting an overly negative view of the Roman world⁵¹. However, since this was simply an attempt to rebalance earlier, positive views – and there is plenty of evidence of colonial violence – that seems misplaced⁵². Furthermore, globalization and post-colonialism can be seen as two sides of the same coin, characterizing the modern world from more dominant or more subordinate perspectives, and as such they are both intrinsically linked⁵³, and both necessary – though perhaps not sufficient – to try to capture the diversity of experiences in the Roman world⁵⁴. Certainly, post-colonial perspectives are absolutely still valid approaches to be pursuing in future work.

49. See e.g. R.B. Hitchner, "Globalization *avant la lettre*...", *op. cit.*, n. 15; M. Pitts and M.J. Versluys (eds.), *Globalisation and the Roman World. World History, Connectivity and Material Culture*, Cambridge, 2014; M.J. Versluys, "Understanding Objects in Motion. An Archaeological Dialogue on Romanization", *Archaeological Dialogues*, 21.1, 2014, 1-20.

50. E.g. M. Pitts, "Globalizing the Local in Roman Britain. An Anthropological Approach to Social Change", *Journal of Anthropological Archaeology*, 27, 2008, 493-506.

51. E.g. A. Selkirk, "Review of D. Mattingly, *An Imperial Possession. Britain in the Roman Empire*", *Current Archaeology*, 205, 2006, 30.

52. D. Mattingly, "War and Peace in Roman North Africa. Observations and Models of State-Tribe Interaction", in R.B. Ferguson and N.L. Whitehead (eds.), *War in the Tribal Zone. Expanding States and Indigenous Warfare*, Santa Fe and Oxford, 2000 (2nd ed.), 31-60; D. Mattingly, *Imperialism, Power, and Identity...*, *op. cit.*, n. 28. Cf. M. Fernández-Götz, D. Maschek and N. Roymans, "The Dark Side of the Empire...", *op. cit.*, n. 30;

53. S. Krishna, *Globalization and Postcolonialism. Hegemony and Resistance in the Twenty-First Century*. Lanham, 2009. Cf. R. Hingley, *Globalizing Roman Culture. Unity, Diversity and Empire*, London, 2005.

54. Cf. A. Gardner, "Thinking about Roman Imperialism...", *op. cit.*, n. 35; A. Van Oyen, "Deconstructing and Reassembling the Romanization Debate Through the Lens of Postcolonial Theory. From Global to Lo-

This last point is true in all parts of the Roman empire, and clearly is particularly so in North Africa. The region produced the first truly post-colonial scholarship of the Roman world⁵⁵, and many of the issues linked to the legacy of colonial archaeology in North African countries remain significant⁵⁶. While new research in the region takes vastly greater account of these issues and the needs of local communities, the region as a whole is varied and, in places, there are quite conflicting agendas for the direction of national heritage research⁵⁷. It is also true that, just as Roman archaeologists were taking an interest in theoretical approaches to globalization, contemporary events began to point toward a crisis in that trend, with heightened nationalism and re-bordering in many different parts of the world. Post-colonial theory, with its attention to the complexity of empire, and its lasting influence, is as useful in understanding the evolving contemporary situation as much as the dynamic interactions between local, Greek, Punic and Roman influences of antiquity. It also provides a common basis for scholarship rooted in the region, and from other parts of the empire with their own modern imperial legacies to contend with⁵⁸, which is sorely needed to forge a truly post-colonial Roman archaeology.

cal and Back?” *Terra Incognita*, 6, 2015, 205-226.

55. M. Bénabou, *La résistance africaine...*, *op. cit.*, n. 1.

56. D. Mattingly, “From One Colonialism to Another...”, *op. cit.*, n. 9.

57. E.g. C. Fenwick, “North Africa”, in N.A. Silberman (ed.), *The Oxford Companion to Archaeology*, Oxford, 2012 (2nd ed.); E.A.A. Garcea, “Postcolonial Criticism in One World Archaeology. Where is North Africa’s Place?”, *Archaeologies*, 1, 2005, 110-117.

58. Cf. A. Gardner, 2017. “Brexit, Boundaries, and Imperial Identities. A Comparative View”, *Journal of Social Archaeology*, 17.1, 3-26.

CONTEMPORARY HISTORIOGRAPHY
OF THE JEWS OF ANCIENT NORTH AFRICA

L'historiographie contemporaine des Juifs de l'Afrique du nord antique

Thomas Villey

LEM, UMR CNRS 8584

thomasvilley3@yahoo.fr – <https://orcid.org/0000-0000-0002-3078-7954>

Fecha recepción 07/12/2020 | Fecha aceptación 13/09/2021

Abstract

This paper aims to offer a synthesis on the historiography of the Jews in Ancient North Africa, from the first study devoted to this subject published in 1818 to nowadays. A first part presents chronologically the various studies on this topic, which has mainly retained the interest of the historians between the 1880s and the 1910s and since the 1960s. A second part pays attention on the two opposite visions of the African Jews conveying by these studies. The last part presents the new research perspectives on the African Jews since the 2000s, and especially some studies which have contributed to call into

Résumé

L'objectif de cet article est de proposer une synthèse sur la production historiographique relative aux Juifs de l'Afrique antique, depuis la première étude consacrée à ce sujet en 1818 jusqu'à nos jours. Après une présentation chronologique des différentes études sur le sujet, qui a surtout retenu l'attention des chercheurs dans les années 1880-1910 et depuis les années 1960, il revient sur les deux visions opposées des Juifs africains qui émergent de ces études. L'article présente pour finir les nouvelles perspectives de la recherche depuis les années 2000 et quelques travaux qui ont contribué à remettre en cause

question the idea that the African Jews would have practised a kind of rabbinic Judaism as early as the end of the 2nd century CE.

Keywords

Jews, Judaism, North Africa, Antiquity, colonial historiography

l'idée selon laquelle les Juifs africains auraient pratiqué dès la fin du II^e siècle de notre ère un judaïsme de type rabbinique.

Mots-clés

Juifs, judaïsme, Afrique du Nord, Antiquité, historiographie coloniale

L'IMPORTANCE NUMÉRIQUE DES POPULATIONS JUIVES dans les différents pays du Maghreb durant le XIX^e et la première moitié du XX^e siècle contraste avec l'intérêt relativement faible que les érudits et les historiens ont accordé à l'étude de leur passé. En effet, les études sur le passé juif de l'Afrique du Nord demeurèrent longtemps assez rares, même si, comme le souligne Colette Zytnicki, les Juifs de l'Afrique antique ont dans un premier temps suscité davantage de travaux que les communautés juives du Maghreb aux périodes médiévale et moderne¹. Ce meilleur traitement est lié au vif intérêt que portèrent les Européens au passé antique de l'Afrique du Nord, dans le contexte de la colonisation du Maghreb². Malgré tout, il n'en demeure pas moins que les études sur l'histoire des Juifs et du judaïsme dans l'Afrique ancienne sont nettement moins nombreuses que celles consacrées à l'étude des cultes polythéistes ou du christianisme en Afrique.

L'objectif de cet article est de dresser un bilan de la production historiographique relative aux Juifs de l'Afrique antique depuis le début du XIX^e siècle jusqu'à nos jours. Cette production, qui a eu lieu dans des contextes variés, a longtemps été dominée par deux visions radicalement opposées du judaïsme nord-africain, même si ces deux visions tendent aujourd'hui à être concurrencées par de nouvelles interprétations. Un premier courant, qui est aussi le plus ancien dans l'historiographie, insiste sur le fort particularisme et la profonde originalité des Juifs africains, qui se seraient distingués à la fois des Juifs de Palestine et de ceux des autres communautés de la Diaspora. Le deuxième courant historiographique fait au contraire des Juifs africains un excellent exemple des communautés juives de la Diaspora, dont ils auraient possédé les principales caractéristiques. Une telle différence dans l'appréciation du passé des Juifs de l'Afrique du Nord pose question et il faut essayer d'en comprendre les raisons.

Dans un souci de clarté, nous présenterons dans un premier temps les différents travaux qui ont été consacrés aux Juifs de l'Afrique antique en mettant en évidence les grands

1. Voir C. Zytnicki, *Les Juifs du Maghreb. Naissance d'une historiographie coloniale*, Paris, 2011, 142.

2. L'influence politique de la France dans la région, avec la conquête de l'Algérie à partir de 1830, le protectorat sur la Tunisie à partir de 1881 et celui sur le Maroc à partir de 1912, a pour corollaire le poids prépondérant de la production en langue française dans l'historiographie. Mais on note aussi un intérêt certain des Italiens, présents en Tripolitaine, et des Espagnols, présents au nord du Maroc, pour le passé ancien de ces régions.

temps de la recherche. Nous rendrons compte ensuite des deux visions radicalement opposées du judaïsme nord-africain qui ont longtemps dominé l'historiographie en tentant à chaque fois de comprendre dans quels contextes et pour quelles raisons ces visions se sont imposées. Nous reviendrons enfin en guise de conclusion sur les apports de la recherche depuis les années 2000, qui témoignent de nouvelles manières d'appréhender l'histoire du passé juif de l'Afrique antique.

1. Les grands temps de la recherche

Lorsque l'on observe la production historiographique consacrée aux Juifs africains, on se rend compte que si des auteurs se sont intéressés dès le XIX^e siècle à ce sujet, certaines périodes furent plus fastes que d'autres pour leur étude. A ce titre, quatre grandes périodes paraissent devoir être distinguées : la période antérieure aux années 1880, les années 1880-1910, les années 1920-1950 et enfin la période qui va des années 1960 à nos jours.

La première période, antérieure aux années 1880, est celle des premiers travaux prenant en compte l'histoire des Juifs de l'Afrique antique. La toute première étude consacrée aux Juifs africains incluant des développements sur la période antique est celle de l'érudit juif ashkénaze Markus Fischer, composée en hébreu et publiée à Prague en 1818³. Ensuite, il faut attendre les années 1850-1880 pour que ce sujet soit de nouveau abordé, soit dans des synthèses, comme celle publiée en 1867 par le rabbin Abraham Cahen dans le *Recueil des Notices et Mémoires de la Société archéologique de Constantine*⁴, soit dans des travaux concernant des points plus particuliers. Pour Abdelmajid Hannoum⁵, Ernest Mercier est ainsi le premier à avoir fait de la célèbre Kahina une reine berbère juive⁶. Ces articles, rédigés en français, sont surtout l'œuvre d'auteurs vivant dans l'Algérie coloniale et fréquentant les sociétés savantes locales. Témoignant de l'intérêt qui se développe alors pour le passé de l'Afrique du Nord, ils ne sont pas toutefois dénués d'arrière-pensées politiques. Dans la préface de son article, Abraham Cahen, rabbin originaire d'une famille de notables de Metz qui fut successivement en poste à Constantine (entre 1863 et 1877) puis à Alger (à partir de 1877)⁷, n'oublie pas ainsi

3. M. Fischer, *Toledot Am Yeshurum Tahat Malkhé Mauritania*, Prague, 1818 [référence citée d'après E. Gozalbes Cravioto, « Los Judios en Mauretania Tingitana », *Studi Maghrebini*, 11, 1979, 133-166 (134 pour la référence)]. Sur cet ouvrage, voir aussi C. Zytnicki, *Les Juifs du Maghreb...*, *op. cit.*, n. 1, 282.

4. A. Cahen, « Les Juifs dans l'Afrique septentrionale », *Recueil des Notices et Mémoires de la Société Archéologique de Constantine*, 11, 1867, 102-123.

5. A. Hannoum, « Myth and Mythismaking in French Historiography of North Africa : Writing the Episode of the Kahina », *Hespéris – Tamuda*, 34, 1996, 131-158.

6. E. Mercier, « Une page d'histoire de l'invasion arabe, la Kahéna », *Recueil des Notices et Mémoires de la Société Archéologique de Constantine*, 12, 1868, 241-254. Sur la popularité de la figure de la Kahina, voir aussi C. Zytnicki, *Les Juifs du Maghreb...*, *op. cit.*, n. 1, 124-143 et, dans ce même volume, Anis Mkacher, 87-106.

7. Sur la vie et l'œuvre d'A. Cahen, on consultera avec profit C. Zytnicki, *Les Juifs du Maghreb...*, *op. cit.*, n. 1, 73-88.

de rappeler l'aide apportée aux Français par les Juifs lors de la colonisation de l'Algérie. Ces travaux s'appuient essentiellement sur des sources littéraires latines mais aussi arabes⁸, ainsi que sur des traditions locales.

La période allant des années 1880 aux années 1910 constitue le premier moment d'épanouissement des études sur le judaïsme africain durant l'Antiquité. C'est de cette époque que datent les découvertes archéologiques les plus notables relatives aux Juifs africains : la synagogue d'Hammam-Lif et la nécropole de Gamart, tout près de Carthage. La synagogue d'Hammam-Lif, l'antique *Naro*, située à 15 kilomètres au sud de Tunis, fut découverte en 1883 par le capitaine Prudhomme ; elle suscita aussitôt un grand intérêt, notamment en raison de ses inscriptions et de ses mosaïques⁹. Il s'agissait de la première synagogue retrouvée en Afrique pour la période antique. La nécropole de Gamart, qui fut d'abord décrite comme une nécropole punique ou comme un cimetière chrétien¹⁰, servait quant à elle de cimetière à la communauté juive de Carthage à l'époque romaine, comme l'a montré le Père Alfred-Louis Delattre dans un mémoire publié en 1895¹¹. C'est également durant cette période que furent découvertes et publiées les premières inscriptions de l'Afrique antique relative aux Juifs¹². Les plus anciennes de ces découvertes, et notamment la synagogue d'Hammam-Lif, furent prises en compte dans la première synthèse consacrée à l'histoire des Juifs de Tunisie qui fut publiée en 1888 par David Cazès¹³. Mais surtout, cet accroissement de la documentation concernant les Juifs africains, ainsi qu'une lecture plus fouillée des sources littéraires – en particulier les écrits des auteurs chrétiens africains – permirent à Paul Monceaux de proposer en 1902 la

8. C'est à cette époque que certains historiens arabes sont traduits en français. L'*Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale* fut ainsi portée à la connaissance des lecteurs francophones par la traduction du baron W. MacGuckin de Slane, dont le premier volume fut publié en 1852.

9. De nombreux articles lui furent consacrés, en particulier dans les années 1883-1886. Voir par exemple A.-L. Delattre, « Découverte en Tunisie d'une mosaïque sur laquelle est gravée une inscription relative à la sainte synagogue », *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 27.1, 1883, 15-16 ; A.-L. Delattre, « Ruines d'une antique synagogue à Hammam-Lif », *Le Monde*, 11 mai 1883 ; E. Renan, « Communication sur l'inscription de la mosaïque découverte en Tunisie (mosaïque de la synagogue d'Hammam-Lif) », *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 27.1, 1883, 19-21 ; E. Renan, « Les mosaïques de Hammam-Lif », *Revue Archéologique*, 3^e série, 1, 1883, 157-163 ; E. Renan, « La mosaïque de Hammam-Lif. Nouvelles observations », *Revue Archéologique*, 3^e série, 3, 1884, 273-275 ; D. Kaufmann, « Étude d'archéologie juive : la synagogue de Hammam-Lif », *Revue des Études Juives*, 13, 1886, 46-61 ; S. Reinach, « Notes sur la synagogue d'Hammam el Enf », *Revue des Études Juives*, 13, 1886, 217-223.

10. Voir A.-L. Delattre, *Gamart ou la nécropole juive de Carthage*, Lyon, 1895, 14.

11. A.-L. Delattre, *Gamart...*, *op. cit.*, n. 10.

12. P. Monceaux, « Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique ; les inscriptions juives », *Revue Archéologique*, 4^e série, 3, 1904, 354-373.

13. D. Cazès, *Essai sur l'histoire des Israélites de Tunisie, depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'établissement du protectorat de la France en Tunisie*, Paris, 1888. Sur cet ouvrage et son auteur, qui fut le fondateur des écoles de l'Alliance Israélite Universelle à Tunis, on consultera avec profit C. Zytnicki, *Les Juifs du Maghreb...*, *op. cit.*, n. 1, 277-288.

première synthèse solide consacrée exclusivement aux Juifs de l'Afrique romaine¹⁴. Deux ans plus tard, M. Rachmuth publia dans la revue phare de la *Wissenschaft des Judentums* en Allemagne une autre synthèse sur les Juifs de l'Afrique antique qui, à la différence du travail de Monceaux, prenait également en compte l'histoire des communautés juives de Cyrénaïque¹⁵. Enfin, entre 1906 et 1913, Nahoum Slouschz consacra aux Juifs de l'Afrique antique un nombre considérable de pages, en particulier dans sa grande monographie issue de sa thèse consacrée aux « Hébréo-Phéniciens » et aux « Judéo-Berbères »¹⁶. Cet auteur, qui s'appuie beaucoup sur les traditions orales des Juifs africains et des Berbères, ainsi que sur la Bible, ne possède pas la rigueur scientifique de Monceaux. Cela le conduit parfois à des affirmations qui, bien souvent, ne peuvent être étayées par aucune source. Le but de Slouschz est de mettre en évidence le rôle considérable qu'auraient joué les Juifs dans l'histoire de l'Afrique antique, et ce dès l'époque de la colonisation phénicienne¹⁷. Pour lui, les Juifs, qui seraient arrivés en Afrique il y a presque 3000 ans, constitueraient même le « peuple africain » par excellence.

A ce moment faste pour les études sur les Juifs de l'Afrique antique succède une période de relative stagnation dans ce secteur de la recherche durant les années 1920-1950. Peu de nouvelles découvertes sont faites alors. Néanmoins, quelques études sont publiées au cours de cette période, surtout par des auteurs de confession israélite écrivant en français ou en espagnol¹⁸. Elles concernent surtout le Maroc¹⁹, mais pas uniquement²⁰.

14. P. Monceaux, « Les colonies juives dans l'Afrique romaine », *Revue des Études Juives*, 44, 1902, 1-28.

15. M. Rachmuth, « Die Juden in Nordafrika bis zur Invasion der Araber », *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 50, 1906, 22-58.

16. N. Slouschz, *Hébréo-Phéniciens et Judéo-Berbères ; introduction à l'histoire des Juifs et du Judaïsme en Afrique*, Paris, 1908. Voir aussi N. Slouschz, *Étude sur l'histoire des Juifs et du judaïsme au Maroc. Première partie. Les origines juives au Maroc*, Paris, 1906 ; *id.*, « Un voyage d'études juives en Afrique », *Extrait des Mémoires présentés par divers savants à l'académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 12.2, 1909, 478-565 ; *id.*, *La civilisation phénicienne et hébraïque à Carthage*, Tunis, 1911 ; *id.*, « Recherches sur la civilisation hébréo-phénicienne », *Revue Hébraïque*, 1.1, juillet 1913, 96-103.

17. Pour une présentation de la vie, de l'œuvre et des objectifs de Slouschz, voir C. Zytnicki, *Les Juifs du Maghreb...*, *op. cit.*, n. 1, 163-188.

18. L'intérêt des Espagnols pour l'histoire des juifs de l'Afrique antique et, plus particulièrement, pour l'histoire ancienne des communautés juives du Maroc est lié notamment à la présence coloniale de l'Espagne dans une partie du Maroc septentrional à cette époque.

19. Voir notamment M.L. Ortega, *Los Hebreos en Marruecos*, Madrid, 1919 ; J. Goulven, « Notes sur les origines anciennes des israélites du Maroc », *Hespéris*, 1, 1921, 317-336 ; J. Gattefossé, « Juifs et chrétiens du Draa avant l'Islam », *Bulletin de la Société de Préhistoire du Maroc*, 3-4, 1935, 39-66 ; M. Eisenbeth, *Histoire des Juifs au Maroc*, Alger, 1948 ; I. Abdou, « Essai sur l'histoire des Juifs au Maroc », dans I. Abdou, *Musulmans andalous et judéo-espagnols*, Casablanca, 1953, 277-432 ; A.I. Laredo, *Bereberes y hebreos en Marruecos*, Madrid, 1954.

20. Voir notamment M. Eisenbeth, *Le judaïsme nord-africain : études démographiques sur les Israélites du département de Constantine*, Alger, 1931 (voir surtout la partie introductive, qui propose une histoire des Juifs du Maghreb) ; M. Mieses, « Les Juifs et les établissements puniques en Afrique du Nord », *Revue des Études Juives*, 92, 1932, 113-135 ; 93, 1933, 57-72 et 135-156 ; 94, 1933, 73-89 ; A. Chouraqui, *Marche vers l'Occident. Les Juifs d'Afrique du Nord*, Paris, 1952 (sur cet ouvrage, voir en particulier C. Zytnicki, *Les Juifs*

Comme le souligne Enrique Gozalbes Cravioto, la plupart de ces écrits, du moins en ce qui concerne l'histoire des Juifs du Maroc, sont l'œuvre d'auteurs manquant de formation historique²¹. Ils s'inscrivent bien souvent dans la lignée de Slouschz et mettent eux aussi l'accent sur l'ancienneté de la présence juive en Afrique du Nord et sur le rôle historique fondamental des Juifs africains durant l'Antiquité. Toutefois, deux études particulièrement importantes furent publiées pour la première fois au cours de cette période. Il s'agit tout d'abord de l'article de Marcel Simon consacré au judaïsme berbère dans l'Afrique ancienne, qui fut publié pour la première fois en 1946 dans la *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*²². Cet article, rédigé par un grand spécialiste des relations entre Juifs et chrétiens dans l'Empire romain, a joué un rôle très important dans l'historiographie relative aux Juifs de l'Afrique ancienne et constitue une référence pour tous les auteurs qui pensent que le judaïsme remporta beaucoup de succès en Afrique auprès des Berbères. L'autre étude particulièrement importante est la thèse (publiée pour la première fois en 1946 et rééditée en 1973) de Bernhard Blumenkranz consacrée au *Tractatus aduersus Iudaeos* d'Augustin²³, qui reste fondamentale et qui met bien en évidence l'intérêt du témoignage d'Augustin pour l'étude des Juifs africains et de leurs relations avec les chrétiens.

Depuis les années 1960, on observe un nouvel essor des études consacrées aux Juifs de l'Afrique antique. Ce sujet intéresse désormais davantage les historiens de formation et une attention plus grande est portée aux différents types de sources disponibles. On peut constater en outre une certaine « internationalisation » de la recherche dans ce domaine qui était alors plutôt dominé par les travaux en langue française²⁴. Les premiers travaux importants de cette période furent ceux de l'historien israélien Haim Zeev Hirschberg, auteur d'un article qui remet en cause la théorie de l'existence d'un judaïsme berbère dans l'Antiquité²⁵, mais aussi d'une synthèse importante sur l'histoire des Juifs d'Afrique du Nord des origines au XVI^e siècle²⁶. Son chapitre sur l'Antiquité²⁷ constitue une bonne mise au point sur les connaissances que l'on avait dans les années 1960 sur les Juifs de l'Afrique

du Maghreb..., *op. cit.*, n. 1, 324-339 ; deux autres versions du livre d'A. Chouraqui furent publiées en 1985 et en 1987).

21. E. Gozalbes Cravioto, « Los Judios... », *op. cit.*, n. 3, 135-136.

22. M. Simon, « Le judaïsme berbère dans l'Afrique ancienne », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 26/1, 1946, 1-31 ; 26/2, 1946, 105-145. L'article fut republié dans M. Simon, *Recherches d'Histoire judéo-chrétienne*, Paris et La Haye, 1962, 30-87. Sur l'importance de cet article pour l'historiographie des Juifs du Maghreb, voir aussi C. Zytnicki, *Les Juifs du Maghreb...*, *op. cit.*, n. 1, 318-322.

23. B. Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten*, Paris, 1973.

24. Ce poids important des auteurs français dans les études consacrées aux Juifs de l'Afrique ancienne était lié au fait que la Tunisie, l'Algérie et le Maroc étaient alors sous domination française.

25. H.Z. Hirschberg, « The Problem of the Judaized Berbers », *Journal of African History*, 3, 1963, 313-339.

26. H.Z. Hirschberg, *A History of the Jews in North Africa, I. From Antiquity to the Sixteenth Century*, Leiden, 1974 (2^e éd.). La première édition de ce livre, en hébreu, fut publiée à Jérusalem en 1965.

27. H.Z. Hirschberg, *A History of the Jews...*, *op. cit.*, n. 26, 21-86.

ancienne et a l'avantage de bien mettre en relief les différentes sources juives éclairant le sujet. A la fin des années 1970 et au début des années 1980, Jean-Marie Lassère²⁸, Yann Le Bohec²⁹ et l'historien finlandais Heikki Solin³⁰ se sont pour leur part intéressés à l'onomastique des Juifs africains qui nous sont principalement connus par l'épigraphie. Ils en ont tiré des conclusions sur l'origine de ces juifs, leur assimilation linguistique et culturelle au monde romain ou encore sur leur situation économique. C'est également à Le Bohec que nous devons une nouvelle publication de toutes les inscriptions concernant les Juifs et les judaïsants en Afrique³¹, ainsi qu'une mise au point sur les traces archéologiques du judaïsme africain³² prenant en compte la publication en 1977 de l'hypogée juif d'Oea, l'actuelle Tripoli de Libye³³. L'importance des sources juridiques pour l'histoire des Juifs africains a également été mise en valeur au cours des années 1980 et 1990. Amnon Linder a ainsi fait l'inventaire des constitutions impériales mentionnant directement les Juifs africains³⁴, tandis qu'Helmut Castritius s'est intéressé à la législation canonique les concernant³⁵. Durant cette même période, de nouveaux documents utiles pour la connaissance des Juifs de l'Afrique ancienne ont été découverts et exploités : c'est le cas notamment d'une lettre inédite d'Augustin, qui a été commentée par Helmut Castritius³⁶ et Jean Rougé³⁷, et des vestiges d'une synagogue tardo-antique découverte à *Clipea*, l'actuelle Kelibia

28. J.-M. Lassère, *Vbique populus : Peuplement et mouvements de population dans l'Afrique romaine de la chute de Carthage à la fin de la dynastie des Sévères (146 a.C. – 235 p.C.)*, Paris, 1977, 413-426.

29. Y. Le Bohec, « Juifs et Judaïsants dans l'Afrique romaine. Remarques onomastiques », *Antiquités Africaines*, 17, 1981, 209-229.

30. H. Solin, « Juden und Syrer im westlichen Teil der römischen Welt », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.29.2, 1983, 587-789. Les pages 770-779 concernent spécifiquement l'Afrique.

31. Y. Le Bohec, « Inscriptions juives et judaïsantes de l'Afrique romaine », *Antiquités Africaines*, 17, 1981, 165-207.

32. Y. Le Bohec, « Les sources archéologiques du judaïsme africain sous l'Empire romain », dans C. Iancu et J.-M. Lassère (éds.), *Juifs et judaïsme en Afrique du Nord dans l'Antiquité et le Haut Moyen-Age*, Montpellier, 1985, 13-47.

33. Sur cet hypogée, voir P. Romanelli, « Una piccola catacomba giudaica di Tripoli », *Quaderni di Archeologia della Libia*, 9, 1977, 111-118.

34. A. Linder, « La loi romaine et les Juifs d'Afrique du Nord », dans C. Iancu et J.-M. Lassère (éds.), *Juifs et judaïsme...*, *op. cit.*, n. 32, 57-64.

35. H. Castritius, « North African Church Laws and Secular Legislation Against the Jews and their Influence on Medieval Canon Law », dans *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies*, Division B, vol. 2, Jérusalem, 1990, 45-51 ; H. Castritius, « Weltliches und kirchliches Judenrecht des Mittelalters », *Archiv für Kulturgeschichte*, 75.1, 1993, 19-32.

36. H. Castritius, « *Seid weder den Juden noch den Heiden noch der Gemeinde Gottes ein Ärgernis* (1. Kor. 10, 32). Zur sozialen und rechtlichen Stellung der Juden im spätrömischen Nordafrika », dans R. Erb et M. Schmidt (éds.), *Antisemitismus und jüdische Geschichte. Studien zu Ehren von Herbert A. Strauss*, Berlin, 1987, 47-67.

37. J. Rougé, « Escroquerie et brigandage en Afrique romaine au temps de saint Augustin (*Ep.* 8* et 10*) », dans *Les lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak. Communications présentées au colloque des 20 et 21 Septembre 1982*, Paris, 1983, 177-188.

en Tunisie³⁸. Un certain nombre de travaux se sont intéressés aux relations entre Juifs et chrétiens en Afrique, le plus souvent à travers des études consacrées à la position d'un auteur ecclésiastique particulier à l'égard des Juifs et du judaïsme³⁹. Enfin, il convient de souligner que, depuis les années 2000, deux thèses – celle de Karen B. Stern consacrée aux sources archéologiques et épigraphiques des populations juives d'Afrique du Nord⁴⁰, ainsi que mon propre travail dédié à l'histoire des Juifs et du judaïsme en Afrique entre 312 et 429⁴¹ –, et plusieurs courtes synthèses, dues à Lassère⁴², Mireille Hadas-Lebel⁴³ et Simon Claude Mimouni (dans le cadre d'un ouvrage à l'objectif plus vaste)⁴⁴ se sont intéressées aux communautés juives de l'Afrique ancienne. On mentionnera pour finir l'ouvrage récent de Le Bohec sur les Juifs dans l'Afrique romaine dans lequel l'auteur propose une nouvelle synthèse s'appuyant sur ses propres travaux sur le sujet (5 articles publiés entre 1981 et 1994) et sur une partie de la bibliographie postérieure à 1994⁴⁵.

Parallèlement à ces travaux, de nouvelles histoires générales des Juifs du Maghreb ont été publiées. On peut citer ainsi, outre les versions plus récentes de l'ouvrage d'André Chouraqui sur les Juifs d'Afrique du Nord publié pour la première fois en 1952⁴⁶, les livres de Paul Sébag⁴⁷ ou encore de Sarah Taïeb Carlen⁴⁸. Mais la partie consacrée à la période antique se

38. M. Fantar, « Sur la découverte d'un espace culturel juif à Clipea (Tunisie) », *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2011, 1083-1102.

39. Voir, par exemple, sur Tertullien et les juifs : C. Aziza, *Tertullien et le judaïsme*, Paris, 1977 ; S. Binder, *Tertullian, « On Idolatry » and Mishnah « Avodah Zara »*. *Questioning the Parting of the Ways Between Christians and Jews*, Leiden, 2012 ; sur Cyprien et les juifs : C.A. Bobertz, « For the Vineyard of the Lord of Hosts was the House of Israël. Cyprian of Carthage and the Jews », *Jewish Quarterly Review*, 8, 1991, 1-15 ; sur Augustin et les juifs : T. Raveaux, « *Adversus Iudaeos*, Antisemitismus bei Augustinus ? », dans A. Zumkeller (éd.), *Signum Pietatis, Festgabe für C.P. Mayer*, Cassisiacum 40, Würzburg, 1989, 37-51 ; P. Fredriksen, *Augustine and the Jews : a Christian Defense of Jews and Judaism*, New York, 2008 ; J. Van Oort, « Jews and Judaism in Augustine's Sermones », dans G. Partoens, A. Dupont et M. Lamberigts (éds.), *Ministerium sermonis : Philological, Historical and Theological Studies on Augustine's « Sermones ad Populum »*, Turnhout, 2009, 243-265 ; A. Massie, *Peuple prophétique et nation témoin : le peuple juif dans le Contra Faustum Manichaeum de saint Augustin*, Paris, 2011.

40. K.B. Stern, *Inscribing Devotion and Death. Archaeological Evidence for Jewish Populations of North Africa*, Leiden et Boston, 2008.

41. T. Villey, *Les juifs et le judaïsme en Afrique du Nord de 312 à 429* (thèse soutenue à l'Université de Caen en décembre 2015, dont la version remaniée est à paraître aux éditions Peeters dans la collection *Late Antique History and Religion*).

42. J.-M. Lassère, « Judaïsme (dans l'Antiquité) », *Encyclopédie Berbère*, 26, 2004, 3938-3951.

43. M. Hadas-Lebel, « Les Juifs en Afrique romaine », dans B. Cabouret (éd.), *L'Afrique romaine de 69 à 439 : romanisation et christianisation*, Nantes, 2005, 325-345.

44. S.C. Mimouni, *Le judaïsme ancien du VI^e siècle avant notre ère au III^e siècle de notre ère : des prêtres aux rabbins*, Paris, 2012, 760-768.

45. Y. Le Bohec, *Les Juifs dans l'Afrique romaine*, Saint Macaire, 2021.

46. Voir *supra*, n. 20.

47. P. Sébag, *Histoire des Juifs de Tunisie : des origines à nos jours*, Paris, 1991.

48. S. Taïeb Carlen, *Les Juifs d'Afrique du Nord : de Didon à de Gaulle*, Paris, 2000.

réduit généralement dans ces livres à la portion congrue. En outre, elle ne prend pas toujours en compte les développements récents de la recherche. Le même problème se pose pour un certain nombre d'ouvrages de vulgarisation ou de romans historiques consacrés au judaïsme berbère ou à la Kahina, comme par exemple les livres de Didier Nebot⁴⁹ et de Gisèle Halimi⁵⁰.

La plupart des ouvrages que nous venons d'évoquer se partagent entre deux grandes tendances historiographiques, qui divergent fortement dans leur conception de l'histoire des Juifs de l'Afrique antique. Aussi est-il nécessaire maintenant de présenter ces deux visions différentes des communautés juives de l'Afrique antique de manière plus précise, et d'analyser les raisons qui ont pu pousser ceux qui se sont intéressés au passé ancien des Juifs d'Afrique du Nord à privilégier l'une ou l'autre de ces visions.

2. Deux visions opposées des Juifs de l'Afrique antique

Les différents travaux consacrés aux communautés juives de l'Afrique antique sont loin de tous dépeindre ces communautés sous les mêmes traits. En fait, deux tendances radicalement différentes existent dans l'historiographie de notre sujet. La première de ces tendances insiste sur le fort particularisme et la profonde originalité des Juifs africains, qui se seraient distingués à la fois des Juifs de Palestine et de ceux des autres communautés de la Diaspora. La seconde tendance fait au contraire des Juifs africains un excellent exemple des communautés juives de la Diaspora, dont ils auraient possédé les principales caractéristiques.

La première tendance, qui développe l'idée d'une forte spécificité des Juifs et du judaïsme en Afrique, est dominante dans tout un pan de l'historiographie. Figurant dans les premiers travaux consacrés au sujet, comme ceux de Cahen⁵¹ et de Cazès⁵², elle a été particulièrement développée par Slouschz⁵³. C'est cette tendance qui domine dans l'immense majorité des ouvrages de vulgarisation consacrés à l'histoire des Juifs du Maghreb, et ce indépendamment de leur date de publication. Ainsi l'idée d'une forte spécificité des Juifs de l'Afrique ancienne est-elle présente tout autant dans le livre de Manuel L. Ortega publié en 1919⁵⁴, que dans celui consacré aux Juifs du Maroc en 1948 par Maurice Eisenbeth⁵⁵, ou encore dans la synthèse récente de S. Taïeb Carlen dédiée aux Juifs d'Afrique du Nord « de

49. D. Nebot, *Les Tribus oubliées d'Israël : l'Afrique judéo-berbère, des origines aux Almohades ; essai historique*, Paris, 2005.

50. G. Halimi, *La Kahina*, Paris, 2006. Parmi les livres récemment publiés sur la Kahina, on signalera également L. Le Guen, *Kahina : reine des Berbères*, Rabat, 2011 ; I. de Saint-Pierre, *La Kahina, reine des Aurès : roman*, Paris, 2011.

51. A. Cahen, « Les Juifs... », *op. cit.*, n. 4, 102-123.

52. D. Cazès, *Essai...*, *op. cit.*, n. 13.

53. Pour la liste abondante des travaux de Slouschz consacrés aux Juifs de l'Afrique antique, voir *supra*, n. 16.

54. M.L. Ortega, *Los Hebreos...*, *op. cit.*, n. 19.

55. M. Eisenbeth, *Histoire des Juifs...*, *op. cit.*, n. 19.

Didon à de Gaulle » et publiée en 2000⁵⁶. Parmi les historiens de renom, Simon⁵⁷ et Gabriel Camps⁵⁸ s'inscrivent également dans cette tendance historiographique.

L'idée d'une forte spécificité des Juifs de l'Afrique antique par rapport à ceux des autres régions du monde romain semble reposer chez les tenants de cette tendance sur quatre facteurs, qui sont le plus souvent combinés : l'ancienneté et l'importance numérique de la présence juive en Afrique, le caractère sémitique d'une partie des Juifs africains⁵⁹, l'hostilité à l'égard de Rome, et enfin le succès considérable qu'aurait rencontré le judaïsme auprès des populations africaines, en général, et des Berbères, en particulier.

Les partisans de l'hypothèse d'une profonde originalité des Juifs d'Afrique font reposer tout d'abord celle-ci sur l'ancienneté de leur présence dans cette région. De toutes les communautés juives de la Méditerranée occidentale, celles d'Afrique auraient été les plus anciennes. Pour eux, les premiers Juifs seraient arrivés au Maghreb bien avant les Romains, même si tous ne suivent par Cazès, Slouschz, Eisenbeth ou encore Nebot, lorsqu'ils affirment catégoriquement que les premiers Juifs arrivèrent en Afrique dès l'époque de Salomon, c'est-à-dire au X^e siècle av. J.-C., sur les vaisseaux des Phéniciens. La plupart considèrent toutefois comme très probable la présence de Juifs dans la Carthage punique et leur attribuent un rôle dans la colonisation de l'Afrique aux côtés des Phéniciens.

Ancienne, la population juive en Afrique aurait été en outre fort nombreuse, dans la mesure où elle aurait été renforcée au cours des siècles par des vagues successives de migrants juifs. Chaque vicissitude de l'histoire des Israélites aurait ainsi amené en Afrique son lot de réfugiés, et ce dès la chute du royaume d'Israël vers 722 av. J.-C. et la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor en 586 av. J.-C. Une liste particulièrement impressionnante de ces différentes vagues de migrants a ainsi été dressée par Eisenbeth⁶⁰. Pour Slouschz, ces migrations successives auraient abouti à une grande complexité du peuplement juif en Afrique, constitué de communautés de langue et de culture différentes. Dans sa synthèse consacrée aux Juifs de l'Afrique ancienne, il mentionne ainsi l'existence en

56. S. Taïeb Carlen, *Les Juifs...*, *op. cit.*, n. 48.

57. M. Simon, « Le judaïsme berbère dans l'Afrique ancienne », dans M. Simon, *Recherches d'Histoire judéo-chrétienne*, Paris et La Haye, 1962, 30-87 (réimpression de l'article publié en 1946 dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*).

58. G. Camps, « Réflexions sur l'origine des Juifs des régions nord-sahariennes », dans M. Abitbol (éd.), *Communautés juives des marges sahariennes du Maghreb*, Jérusalem, 1982, 57-67.

59. Les auteurs qui insistent sur la profonde originalité des Juifs africains ne nient pas l'existence en Afrique de communautés s'apparentant à celles du reste de la Diaspora. Tous évoquent ces dernières, surtout localisées dans les cités les plus romanisées, mais pour eux, le judaïsme africain ne se limite pas à ces communautés, qui les intéressent moins que celles censées pratiquer un « autre judaïsme », d'esprit « sémitique » et d'implantation rurale. Ce sont en revanche ces communautés présentant les caractéristiques du judaïsme de la Diaspora qui ont retenu l'attention des tenants de la seconde tendance historiographique, dont beaucoup de représentants ne croient pas à l'existence de cet « autre judaïsme ».

60. M. Eisenbeth, *Le judaïsme nord-africain...*, *op. cit.*, n. 20, 24-25.

Afrique d'Hébréo-Phéniciens, de Judéo-Hellènes, de Judéo-Romains, de Judéo-Berbères, de Judéo-Himyarites et enfin de Judéo-Espagnols⁶¹.

Une autre caractéristique importante des communautés juives de l'Afrique ancienne par rapport aux autres communautés de la Diaspora résiderait dans le caractère profondément sémitique d'une partie d'entre elles. Alors que les Juifs des autres régions de l'Empire se seraient fort bien acclimatés à la civilisation gréco-romaine, notamment d'un point de vue linguistique en adoptant comme langue le grec et parfois le latin, ceux d'Afrique se seraient davantage tournés vers la civilisation punique, dont de nombreux auteurs ont souligné l'influence profonde en Afrique⁶². Un tel tropisme aurait eu des conséquences sur le plan linguistique. La proximité supposée existant entre le punique, largement répandu en Afrique, et l'hébreu, aurait permis le maintien ou le retour à l'usage de la langue hébraïque chez une partie des Juifs africains, non seulement comme langue liturgique mais aussi comme langue vernaculaire⁶³. Pour Simon, ces Juifs africains hébréophones auraient surtout vécu dans les campagnes africaines, où l'influence du punique était la plus forte. Ils auraient eu tendance à rester culturellement repliés sur eux-mêmes, ce qui expliquerait le fait qu'aucune source littéraire, pas même juive, ne les mentionne. Sur le plan religieux, ce judaïsme d'esprit sémitique aurait été plus archaïque que celui pratiqué par les Juifs de la Diaspora. Simon voit en lui le « vieil et authentique esprit d'Israël », fortement marqué par « l'esprit des prophètes ardents et des Apocalypses », qui contraste avec la religion « éclairée » de la Diaspora, « synthèses du judaïsme et de l'hellénisme »⁶⁴. Pour Slouschz⁶⁵, Eisenbeth⁶⁶ et Nebot⁶⁷, ce judaïsme d'esprit sémitique aurait même revêtu un caractère nettement primitif et se serait caractérisé dans ses pratiques culturelles par le maintien des sacrifices et donc du rôle des prêtres.

Les Juifs africains se seraient aussi distingués, non pas de tous les Juifs, mais de ceux du bassin occidental de la Méditerranée, par une attitude plutôt hostile à l'égard de Rome. Là encore, cette idée, déjà présente chez Cazès, a surtout été développée par Slouschz et Simon. La répression sanglante de la grande révolte des communautés juives d'Égypte et de Cyrénaïque de 115-117 ap. J.-C. aurait joué un rôle important dans cette hostilité, en entraînant l'arrivée dans l'arrière-pays africain de Juifs farouchement opposés au pouvoir romain. Pour Slouschz, c'est même la présence de Juifs auprès des Berbères qui expliquerait à elle seule les révoltes

61. N. Slouschz, *Hébréo-Phéniciens...*, *op. cit.*, n. 16.

62. Stéphane Gsell a ainsi pu écrire que, au moment de la chute de Carthage en 146 av. J.-C., les autochtones du Maghreb « par leur langue et par leurs mœurs étaient devenus des Phéniciens ». Voir S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord, IV. La civilisation carthaginoise*, Paris, 1924, 494.

63. Ce thème de la proximité entre le punique et l'hébreu a été particulièrement développé par M. Simon. Il s'agit de l'un des grands thèmes de son étude consacrée au judaïsme berbère. Voir M. Simon, « Le judaïsme berbère... », *op. cit.*, n. 22, 44-54.

64. Voir M. Simon, « Le judaïsme berbère... », *op. cit.*, n. 22, 67.

65. N. Slouschz, *Hébréo-Phéniciens...*, *op. cit.*, n. 16, 343-356.

66. M. Eisenbeth, *Le judaïsme nord-africain...*, *op. cit.*, n. 20, 30-37.

67. D. Nebot, *Les Tribus oubliées...*, *op. cit.*, n. 49, 119-124.

de ces derniers contre les Romains⁶⁸. L'usage de l'hébreu par les Juifs africains constituerait d'ailleurs en lui-même « un signe certain de cette opposition et d'une attitude négative envers la culture gréco-romaine »⁶⁹. L'hostilité des Juifs africains à l'égard de Rome, mise le plus souvent en sourdine à l'époque des empereurs adeptes de la religion traditionnelle, se serait renforcée à partir du moment où les empereurs romains devinrent chrétiens et favorisèrent le christianisme « orthodoxe ». Les Juifs africains auraient alors participé aux côtés des donatistes et des autres non-conformistes « au front anti-romain de la dissidence religieuse »⁷⁰. Ils auraient ainsi « soutenu l'insurrection de Gildon [...] et salué avec joie l'arrivée des Vandales », puis auraient aidé ces derniers à lutter contre les troupes de Bélisaire⁷¹. Cette hostilité à l'égard de Rome aurait atteint son apogée à l'époque byzantine, marquée par l'adoption de mesures particulièrement sévères envers les Juifs africains.

Enfin, le dernier trait particulièrement remarquable des Juifs et du judaïsme africain résiderait dans l'influence religieuse profonde qu'ils auraient exercé sur les autochtones d'Afrique du Nord. Cet aspect est souvent celui sur lequel les tenants de la première tendance historiographique insistent le plus. Pour eux, il ne fait guère de doute que la religion juive aurait fait un nombre considérable d'adeptes en Afrique. Si le prosélytisme juif aurait enregistré des succès un peu partout, y compris dans les cités, c'est néanmoins dans les milieux les moins romanisés qu'ils auraient été les plus spectaculaires. Simon est l'auteur qui a le plus longuement développé cette idée dans son étude consacrée au judaïsme berbère dans l'Afrique ancienne. Pour lui, le caractère sémitique du judaïsme africain et son hostilité à Rome sont les éléments qui ont dû jouer le rôle majeur dans le succès du prosélytisme juif en Afrique. Cette propagande aurait abouti à la conversion de nombreux Berbères au judaïsme, et donc au phénomène que l'on désigne par le nom de « judaïsme berbère ». Les Berbères sédentaires, fortement marqués par l'influence culturelle et religieuse de Carthage, auraient été particulièrement sensibles au caractère sémitique du judaïsme. La proximité entre les langues punique et hébraïque aurait facilité la tâche des missionnaires juifs. De même, la religion punique, dans la mesure où elle accordait une place prépondérante à Baal-Saturne, aurait constitué en quelque sorte un « acheminement vers le monothéisme »⁷² susceptible de favoriser le terrain à la propagande juive, comme d'ailleurs par la suite aux propagandes chrétienne et musulmane. Les Berbères nomades, restés à l'écart de l'influence de Carthage, auraient pour leur part surtout été séduits par l'hostilité des Juifs à l'égard de Rome. Ce seraient d'ailleurs des rescapés de la grande révolte juive de 115-117 ap. J.-C., très remontés contre Rome, qui auraient introduit le judaïsme chez ces Berbères nomades auprès desquels ils se seraient réfugiés. A ce moment, de nombreuses tribus berbères auraient professé le judaïsme, comme

68. N. Slouschz, *Hébréo-Phéniciens...*, *op. cit.*, n. 16, 366.

69. M. Simon, « Le judaïsme berbère... », *op. cit.*, n. 22, 64.

70. M. Simon, « Le judaïsme berbère... », *op. cit.*, n. 22, 78.

71. M. Simon, « Le judaïsme berbère... », *op. cit.*, n. 22, 80-81.

72. Voir S. Gsell, *Histoire ancienne...*, *op. cit.*, n. 62, 497. Cité par M. Simon, « Le judaïsme berbère... », *op. cit.*, n. 22, 54.

semblerait affirmer un passage de *l'Histoire des Berbères* d'Ibn Khaldoun, du moins dans la traduction qu'en donna en 1852 le baron de Slane⁷³. Pour Slouschz⁷⁴ et Simon⁷⁵, l'importance du judaïsme en Afrique aurait alors été telle qu'ils n'hésitent pas à en faire la religion par excellence des Berbères pour cette époque.

Si cette première tendance historiographique a pris sa forme la plus développée avec les travaux de Slouschz et de Simon, elle trouve son origine dans les premiers travaux en langue française sur les Juifs d'Afrique du Nord, qui furent produits dans le contexte de la colonisation du Maghreb. Les auteurs de ces premiers travaux sont généralement, à l'instar de Cahen et de Cazès, des Israélites qui se sont établis en Algérie (Cahen) ou en Tunisie (Cazès), parfois pour un laps de temps assez court comme dans le cas de Cazès. Ils écrivent une histoire à la française, à la manière de ce qui se pratiquait dans les sociétés savantes en France au XIX^e siècle ainsi que le remarque C. Zytnicki⁷⁶ qui a remarquablement étudié le contexte de production des premiers travaux sur les Juifs du Maghreb. C'est d'ailleurs dans le cadre de l'une des sociétés savantes qui virent le jour dans l'Algérie coloniale, en l'occurrence la Société archéologique de Constantine, que Cahen, alors rabbin de Constantine, fit paraître son article sur les Juifs de l'Afrique septentrionale. David Cazès était quant à lui un enseignant à l'origine des premières écoles de l'Alliance Israélite Universelle établies en Tunisie à partir de 1878. Ces auteurs ne sont pas des historiens de formation et s'appuient essentiellement sur des sources littéraires, assez souvent surinterprétées, et sur des traditions orales à l'historicité douteuse qui évoquent notamment les origines communes entre Juifs et Berbères. Leur insistance sur l'ancienneté du passé juif en Afrique du Nord et sur la large diffusion de cette religion dans cette région dès l'Antiquité est notamment liée à leur volonté de renforcer la légitimité de la présence des communautés juives au Maghreb dans un contexte local où l'antisémitisme est bien présent, tant parmi les populations arabes que parmi les colons européens, et de montrer aux autorités coloniales françaises l'intérêt qu'il y aurait pour elles de s'appuyer sur ces communautés dont Cahen⁷⁷ comme Cazès⁷⁸ soulignent les bonnes dispositions à l'égard de la France. Le même souci de promotion et de défense de la présence juive au Maghreb et notamment au Maroc est visible quelques décennies plus tard dans les travaux de Slouschz qui, en menant ses recherches sur l'histoire ancienne des Juifs africains, notamment dans le cadre d'une thèse qui se caractérise par son manque de rigueur, cherche à faire des

73. Voir Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, Alger, 1852, vol. 1, 208 (trad. de Slane) : « Une partie des Berbères professaient le judaïsme, religion qu'ils avaient reçue de leurs puissants voisins, les Israélites de Syrie. Parmi les Berbères juifs se distinguaient les Djeraoua, tribu qui habitait l'Aurès et à laquelle appartenait la Kahena, femme qui fut tuée par les Arabes à l'époque des premières invasions. Les autres tribus juives étaient les Nefouça, Berbères de l'Ifrikia, les Fendalaoua, les Mediouna, les Behloulou, les Ghiatha et les Fazaz, Berbères du Maghreb el Acsa ».

74. N. Slouschz, *Hébréo-Phéniciens...*, *op. cit.*, n. 16, 383.

75. M. Simon, « Le judaïsme berbère... », *op. cit.*, n. 22, 82-84.

76. C. Zytnicki, *Les Juifs du Maghreb...*, *op. cit.*, n. 1, 89.

77. A. Cahen, « Les Juifs... », *op. cit.*, n. 4.

78. D. Cazès, *Essai...*, *op. cit.*, n. 13, 7.

Juifs le peuple africain par excellence. Représentant le plus prolifique de la première tendance historiographique, Slouschz a vu ses thèses reprises par un certain nombre d'auteurs, le plus souvent de confession israélite comme Mathias Mises ou le rabbin Maurice Eisenbeth – qui, à l'instar de Cahen, fréquenta assidûment la Société archéologique de Constantine – dans les années 1930, ainsi que par Marcel Simon dans les années 1940. Si ce dernier présente ces thèses dans son article sur le judaïsme berbère sous une forme moins farfelue que Slouschz, il reprend dans les faits des idées assez proches et leur apporte une audience plus importante en raison de sa réputation scientifique d'historien spécialiste des relations entre chrétiens et Juifs durant l'Antiquité. Par la suite, la première tendance historiographique apparaît surtout dans de grandes synthèses sur l'histoire des Juifs d'Afrique du Nord rédigées à la toute fin de la période coloniale (dans le cas de la première édition du livre d'André Chouraqui⁷⁹) ou après la décolonisation du Maghreb par des auteurs qui, lorsqu'ils sont historiens de formation, sont plutôt des spécialistes des périodes moderne ou contemporaine, à l'instar de Paul Sébag⁸⁰. Dans certains cas, comme dans l'ouvrage de vulgarisation de Didier Nebot⁸¹, l'insistance sur la profonde originalité du judaïsme africain à l'époque antique, sur son ancienneté et sur son succès auprès des Berbères apparaît comme l'occasion de regretter la très forte diminution de la présence juive au Maghreb au cours de la décennie qui a suivi les indépendances, dans le double contexte de la décolonisation et des tensions entre l'État d'Israël et les pays arabes, qui a favorisé le départ vers la France ou vers Israël d'un très grand nombre de Juifs du Maghreb.

La seconde tendance historiographique présente un visage des Juifs africains bien différent de celui proposé par la première tendance, dans la mesure où elle insiste surtout sur la grande ressemblance qui aurait existé entre les communautés juives d'Afrique et celles du reste de la Diaspora, du moins dans la partie occidentale de l'Empire romain. Plus récente que la première tendance, elle est aussi beaucoup moins répandue dans les œuvres de vulgarisation ou de fiction concernant les Juifs de l'Afrique du Nord. Elle présente pourtant l'avantage de reposer sur l'étude des sources archéologiques, épigraphiques, littéraires et juridiques, alors que les auteurs qui insistent sur le fort particularisme des Juifs africains proposent souvent des développements invérifiables dès lors qu'ils décrivent cet « autre judaïsme » qui aurait fleuri dans l'arrière-pays africain.

Cette seconde tendance était déjà d'une certaine manière celle de Monceaux, qui publia en 1902 le premier article de synthèse véritablement rigoureux sur les Juifs de l'Afrique antique⁸², mais aussi celle de synthèses générales consacrées aux Juifs dans l'Empire romain et qui furent publiées au début du XX^e siècle⁸³. Néanmoins, elle se développa surtout à partir

79. A. Chouraqui, *Marche vers l'Occident...*, *op. cit.*, n. 20.

80. P. Sébag, *Histoire des Juifs...*, *op. cit.*, n. 47.

81. D. Nebot, *Les Tribus oubliées...*, *op. cit.*, n. 49.

82. P. Monceaux, « Les colonies juives... », *op. cit.*, n. 14, 1-28.

83. Voir notamment E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig, 1909, III.4, 53-54 ; J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, Paris, 1914, I, 207-208.

des années 1960. Les travaux d'Hirschberg⁸⁴, de Lassère⁸⁵, de Le Bohec⁸⁶, de Solin⁸⁷, de Clara Gebbia⁸⁸ ou encore de Hadas-Lebel⁸⁹ véhiculent cette vision du judaïsme africain.

Les auteurs appartenant à la deuxième tendance historiographique ne sont pas d'accord sur tout⁹⁰, mais tous soulignent que, pour l'essentiel, les Juifs africains ne différaient guère des autres communautés de la Diaspora. Ils insistent plus particulièrement sur trois facteurs : l'origine récente du peuplement juif en Afrique, le caractère « orthodoxe » du judaïsme africain, et enfin la bonne acclimatation des communautés juives africaines à la civilisation romaine.

Tout d'abord, pour les auteurs qui font des Juifs africains de bons représentants du judaïsme de la Diaspora, ceux-ci n'auraient pas été présents en Afrique de façon massive avant une date assez récente. Ils n'excluent généralement pas que des Juifs aient pu s'établir à Carthage dès le III^e ou le II^e siècle av. J.-C., c'est-à-dire à une époque où la cité punique était devenue une métropole cosmopolite. Toutefois, ils pensent que les Juifs n'ont commencé à former un groupe important dans les provinces africaines de langue latine qu'à partir du II^e siècle ap. J.-C., époque à laquelle remontent les premières traces certaines d'une présence juive dans ces provinces.

Ensuite, le type de judaïsme pratiqué en Afrique ne présenterait guère de traits vraiment originaux. Les témoignages des auteurs chrétiens africains concernant les coutumes religieuses des Juifs d'Afrique et les vestiges archéologiques qui nous sont parvenus témoigneraient du caractère « orthodoxe » des communautés juives africaines. En fait, celles-ci semblent avoir pratiqué le même type de judaïsme que celui qui aurait triomphé, tant en Palestine que dans la Diaspora, après la chute du Second Temple, autrement dit le judaïsme de tendance pharisienne qui aurait donné naissance au judaïsme talmudique. Le Talmud de Jérusalem comme celui de Babylone reproduisent d'ailleurs plusieurs développements attribués à des rabbins décrits comme étant « de Carthage ».

Enfin, les Juifs africains, à l'instar de ceux des autres régions de la Diaspora, se seraient fort bien acclimatés à la civilisation romaine pour tout ce qui n'avait pas trait à leur religion.

84. H.Z. Hirschberg, *A History of the Jews...*, *op. cit.*, n. 26, 21-86.

85. J.-M. Lassère, *Vbique populus...*, *op. cit.*, n. 28, 413-426 ; J.-M. Lassère, « Judaïsme... », *op. cit.*, n. 42, 3938-3951.

86. Voir notamment Y. Le Bohec, « Inscriptions juives... », *op. cit.*, n. 31, 165-207 ; Y. Le Bohec, « Juifs et Judaïsants... », *op. cit.*, n. 29, 209-229 ; Y. Le Bohec, *Les Juifs...*, *op. cit.*, n. 45.

87. H. Solin, « Juden und Syrer... », *op. cit.*, n. 30, 770-779 ; H. Solin, « Gli Ebrei d'Africa : una nota », *L'Africa romana*, 8, 1991, I, 615-623.

88. C. Gebbia, « Le comunità giudaiche nell'Africa romana antica e tardoantica *L'Africa romana* », 3, 1986, 101-112 ; *ead.*, « Ebrei nell'Africa romana : artigiani, agricoltori, commercianti », *L'Africa romana*, 18, 2010, II, 881-888.

89. M. Hadas-Lebel, « Les Juifs... », *op. cit.*, n. 43, 325-345.

90. La question de l'expansion religieuse du judaïsme continue ainsi d'être débattue. Toutefois, tous sont d'accord soit pour rejeter l'existence d'un judaïsme berbère dans l'Antiquité – c'est la position d'Hirschberg et de Solin –, soit pour en faire un phénomène au moins postérieur à la reconquête de l'Afrique par les armées de Justinien en 533-534 ap. J.-C. – c'est l'opinion de Monceaux et de Hadas-Lebel.

Cette assimilation aurait été particulièrement nette d'un point de vue linguistique. Les travaux de Lassère⁹¹, Le Bohec⁹² et Solin⁹³, qui accordent une place particulière à l'épigraphie et à l'onomastique, soulignent ainsi que la très grande majorité des inscriptions juives africaines qui nous sont parvenues sont écrites en latin, constat qui était déjà celui de Monceaux à une époque où le corpus des inscriptions connues était plus restreint⁹⁴. De même, d'un point de vue onomastique, la majorité des noms des Juifs africains sont latins. Pour ces auteurs, il semblerait donc que le latin ait été la langue de la plupart de ces Juifs. L'assimilation des Juifs africains aurait également été forte sur le plan socio-économique. Dans ce domaine, rien ne distinguerait ainsi vraiment les Juifs des autres habitants de l'Afrique romaine. Ceux-ci auraient pratiqué dans l'ensemble les mêmes activités économiques que les autres Africains. Si la majorité des Juifs africains que nous connaissons semble avoir été de condition modeste, une minorité importante d'entre eux aurait appartenu aux couches supérieures de la société. Enfin, les Juifs africains ne se seraient nullement distingués de ceux des autres régions de l'Occident romain par une attitude particulièrement hostile à Rome. Aucune source ne permet en effet d'affirmer qu'ils auraient mal accepté le pouvoir romain.

Par tous ces aspects, les Juifs africains constitueraient donc de parfaits représentants des communautés juives établies dans la partie occidentale de l'empire romain, comme l'a affirmé Solin qui a étudié l'ensemble de ces communautés⁹⁵.

Cette deuxième tendance historiographique, qui prit son essor à partir des années 1960, se développa dans un contexte marqué à la fois par la décolonisation des pays du Maghreb et par une certaine internationalisation de la recherche sur les Juifs d'Afrique du Nord. Les deux phénomènes sont d'ailleurs liés : avec la décolonisation, les pays du Maghreb cessent d'être la chasse gardée de leurs anciennes puissances coloniales et des savants venant d'autres pays comme Israël ou les États-Unis vont commencer à s'intéresser à l'histoire des Juifs de l'Afrique du Nord, même si, pour la période antique du moins, les travaux en langue française demeurent majoritaires. Un autre élément à prendre en compte est le profil des auteurs s'inscrivant dans cette deuxième tendance historiographique : tous sont des historiens de formation, qui rédigent leurs travaux dans un cadre académique. En outre, dans l'immense majorité des cas – l'historien israélien H.Z. Hirschberg, qui est avant tout un médiéviste, faisant exception –, il s'agit de spécialistes de la période antique, habitués à travailler à partir des documents de cette époque de manière méthodique et rigoureuse. Ces auteurs, qui accordent beaucoup moins d'importance aux traditions orales ou aux récits légendaires sur les origines des Juifs et des Berbères en Afrique du Nord, prennent aussi en compte des sources plus variées et plus nombreuses que celles qui étaient accessibles à la fin du XIX^e siècle. La documentation épigraphique et ar-

91. J.-M. Lassère, *Vbique populus...*, *op. cit.*, n. 28, 413-426.

92. Y. Le Bohec, « Inscriptions juives... », *op. cit.*, n. 31, 165-207 ; Y. Le Bohec, « Juifs et Judaïsants... », *op. cit.*, n. 29, 209-229.

93. H. Solin, « Juden und Syrer... », *op. cit.*, n. 30, 770-779.

94. P. Monceaux, « Les colonies juives... », *op. cit.*, n. 14, 1-28 ; P. Monceaux, « Enquête... », *op. cit.*, n. 12, 354-373.

95. H. Solin, « Juden und Syrer... », *op. cit.*, n. 30, 776-777.

chéologique relative aux Juifs de l'Afrique antique s'est notamment accrue depuis cette date et son analyse a particulièrement intéressé les représentants de la deuxième tendance historiographique. Le fait que les inscriptions juives africaines conservées étaient majoritairement rédigées en latin et que l'onomastique des Juifs africains était également assez largement latine a ainsi favorisé leur hypothèse selon laquelle ces derniers auraient été bien intégrés culturellement et linguistiquement dans la société romanisée de leur époque.

3. En guise de conclusion : les nouvelles perspectives de la recherche

Certains travaux récents ont toutefois modifié quelque peu la vision que l'on avait jusqu'au début des années 2000 des communautés juives de l'Afrique ancienne : il s'agit de la thèse de Stern⁹⁶, de la synthèse de Mimouni⁹⁷ et de ma propre thèse⁹⁸. Si ces travaux sont bien plus proches dans leur esprit de la deuxième tendance historiographique précédemment décrite que de la première, tous trois remettent en cause un aspect important du portrait des communautés juives que l'on trouve dans les travaux de cette tendance : l'idée selon laquelle les Juifs de l'Afrique romaine auraient pratiqué un judaïsme « orthodoxe » d'inspiration paléstinienne et pharisienne, se rapprochant voire relevant du mouvement rabbinique. Stern réfute en particulier l'idée – très présente chez les auteurs relevant de la deuxième tendance historiographique – selon laquelle la nécropole de Gamart aurait été aménagée en suivant les prescriptions rabbiniques en la matière, exprimées dans les traités *Baba Bathra* de la *Mišnah* et des *Talmudim* palestinien et babylonien. Elle insiste également beaucoup plus sur les ressemblances existantes entre les Juifs africains et leurs voisins non-juifs que sur celles décelables entre les Juifs africains et ceux du reste de la Diaspora, et ce afin de mettre en valeur la profonde originalité de l'identité culturelle des Juifs africains, ce qui la distingue sur un autre point des tenants de la deuxième tendance historiographique⁹⁹. La réfutation par Mimouni du caractère rabbinique des communautés juives africaines¹⁰⁰ s'inscrit quant à elle dans la tendance, de plus en plus répandue parmi les spécialistes du judaïsme antique, qui consiste à récuser l'opinion longtemps dominante selon laquelle le judaïsme rabbinique se serait imposé en Palestine et dans la Diaspora dès le II^e siècle ap. J.-C. Beaucoup de travaux récents produits dans les milieux académiques américain et européen ont en effet insisté sur

96. K.B. Stern, *Inscribing Devotion...*, *op. cit.*, n. 40.

97. S.C. Mimouni, *Le judaïsme ancien...*, *op. cit.*, n. 44, 760-768.

98. T. Villey, *Les juifs...*, *op. cit.*, n. 41.

99. On notera toutefois que la spécificité des Juifs africains que K.B. Stern cherche à mettre en évidence n'a rien à voir avec celle mise en avant par les partisans de la première tendance. S'en tenant à l'analyse rigoureuse des sources archéologiques et épigraphiques disponibles, elle ne date aucun de ces documents d'une période antérieure à la fin du II^e siècle ap. J.-C. et ne souscrit pas à la théorie de l'existence d'un judaïsme berbère en Afrique durant l'Antiquité.

100. S.C. Mimouni, *Le judaïsme ancien...*, *op. cit.*, n. 44, 764-765.

le caractère longtemps minoritaire du mouvement des rabbins, tant en Palestine que dans la Diaspora, et tendent à montrer que le judaïsme rabbinique ne se serait véritablement imposé que plusieurs siècles après la disparition du Second Temple en 70 ap. J.-C.¹⁰¹. Mimouni propose en revanche de rattacher le type de judaïsme pratiqué en Afrique à une tendance de ce qu'il appelle le « judaïsme synagogal »¹⁰². Enfin, mon travail de thèse tend à montrer que les différents aspects de la religion juive pratiqués en Afrique décrits comme « d'inspiration palestinienne et pharisienne » ou comme « rabbiniques » par les tenants de la seconde tendance historiographique n'auraient en réalité rien de spécifiquement rabbiniques et se retrouveraient dans d'autres courants du judaïsme antique. Il conclut donc au caractère non-rabbinique des communautés juives africaines. Comme par ailleurs toutes les manifestations de la religiosité juive africaine attestées par les sources africaines ont des parallèles dans d'autres régions du monde romain¹⁰³, cette thèse propose également de rattacher celles-ci, du moins en l'état actuel de nos connaissances, à un *common Judaism*, concept développé à l'origine par Ed Parish Sanders¹⁰⁴ pour définir le judaïsme à la fin de la période du Second Temple et qui a été repris et adapté pour la période tardo-antique par Steven Fine¹⁰⁵ et Lee Israel Levine¹⁰⁶.

101. Voir par exemple C. Heszer, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, Tübingen, 1997 ; S. Schwartz, *Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton (New Jersey)-Oxford, 2001 ; H. Lapin, *Rabbis as Romans: The Rabbinic Movement in Palestine. 100-400 C.E.*, Oxford-New York-Auckland, 2012.

102. Le « judaïsme synagogal » correspond en fait, pour simplifier à l'extrême, au judaïsme qui, pour Mimouni, ne relève ni du « mouvement des rabbins », ni du « mouvement des chrétiens ». Pour plus de détails, voir S.C. Mimouni, *Le judaïsme ancien...*, *op. cit.*, 44, 553-563. Voir aussi J. Costa, « Qu'est-ce que le judaïsme synagogal ? », *Judaïsme Ancien / Ancient Judaism*, 3, 2015, 63-218.

103. Il convient de noter qu'un tel constat rejoint ici celui formulé par les tenants de la seconde tendance historiographique, qui voient dans les Juifs africains de bons représentants des communautés juives établies dans la partie occidentale de l'Empire romain.

104. Voir E.P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE*, Londres, 1992 ; E.P. Sanders, « Common Judaism Explored », dans W.O. McCready et A. Reinhartz (éds.), *Common Judaism. Explorations in Second-Temple Judaism*, Minneapolis, 2008, 11-23.

105. Voir S. Fine, *This Holy Place. On the Sanctity of the Synagogue During the Greco-Roman Period*, Notre-Dame (Indiana), 1997, 8-9 ; S. Fine, *Art and Judaism in the Greco-Roman World. Toward a New Jewish Archaeology*, New York, 2005, 124-125 ; S. Fine, *Art, History and the Historiography of Judaism in Roman Antiquity*, Leiden et Boston, 2014, 12. S. Fine utilise aussi, avec le même sens, l'expression de *koiné* juive.

106. Voir L.I. Levine, « Common Judaism : The Contribution of the Ancient Synagogue », dans W.O. McCready et A. Reinhartz (éds.), *Common Judaism...*, *op. cit.*, n. 96, 27-46 (voir en particulier 31-38).

L'HISTORIOGRAPHIE CONTEMPORAINE DU
CHRISTIANISME DANS L'AFRIQUE ROMAINE

Contemporary Historiography on Christianity in Roman Africa

Alden Bass

Oklahoma Christian University

alden.bass@oc.edu

Fecha recepción 07/12/2020 | Fecha aceptación 13/09/2021

Abstract

This essay follows the broad contours of patristic and ecclesiastical history relative to African Christianity. Rival Catholic and Protestant narratives of the origin and trajectory of African Christianity in the early modern period continued to influence historiography, even after the acceptance of critical historical methods in the 19th century. The advent of archeological research in the colonial period opened new vistas on African history and ushered in the sociohistorical approach which characterized early Christian studies in the 20th century. Finally, the “linguistic turn”

Résumé

Cet essai suit les larges contours de l'histoire patristique et ecclésiastique relative au christianisme africain. Les récits catholiques et protestants rivaux sur l'origine et la trajectoire du christianisme africain au début de la période moderne ont continué à influencer l'historiographie, même après l'acceptation des méthodes historiques critiques au XIX^e siècle. L'avènement de la recherche archéologique à l'époque coloniale a ouvert de nouvelles perspectives sur l'histoire africaine et a inauguré l'approche sociohistorique qui a caractérisé les premières études chrétiennes au XX^e siècle. Enfin, le

in early Christian studies inspired by critical theory has directed recent research toward issues surrounding the identities of African Christians, rhetorical and real.

Keywords

Augustine, Early Christianity, Historiography, Late Antiquity, North Africa, Patristics

« tournant linguistique » dans les premières études chrétiennes inspirées de la théorie critique a orienté les recherches récentes vers les questions entourant les identités (rhétoriques et réelles) des chrétiens africains.

Mots-clés

Afrique du Nord, Antiquité tardive, Augustin, Christianisme primitif, Historiographie, Patristique

CHRISTIANITY FLOURISHED FOR A RELATIVELY BRIEF MOMENT IN NORTH AFRICA, from the 3rd to the 8th cent. CE. Yet its impact on Christianity, and by extension on European culture, has been disproportionate to its duration. As Adolf von Harnack observed, “[i]t is one of the most paradoxical facts of history that, after St. Paul, Christianity received its strongest impulse for further development from the seashore of Tunisia”¹. From African controversies emerged the Western doctrine of the church and the sacraments and the theologies of grace and predestination. Africa was home to some of the best-known early martyrs, and in Africa the Latin Bible has its roots. When that church disintegrated during the Great Reform, a protracted battle ensued over this authoritative North African theological patrimony as Protestant and Catholics returned *ad fontes*. Each side grappled for a version of history which supported their own positions, and the great African ecclesiastical controversies were read in light of contemporary dogmatic disputes. These interpretive tendencies gradually morphed as religious affiliation merged with national identities in the 19th century, and African Christianity became a symbol of European civilization during the colonial era. Even after critical approaches to church historiography were adopted in the 20th century, ecclesial and national commitments have continued to determine how the story of African Christians is told.

This essay follows the broad contours of patristic and ecclesiastical history as it touches on African Christianity. The concept of “North African Christianity” is relatively recent². Until the age of exploration, Africanity bestowed no special identity. In 1531, Spanish humanist Juan Luis Vives coined the term *africitas* to designate African Latinity in response to the contemporary humanist preoccupation with the “national” characteristics of the Latin tongue³. At the time, and for centuries to follow, Africa was held in contempt. Augustine, Cyprian, and Tertullian wrote in Latin and were understood in terms of their Christianity rather than Africanity, indistinguishable from a Jerome or an Ambrose. Erasmus, deploring Augustine’s origins, said that Africa was “primitive, hedonistic, anti-intellectual and addicted

1. A. von Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries* (tr. J. Moffat, 2nd ed.), London, 1908, II, 30.

2. There are few surveys of the historiography of North African Christianity. The best is D. Wilhite, *Ancient African Christianity. An Introduction to a Unique Context and Tradition*, New York, 2017, 1-78, *passim*.

3. C. Conybeare, “Augustini Hipponensis Africitas”, *Journal of Medieval Latin*, 25, 2015, 111.

to scandal”⁴. Africans continued to be linked to violence and fanaticism until the 20th century, when scholars began to revise this view and to appreciate the unique geographical and culture context⁵.

As the designation “patristics” indicates, scholarship on early Christianity has often been limited to these men, and specifically to their theological work. Yet in the case of North Africa, historical context has been inescapable. African polemics were far removed from the seemingly abstract philosophical debates of the East; they were more explicitly concerned with authority and power, clergy and laity, confessors and bishops, regional autonomy and centralized Roman authority. Thus, even when doctrinal concerns were central, something of the social and historical context had to be grasped. This essay will move briskly from the rival sectarian narratives of the early modern period to the development of critical ecclesiastical histories in the 19th century. The advent of archeological research in the colonial period opened new vistas on African history and ushered in the sociohistorical approach which characterized early Christian studies in the 20th century. Finally, the “linguistic turn” in historiography inspired by critical theory has directed recent research toward issues surrounding the identities of African Christians, both great theologians such as Tertullian and the ordinary folk.

1. Apologetic Historiography (1600-1850)

While certain early African churchmen were considered authoritative throughout the middle ages, it was only with the Protestant reformation that the whole “early church” assumed a special status⁶. Luther believed that the Roman church of his day was corrupt and degraded, no longer corresponding to its original truth and purity. The history of the church was thus a story of the decline and fall of the pristine church of the early centuries. Church history was born from the Lutheran effort both to recover the spirit of the primitive church and to document its degeneracy into Roman Catholicism. The triumph of this version of history was the seven volumes of the *Magdeburg Centuries*, edited by the Lutheran Matias Vlacič (1520-1575) between 1559 and 1574. This method reversed traditional historiography by elevating antiquity – or rather temporal proximity to scripture – to the level of orthodoxy. Tertullian, for instance, who had been largely excluded from the patristic canon by Catholic writers, was embraced by Protestant historians as a brilliant apologist and proto-Protestant⁷.

4. Quoted in A. Visser, *Reading Augustine in the Reformation. The Flexibility of Intellectual Authority in Europe, 1500-1620*, New York, 2011, 37.

5. For example, see J.K. Coyle, “Particularities of Christianity in Roman Africa”, *Studia Patristica*, 39, 2006, 13-26.

6. See P. Polman, *L'Élément historique dans la controverse religieuse du XVI^e siècle*, Gembloux, 1932.

7. R. Bellarmine, *De Controversiis*, vol. II, col. 1163: *Tertullianus, quem tamen inter Catholicos non numeramus*.

Catholics responded with the *Annales Ecclesiastici* of Cardinal Baronius (1538-1607). Baronius defended the continuity and reliability of Catholic tradition by reaffirming Petrine authority using early Christian sources, none more essential than Cyprian's *De Unitate*⁸. To the extent that there was a regional history of Christianity in North Africa, it was read through one of these two broad narrative arcs. In the Catholic telling, African Christianity originated with Roman missionaries, affirmed Petrine primacy, and culminated with Augustine's crushing defeat of Manichaeism, Donatism and Pelagianism. Protestants typically held an Eastern origin for African Christianity, either Egypt or Asia Minor. The church slowly fell under Roman sway and devolved into high liturgy, ecclesiastical hierarchy, state-churchism, and other unscriptural practices. Cyprian's dispute with Pope Stephen over rebaptism and the Donatist schism were celebrated moments of genuine Christian autonomy from Roman authoritarianism.

In both Catholic and Protestant narratives, the Donatist controversy of the 4th and 5th cent. was pivotal, a fact reflected in the earliest historical works on North Africa⁹. The jurist and Catholic apologist Francis Baldwin published Optatus of Milev's anti-Donatist account of the schism in 1563 as well as his own history of the period entitled, *Historia Carthagenensis Collationis sive disputationis de ecclesia* (1566). Lutheran scholars challenged Optatus' account and defended the Donatists, beginning with Friedrich Staphylus's *Disputatio circa circumcelliones* (1568) and later by Svante Gustavus Dietz in his *Dissertatio historica* (1690). English Protestants likewise saw their struggle reflected in the Donatist controversy: Thomas Long's *The History of the Donatist. Mutato nomine de te, Anglia, narrator* (1677) and *Lucilla and Elizabeth, or, Donatist and Protestant Schism Parallel'd* (1686). Despite their Donatist sympathies, however, early Protestants continued to claim Augustine as their own¹⁰.

Despite the divergent narrative frameworks, confessional competition between Catholics and Protestants forced close readings, raised scholarly standards, and improved the stock of manuscripts¹¹. Under the leadership of Jesuit and Benedictine scholars, church history became a scientific endeavor. The French Benedictine Jean Mabillon (1632-1707) developed

8. E. Norelli, "The Authority Attributed to the Early Church in the *Centuries of Magdeburg* and the *Ecclesiastical Annals* of Caesar Baronius", in I. Backus (ed.), *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*, Leiden, 1997, 756. On Cyprian specifically, see A. Goudriaan, "Cyprian's *De ecclesiae catholicae unitate*. Why Did Reformed Theologians Consider It a Useful Book (1559-1655)?", in H. Bakker, P. van Geest and H. van Loon (eds.), *Cyprian of Carthage. Studies in His Life, Language, and Thought*, Leuven, 2010, 225-241.

9. On the Donatists, see M. Gaumer, "Donatists Abound!!!: The Polemical *Ressourcement* of Late Antique Villains in the Mediaeval and Early Modern Periods," in A. Dupont, M. Gaumer and M. Lamberigts (eds.), *The Uniquely African Controversy. Studies on Donatist Christianity*, Leuven, 2015, 36-45. For a more extensive bibliography, see M. Gaumer, *Augustine's Cyprian. Authority in Roman Africa*, Leiden, 2016, 8-14.

10. A. Visser, *Reading Augustine in the Reformation...*, *op. cit.*, n. 4.

11. According to I. Backus, "[C]ontroversy...often acted as a spur to learned editions". See I. Backus, *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (1378-1615)*, Leiden, 2003, 130. For more on this, see P. Petitmengin, "*De adulteratis partum editionibus*. La critique des textes au service de l'orthodoxie," in E. Bury and B. Meunier (eds.), *Les Pères de l'Église au XVIIe siècle. Actes du colloque de Lyon, 2-5 octobre 1991*, Paris, 1993, 17-32.

the discipline of paleography and diplomatics¹². His fellow Maurists committed themselves to publishing critical editions of ancient writers using the highest quality manuscripts, beginning with the works of Augustine¹³. Their eleven-volume edition, published from 1679-1700, remains the last critical edition of the complete works of Augustine. Perhaps unsurprisingly, the works of Tertullian were not included in the series¹⁴.

Sectarian bias persisted through the 17th century. Emmanuel Schelstrate (1649-1692), a Belgian theologian and Vatican librarian, wrote what may be the earliest regional history of North African Christianity: *Ecclesia Africana sub Primate Carthaginiensi* (1679). His scholarship was respected, but he was a staunch defender of papal supremacy. The divisions of his work give a sense of the history of this period: 1) “The Carthaginian Primate is not Autocephalous”; 2) Rites and Doctrines of the African Church; 3) African Councils; and 4) Episcopal Succession in Carthage. In response, the Calvinist theologian Melchior Leydecker (1642-1721) wrote *Historia Ecclesiae Africanae Illustrata* (1690)¹⁵. Leydecker began his history with a strong denial of Schelstrate’s work, opening the treatise: “*maxime contra E. Eschelstraetium*”. Throughout the book, Leydecker defended the African church’s independence *contra Romana studia*, with an emphasis on the authority of Cyprian.

Sectarianism was not necessarily an impediment to good historiography. A signal achievement in the study of early African Christianity was the chronicle of Louis-Sébastien Le Nain de Tillemont (1637-1698)¹⁶. Tillemont was a devout Jansenist who wrote a 22-volume history of the early church in the hopes of edifying and saving souls. His religious commitment to truth resulted in an obsession with historical accuracy and the development of rigorous critical standards. His scientific approach earned him the moniker “the accurate M. de Tillemont” from Edward Gibbon, who relied heavily on his chronicle for his own history of Rome. Though Tillemont wrote as if the early Christians were proto-Jansenists and their pagan opponents proto-Jesuits, his “bigotry” was “overbalanced by the merits of his erudition, diligence, veracity, and scrupulous minuteness”, at least in Gibbon’s estimation¹⁷.

12. J.-L. Quantin, “Reason and Reasonableness in French Ecclesiastical Scholarship”, *Huntington Library Quarterly*, 74, 2011, 401-436.

13. D.-O. Hurel, “Les Mauristes, éditeurs des Pères de L’Église au XVIIe siècle”, in E. Bury and B. Meunier (eds.), *Les Pères de l’Église...*, *op. cit.*, n. 11, 117-136.

14. On the historiography of Tertullian in modernity, see J.C. Fredouille, “Tertullien en Allemagne et en France”, in J. Fontaine, R. Herzog, and K. Pollmann (eds.), *Patristique et antiquité tardive en Allemagne et en France de 1870 a 1930: Influences et échanges*, Paris, 1993, 93-101.

15. Leydecker was an acolyte of Gisbertus Voetius, who sparred with Cornelius Jansenius on Pelagianism and Donatism. See M. Lamberigts, “Voetius versus Jansenius”, in J. Van Oot *et al.* (eds.), *De Onbekende Voetius*, Kampen, 1989, 148-167.

16. D. Jordan, “Le Nain de Tillemont: Gibbon’s Sure-Footed Mule”, *Church History*, 39, 1970, 483-502.

17. Cited by D. Jordan, “Le Nain de Tillemont...”, *op. cit.*, n. 16, 497. African history was also a battleground in the Gallican Controversy; see F. Gabriel, “L’usage gallican (1552-1771) de l’Afrique chrétienne tardo-antique: les modalités de l’unité ecclésiale”, *Revue de l’Histoire des Religions*, 3, 2009, 349-374. Gallians upheld North Africa as a model of autonomous Christianity.

2. Critical Ecclesiastical History (1850-1900)

2.1. French Colonialism

As Reformation polemics receded in the 19th century, European scholars found a new motivation to study early African Christianity history: colonial expansion. Just as Catholic scholars had emphasized the Romanness of (true) Christianity in Africa in order to further their sectarian agenda, French scholars, still mostly Catholic, now depicted the Roman African church as a civilizing force in the *Maghreb*¹⁸. The most significant study on North Africa to date was the groundbreaking three-volume work of Italian Jesuit Stefano Antonio Morcelli (1737-1821), *Africa christiana*, published in the twilight of his career in 1816-1817¹⁹. Morcelli dedicated the work to Pope Pius VII, explaining in the preface that he wrote to extol the civilizing work of the Romans and in hope of spreading Christianity; specifically, for the rise of a “second Belisarius” who would defeat the Muslims and restore the Catholic faith to Africa. Like Tillemont, however, his partisanship was not an impediment to evidence-based work. Morcelli was a pioneer in the science of epigraphy; his three-volume work on Latin inscriptions, some of which was incorporated into his history, marks the beginning of the use of material evidence in African historiography²⁰. Regarding the significance of epigraphy, Brent Shaw observed:

“A survey of synoptic histories produced since the 1870s and 1880s reveals a radical shift in our knowledge, almost to the point where modern historical accounts bear little resemblance to those of a century and a half ago. But in so far as one can judge from the histories written, the immense increase in our knowledge is due to one source alone: epigraphy”²¹.

Still, Morcelli primarily drew from the literary record, and his history, with its lists of bishops and sees, resembles the old annalistic form of Baronius and the Centuriators.

French occupation of Algeria initiated a tidal wave of what William H.C. Frend dubbed “Catholic archaeology”²². The first modern bishop of Algiers, Monseigneur Antoine-Adolph Dupuch (1800-1856), was installed in 1838. He immediately set to work reviving the Augustinian church of the 5th cent., partly through his advocacy for the recovery of early Christian

18. North Africa was “Orientalized” and opposed to the West. In 1881, B. Smith called Tunis “the most Oriental of Oriental towns”: B. Smith, *Rome and Carthage. The Punic Wars*, New York, 1881, 285. For a brief review of colonialist historiography on Christianity, see D. Willhite, *Ancient African Christianity... op. cit.*, n. 2, 7-10.

19. W.H.C. Frend, *The Archaeology of Early Christian. A History*, London, 1995, 51-52.

20. S.A. Morcelli, *De stilo inscriptionum latinarum*, Rome, 1781.

21. B. Shaw, “Archaeology and Knowledge: The History of the African Provinces of the Roman Empire”, repr. in *Environment and Society in Roman North Africa*, Aldershot, 1995, 32.

22. W.H.C. Frend, *The Archaeology of Early Christianity... op. cit.*, n. 18, xvi.

sites²³. In 1847, he published *Essai sur l'Algérie chrétienne, romaine et française*, which translated sections of Morcelli's *Africa christiana*. Charles Lavigerie (1825-1892) became archbishop of Algiers in 1867. A former professor of ecclesiastical history at the Sorbonne, Lavigerie understood the importance of history in reclaiming North Africa for Christ. To further his goals, he founded the missionary order of the White Fathers in 1868²⁴.

The White Fathers were instrumental in the recovery of material data on ancient Christianity, both epigraphic and archaeological. Fr. Alfred Louis Delattre (1850-1932) investigated ruins around ancient Carthage and published many works, including *Souvenirs de l'ancienne église d'Afrique* in 1893. Delattre oversaw the excavation of the Basilica of Damous El Karita outside of Carthage, one of the greatest Christian monuments from the region²⁵. Fr. Anatole-Joseph Toulotte relied on epigraphic evidence in his four-volume *Geographie de l'Afrique Chrétienne* (1892-1894), a compilation of bishops and their sees in each Roman province²⁶. His work was revised and updated to include new material evidence by fellow White Father Joseph Mesnage, in *L'Afrique chrétienne: Évêchés et ruines antiques* in 1912. Over 1,800 sites are catalogued. Mesnage also wrote a three-volume synoptic history, *Le christianisme en Afrique* (1914-1915)²⁷.

Around the same time, Henri Leclercq (1869-1945), a Belgian priest and historian published his two-volume *L'Afrique chrétienne* (1904), which was one of the first major synthetic treatments of North African Christianity to thoroughly assimilate archaeological evidence²⁸. He also took account of the land of North Africa, beginning his history with descriptions of the geography and climate. Like the White Fathers, Leclercq joined "practical work in the propagation of Christianity with investigation into the past history of the local mission"²⁹. Leclercq went on to compile the *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, published between 1907 and 1951, which remains unparalleled for the wealth of primary material. Like

23. B. Effros, *Incidental Archaeologists. French Officers and the Rediscovery of Roman Africa*, Ithaca, 2018, 78-124. Also, K. Francis, "Catholic Missionaries in Colonial Algeria. Faith, Foreigners, and France's Other Civilizing Mission, 1848-1883", *French Historical Studies*, 39, 2016, 685-715.

24. See A. Shorter, *Les Pères Blancs au temps de la conquête coloniale. Histoire des Missionnaires d'Afrique 1892-1914*, Karthala, 2011. Also, J. Gadille, "L'Idéologie' des missions catholiques en Afrique francophone", in G. Ruggieri (ed.), *Eglise et histoire de l'Eglise en Afrique. Actes du colloque (Bologne, 22-25 octobre 1988)*, Paris, 1988, 43-61.

25. A.L. Delattre, *Archéologie chrétienne de Carthage. Fouilles de la basilique de Damous-El-Karita*, Lyon, 1884. See comments by N. Duval, "Études d'architecture chrétienne nord-africaine", *Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité*, 84, 1972, 1107-1108.

26. A minor work from the period, which does not utilize Toulotte, was G. Rabeau, *Le Culte des Saints dans l'Afrique chrétienne d'après les inscriptions et les monuments figurés*, Paris, 1903. Rabeau used epigraphic evidence to define African Christian terms like *sanctus*, *martyr*, *memoria*, and *nomen*.

27. W.H.C. Frend, *The Archaeology of Early Christianity...*, *op. cit.*, n. 19, 126.

28. T. Klauser, *Henri Leclercq 1869-1945: von Autodidakten zum Kompilator grossen Stils*, Münster, 1977.

29. H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, Paris, 1904. In his introduction, Leclercq reflects on the theological dimension of historiography: history is not meant to be a mere chronicle of events, but a revelation concerning the nature of humanity (xviii-xx).

the White Fathers, Leclercq associated Christianity with Romanization; he also shared their anti-African colonial prejudices.

Archaeologist Stéphane Gsell (1864-1932) brought a Protestant perspective to his research on North African history³⁰. The second volume of *Monuments antiques de l'Algérie* (1901) is almost exclusively devoted to Christian remains. He includes descriptions of 169 churches, from urban basilicas to rural chapels. His *Atlas archéologique de l'Algérie* (1911) described every site known, together with references to archaeological reports. Breaking with the dominant Romanization model, he argued that African Christianity was distinctive, shaped by pre-existent "Semitic" culture and local practices such as the cult of Saturn³¹. Gsell speculated that the Donatists were the best representatives of this indigenous Christianity, and he focused his attention on ancient Numidia, the center of Donatist activity. He developed some of the first methods for identifying Donatist sites and artifacts. His landmark eight-volume *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord* (Paris, 1913-1929) stopped short of the Christian period, though he left copious notes for further volumes³².

The most important work in this era was Paul Monceaux's (1859-1941) magisterial seven-volume *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe* (Paris, 1901-1923), an eminently readable and refreshingly nonparochial narrative of Christian history³³. Though he did not ignore material evidence, Monceaux's method was decidedly literary. Beginning with Tertullian, he analyzed all available Christian African texts century by century. Like Gsell, Monceaux was not captive to the Catholic prejudices which distorted the work of clerical scholars; for instance, he posited multiple origins for Christianity in Africa, though he does lean toward an Eastern rather than Roman source. A large portion of his work, the last four volumes, is devoted to the Donatist movement (and very little space is given to Augustine, despite his voluminous writings). Though critical of the schismatics, Monceaux was the first scholar to try to understand Donatism on its own merits. Using the Donatist inscriptions identified by Gsell, he reconstructed the organization, liturgy, and theology of Donatist Christians³⁴.

30. See W.H.C. Frend, *From Dogma to History. How Our Understanding of the Early Church Developed*, London, 2003, 59-81.

31. He published this thesis in "Exploration archéologique dans le Département de Constantine (Algérie)", *Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité*, 13, 1893, 461-541 and "Ruines romaines au nord des monts de Batna", *Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité*, 14, 1894, 17-86.

32. Frend inherited his notes, and was much influenced by his work: W.H.C. Frend, *Dogma to History...*, *op. cit.*, n. 30, 3.

33. For the broader cultural context, see J. Fontaine, "Les laïcs et les études patristiques latines dans l'université française au XX^e siècle", *Revue Bénédictine*, 94, 1984, 444-461.

34. Mention should be made of another liberal Catholic historian, the Italian priest Ernesto Buonaiuti, who wrote a survey *Il cristianesimo nell'Africa romana* in 1928. Like his friend and fellow priest L. Duchesne, he was tarred as a modernist by the Vatican and his writings were placed on the Index. Cf. R. Morghen, "Louis Duchesne e Ernesto Buonaiuti storici della chiesa e del cristianesimo", *Publications de l'École Française de*

2.2. The European Academy

While French missionaries were unearthing basilicas and inscriptions in Algeria, Protestant universities in Germany, England, and the United States were organizing the new academic discipline of “church history” rooted in the same historical-critical method which had revolutionized biblical studies³⁵. Adolf von Harnack (1851-1930) exemplified this approach³⁶. The discipline advanced with the influx of new literary material. One major source of texts was the *Patrologia Latina*, published between 1844 and 1855 by the French priest Jacques Migne (1800-1875)³⁷. Migne was not an academic, and his editions were only lightly edited diplomatic copies. The goal was to make early Christian sources available, quickly and cheaply. The majority of the *PL* texts are theological treatises, but the series also includes works of history, sermons, liturgical texts, and conciliar acts. Only a decade later, in 1864, the Österreichische Akademie der Wissenschaften in Vienna began publishing a critical edition of Latin texts called the *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL)*, which became the standard editions for the African Christian works. As Charles Kannengiesser observed,

“The late 19th century and the early 20th were times of intense philological work. In Great Britain, Germany, and France, but also in Italy and in other countries, scholars were busy with their many acquisitions of new manuscripts and with the inventory of existing manuscript collections. At an accelerated pace new identifications were announced and new first editions secured”³⁸.

Previously unknown sermons of Augustine were discovered. Some material thought to be Augustinian was declared spurious and labeled ps.-Augustinian³⁹. Similarly, the works attributed to Cyprian were organized by Hartel’s classification into the three categories of authentic, dubious, and spurious in volume 3 of the *CSEL*⁴⁰. The appendix of Optatus’ *De*

Rome, 23, 1975, 375-393. Monceau, Buonaiuti, and Duschne all sought to apply “scientific” standards to historiography.

35. For an overview of the disciplinary history of ancient Christianity, see E. Clark, “From Patristics to Early Christian Studies”, in S.A. Harvey and D. Hunter (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford, 2008, 7-41. Due to old prejudices against theology, the French academy was late to adopt ecclesiastical history as an academic discipline.

36. W.H.C. Frend, *From Dogma...*, *op. cit.*, n. 30, 9-31.

37. See C. Chauvin, *Labbé Migne et ses collaborateurs, 1800-1875*, Paris, 2010. Also, the essays in Á. Mandouze and J. Foulheron (eds.), *Migne et le Renouveau des études patristiques. Actes du Colloque (Saint-Flour, 7-8 juillet 1975)*, Paris, 1985.

38. C. Kannengiesser, “Fifty Years of Patristics”, *Theological Studies*, 50, 1989, 640. See also M. Wallraff, “Whose Fathers? An Overview of Patristic Studies in Europe”, in C. Harrison, B. Bitton-Ashkelony, and T. De Bruyn (eds.), *Patristic Studies in the Twenty-First Century. Proceedings of an International Conference to Mark the 50th Anniversary of the International Association of Patristic Studies*, Turnhout, 2015, 57-72.

39. P.-P. Verbraken, *Études critiques sur les Sermons authentiques de saint Augustin*, Steenbruggen, 1976.

40. On the fraught history of Cyprian’s texts, see H. Bakker, P. van Geest, and H. van Loon, “Introduction”, in H. Bakker, P. van Geest, and H. van Loon (eds.), *Cyprian of Carthage...*, *op. cit.*, n. 8, 8-22.

Schismata was disputed, then verified⁴¹. Scholars turned their attention to anonymous works such as the *Liber Genealogus* and minor literary figures like Tyconius and Quodvultdeus.

Critical analysis of these texts likewise improved. The number of international journals devoted to early Christian studies increased rapidly after 1870⁴². For instance, von Harnack and Oscar von Gebhardt created the monograph series *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* in 1882, which produced a number of articles on African figures (Tertullian, Cyprian, and Ps.-Cyprian, though little on Augustine) and stimulated the production of new critical editions⁴³. These new journals reflected the increasing specialization of early Christian studies, which included hagiography, iconography, liturgies, history of missions, history of dogma, and religious anthropology.

Harnack's attention to the *Sitz im Leben* of patristic texts prompted novel insights on old debates. A Westphalian Evangelical pastor named Wilhelm Thümmel argued in *Zur Beurteilung des Donatismus* (1893) that the Donatist schism may have been motivated more by "Berber nationalism" than theological allegiance⁴⁴ (Harnack had already called the Donatists the "African national party")⁴⁵. He associated Donatists with native Punic-speakers and noted Donatist support for the rebellions of Firmus and Gildo in the late 4th cent. Though Gsell was coming to similar conclusions regarding the non-theological causes of Donatism, he was sharply critical of Thümmel's thesis⁴⁶. The scholarly debate reflected contemporary national tensions between Germany and France, a shadow of the old Protestant-Catholic rivalry.

3. Social History (1900-1970)

The collapse of European empires in the early 20th century led to renewed interest in the late Roman period. German scholars coined the term *die Spätantike* for a period between 2nd and

41. L. Duchesne, "Le Dossier du Donatisme", *Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité*, 10, 1890, 589-650.

42. J. Fugmann and K. Pollman, "Wissenschaftsgeschichtliche Tendenzen zwischen Frankreich und Deutschland in der Patristik von 1870-1930 am Beispiel von Rezensionen", in J. Fontaine, R. Herzog, and K. Pollmann (eds.), *Patristique et antiquité tardive...*, *op. cit.*, n. 14, 240, 254-257.

43. See essays in J. Fontaine, R. Herzog, and K. Pollmann (eds.), *Patristique et antiquité tardive...*, *op. cit.*, n. 14.

44. Protestant attention to Donatism had been increasing. See D. Voelter, *Der Ursprung des Donatismus*, Freiburg, 1883 and O. Seeck, "Quellen und Urkunden über die Anfänge des Donatismus", *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 10, 1889, 505-568. For an analysis of this historiography, see B. Shaw, *Sacred Violence. African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, Cambridge, 2011, 828-839.

45. Quoted by A. Fortescue, *Donatism*, London, 1917, 14.

46. This may be attributed to his ambivalence to German scholars working in "French Africa". See his review in *Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité*, 15, 1895, 526; also, W.H.C. Frend, *From Dogma...*, *op. cit.*, n. 30, 69-70.

8th cent. CE⁴⁷. The shift to “late antiquity” challenged the dominant narrative of decline – still held by scholars such as Harnack – by emphasizing continuity between antiquity and the middle ages⁴⁸. This new periodization encouraged cooperation between Classics and patristics, best represented by Catholic theologian Franz Josef Dölger (1879-1940), who began the journal *Antike und Christentum* in 1929⁴⁹. Dölger, who had been trained in dogmatic history, recognized the necessity of understanding the non-Christian environment in which Christianity was flourishing. Whereas the Hegelian Harnack had studied culture in order to isolate Christianity from its social background, Dölger’s phenomenologically-inspired *Religionsgeschichtliche Schule* believed Christianity was inseparable from its cultural milieu.

One of the first classical historians to cross over into the history of Christian North Africa and render “non-theological and non-ecclesiastical considerations integral to the study of ancient Christianity” was Frend (1916-2005)⁵⁰. Peter Brown remarked:

“there was no English scholar who showed, with such conviction, that the history of late antique Christianity – and especially of its ‘dissenting’ variants – must be seen rooted in a real world, with real social structures and real social conflicts, among local cultures whose particularity was revealed, by Frend the archaeologist, with an almost mystical zest for the concrete”⁵¹.

Frend was initiated into North African studies by working alongside André Berthier in his archaeological survey of Numidia in 1938-1939. Berthier uncovered nearly 50 early Christian sites in central Numidia, and numerous Berber and Punic artifacts. Using the fresh discoveries, Frend published *The Donatist Church: A Movement of Protest in North Africa*

47. On this history of periodization, see P.E. Hübinger, *Kulturbruch oder Kulturkontinuität im Übergang von der Antike zum Mittelalter*, Darmstadt, 1968, 201 and *Zur Frage der Periodengrenze zwischen Alertum und Mittelalter*, Darmstadt, 1969, 51.

48. A. Piganiol was an early exponent of this. See A. Piganiol, *L'empire chrétien*, Paris, 1947. The decline narrative was also challenged by Italian historian A. Momigliano, “Christianity and the Decline of the Roman Empire”, in *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 1963, 79-99. Momigliano believed von Harnack had allowed his theological instincts to cloud his historical judgements. See also L. Cracco Ruggini, “Arnaldo Momigliano e il tardoantico”, in L. Cracco Ruggini (ed.), *Omaggio ad Arnaldo Momigliano: Storia e storiografia sul mondo antico*, Como, 1989, 159-184. Momigliano was a major influence on Peter Brown.

49. G. May, “Das Konzept *Antike und Christentum* in der Patristik von 1870 bis 1930”, in J. Fontaine, R. Herzog, and K. Pollmann (eds.), *Patristique et antiquité tardive... , op. cit.*, n. 14. Also, E.A. Judge, “«Antike und Christentum»: Towards a Definition of the Field. A Bibliographical Survey”, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 23, 1979, 3-58. For the most recent developments, see A. Cameron, “Patristics and Late Antiquity: Partners or Rivals?”, *Journal of Early Christian Studies*, 28, 2020, 238-302.

50. É. Rebillard, “William Hugh Clifford Frend (1916-2005): The Legacy of The Donatist Church”, *Studia Patristica*, 53, 2013, 55.

51. P. Brown, “The World of Late Antiquity Revisited”, *Symbolae Osloenses*, 72, 1997, 12.

in 1952⁵². He argued that the Donatist controversy should be understood first in social and political terms, rather than theological. Donatism was a “Numidian and agrarian movement” rooted in the rural high plains; its religious form should not be divorced from the preceding religious traditions of the Berbers or from the Arab conquerors who followed in the eighth century⁵³. Echoing Harnack, he believed genuine African Christianity was rooted in the Jewish dispersion⁵⁴. Moreover, Donatism was a revolutionary movement opposed to the Roman occupiers and the Romanizing Catholic party of Optatus and Augustine⁵⁵.

Frend’s description of the Donatists was groundbreaking, if not entirely original. His argument was anticipated by the Belgian historian François Martroye, who wrote of Donatism as “une tentative de révolution sociale”⁵⁶. He was also influenced by the Russian historian Michael Rostovtzeff’s not-quite-Marxist *Social and Economic History of the Roman Empire* (1926), which pitted city against the countryside, Romans against non-Romans, elites against peasants. The Marxist historian Jean-Paul Brisson paralleled Frend in *Autonomisme et christianisme dans l’Afrique romaine* (1958), though highlighting socio-economic factors above Frend’s national and ethnic dimensions. Brisson argued that the Donatists were the inheritors of the Cypriatic African patrimony, while Augustine and the Catholics who had broken with the tradition. Social historian Arnold H.M. Jones effectively overturned Frend and Brisson’s arguments, thus ending any reductionistic explanation of Donatism⁵⁷. However, the social dimensions of North African church could no longer be ignored⁵⁸. According to Robert A. Markus, North African scholarship was being recontextualized after modernity’s theological decontextualization⁵⁹.

52. Clarendon Press, reissued in 1971 with a new two-page preface, again in 1985 with a new preface, and again in 2000.

53. This position was reinforced by the archaeology of M. Le Glay (*Saturne africain, Monuments*, 2 vol., Paris, 1961 and 1966) and G.-Ch. Picard (*Les Religions de l’Afrique antique*, Paris, 1954). See A. Gavini and J.C. López-Gómez in this volume, respectively 289-307 and 265-288.

54. W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford, 1965, 31-68.

55. W.H.C. Frend, *The Donatist Church: A Movement of Protest in North Africa*, Oxford, 1952, 333-336.

56. Fr. Martroye, “Une tentative de révolution sociale en Afrique: donatistes et circoncissions”, *Revue des Questions Historiques*, 38.76, 1904, 353-416 and 39.77, 1905, 5-53. E. Woodward developed a similar thesis in *Christianity and Nationalism in the Later Roman Empire*, London, 1916.

57. A.H.M. Jones, “Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?”, *The Journal of Theological Studies*, 10, 1959, 280-298. More recently, D. Wilhite, “Were the ‘Donatists’ a National or Social Movement in Disguise?: The Quest of North African Theological Identity (-ies) in the Patristic Era”, paper presented at the International Oxford Patristics Conference, August 2015.

58. É. Rebillard, “William Hugh Clifford Frend”, *op. cit.*, n. 50, 63: “recent works on the religious context of the schism have tended to adopt Frend’s conceptual framework with its divisions between political, social, and religious factors, even while rejecting his project”.

59. R.A. Markus, “Evolving Disciplinary Contexts for the Study of Augustine, 1950-2000: Some Personal Reflections”, *Augustinian Studies*, 32, 2001, 191.

Augustine was among the last of the African Christians to be recontextualized. The process was initiated by the classicist Henri-Irénée Marrou (1904-1977)⁶⁰. Like Dolger, Marrou rejected the decline narrative; he also sought to understand Christianity against the wider classical background (though Marxist historiography offended him)⁶¹. His *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (1938, reissued in 1949 and 1958) challenged the idea of decadence, emphasizing the continuity of culture and the resilience of empire⁶². He was interested in understanding the transformation of classical to Christian culture from late antiquity to the middle ages; more broadly, he hoped to discover a foundation in Late Antiquity for the revitalization of Christian humanism in the aftermath of the war⁶³. In the 1940s, Marrou would be the center of a Catholic Renaissance in French intellectual life that continued through the decade after the Second Vatican Council. His cultural approach would rival the narrower neo-Thomistic reception of Augustine by Jacques Maritain and Étienne Gilson.

Marrou was at the forefront of Nouvelle Théologie movement's efforts at *ressourcement*, the renewal of theology, liturgy, art, and social practice based on the early church. Together with the Jesuits Henri de Lubac and Jean Daniélou, he founded *Sources Chrétiennes* in the 1940s, a bilingual collection of annotated patristic texts designed to be accessible to educated laypeople⁶⁴. Around the same time and for similar reasons, the Institut d'Études Augustiniennes in Paris began publishing the works of Augustine in the *Bibliothèque Augustinienne*. Marrou also assumed editorship of the *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* after Leclercq died, completing the series in 1951. He published with Jones *The Prosopography of the Late Roman Empire*, and encouraged André Mandouze in his publication of *Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, an invaluable resource providing 2,964 individual biographical sketches of African Christians⁶⁵. He directed many students of North African history, including Yvette Duval who produced meaningful work on North African epigraphy and manuscripts which complemented her husband Noël Duval's work on African basilicas⁶⁶.

60. O. Pasquato, "L'agiografia tra cultura, società e Chiesa in H.I. Marrou", *Augustinianum*, 24, 1984, 315-332.

61. C. Leppelley, "The Perception of Late Roman Africa", in C.E. Straw and R. Lim (eds.), *The Past Before Us. The Challenge of Historiographies of Late Antiquity*, Turnhout, 2004, 25-32; F. Bolgiani, "Decadenza di Roma o tardo antico? Alcune riflessioni sull'ultimo libro di Henri Irénée Marrou", in *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità, Atti del Convegno (Erice, 3-8 XII 1978)*, Messina, 1980, 535-587. On the rejection of Marxism, see H.-I. Marrou, *De la connaissance historique*, Paris, 1954.

62. Continuity continued to be a theme in his work, down to one his last publications: H.-I. Marrou, *Décadence romaine ou antiquité tardive?*, Paris, 1977.

63. C. Kannengiesser, "Fifty Years of Patristics", *op. cit.*, n. 38, 638.

64. É. Fouilloux, *La Collection 'Sources Chrétiennes': Editer les Peres de l'église au XXe siècle*, Paris, 1995.

65. A. Mandouze, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire, I. Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, Paris, 1982.

66. Her dissertation on martyr inscriptions, *Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IVe au VIIe siècle*, 2 vols., Rome, 1982; and her fine-grained analysis of the dossier of Optatus of Milev, *Chrétiens d'Afrique à l'aube de la paix constantinienne: Les premiers échos de la grande persécution*, Paris, 2000. For more, see J.-C. Fredouille, "Yvette Duval", *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, 53, 2007, 1-2.

In 1954, Marrou organized the Congrès International Augustinen to celebrate the sixteenth centenary of Augustine's birth. The event resulted in an explosion of Augustinian studies⁶⁷. Since then, something like 2,000 titles have been published just on Augustine. Five international journals devoted to Augustine began in this period or shortly after⁶⁸. No longer simply a theologian or philosopher, Augustine was anchored in the society and culture of North Africa. Perhaps the single most influential work on Augustine was Peter Brown's critical biography, *Augustine of Hippo*, published in 1967⁶⁹. Like Marrou, Brown depicted his subject as a man of his time; unlike Marrou, Brown's analysis extended beyond the major works such as *Confessions*, *City of God*, and *On the Trinity*. Brown read Augustine's letters and sermon⁷⁰. This was social history "from below". In addition to bringing sociology and psychology to bear, he pioneered the introduction of anthropology to studies of late antiquity, especially the work of Mary Douglas⁷¹. This led him to revise earlier questions about "local culture" in terms of power, reframing Frensd's town-countryside dialectic as conflict between traditional local aristocracy (which tended to be Donatist or pagan) and the new aristocracy loyal to the empire (which tended Catholic)⁷². English Dominican historian Robert Markus embraced the methodology of Brown and Frensd, but suggested in *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine* (1970) that the Donatists and Augustine were both part of an African tradition of dissent, which he related to "an abiding Berber presence

His dissertation, *Les églises africaines à deux absides*, 2 vols., Rome, 1971 and 1973; and, with I. Gui et J.-P. Caillet, *Inventaire des basiliques chrétiennes d'Afrique du Nord: Inventaire des monuments de l'Algérie*, 2 vols., Paris, 1992.

67. R.A. Markus, "Evolving Disciplinary Contexts...", *op. cit.*, n. 59, 191-192.

68. *Augustiniana* (1951), *Revue des Études Augustiniennes et Patristiques* (1955), *Augustinus* (1956), *Augustinianum* (1961), and *Augustinian Studies* (1970).

69. On the relation between Marrou and Brown, see M. Vessey, "The Demise of the Christian Writer and the Remaking of Late Antiquity from H.-I. Marrou's 'Saint Augustine' (1938) to Peter Brown's 'Holy man' (1983)", *Journal of Early Christian Studies*, 6, 1998, 377-411. Also, R.A. Markus, "Between Marrou and Brown: Transformations of Late Antique Christianity", in P. Rousseau and M. Papoutsakis (eds.), *Transformations of Late Antique: Essays for Peter Brown*, Farnham, 2009, 1-14.

70. He was aided by new research in this area, notably, A.-M. Bonnardière's chronology of Augustine's sermons (*Recherches de chronologie augustiniennne*, Paris, 1965). As Brown himself observed in the Afterward of his revised edition of *Augustine of Hippo*, a vast number of primary material was produced in the years following his original publication such as S. Lancel's masterful critical edition of the 411 Conference at Carthage (*Actes de la Conférence de Carthage en 411*, SC 194-195, Paris, 1972); C. Munier's critical edition of the African councils (*Concilia Africae*, CCL 149), the Divjak letters and the Dolbeau sermons (CSEL, 88, 1996).

71. P. Brown, "The World of Late Antiquity Revisited", *op. cit.*, n. 51, 21.

72. See especially P. Brown, "Christianity and Local Culture in Late Roman Africa", *Journal of Roman Studies*, 58, 1968, 85-95. All of this in line with the attention to social mobility and *novi homines* in British society in the 1960s.

behind the religious history of North Africa”⁷³. Historiographical concerns were migrating towards questions of identity.

4. The Linguistic Turn (1970-Present)

Under the influence of Michel Foucault and other critical theorists beginning in the 1980s, early Christian studies began giving more attention to existential than social matters⁷⁴. Binary oppositions between Roman and African, Catholic and Donatists, Christians and pagans have been increasingly understood as discursive constructs, thus reducing the importance of professed confessional identities⁷⁵. The new emphasis on rhetoric has been dubbed the cultural or “linguistic turn”. As Dale Martin explained,

“‘The cultural turn’ in late ancient studies thus refers not to one particular theoretical or methodological innovation, but to a broad shift in textual historical analyses of a newly defined field of study, analyses influenced, to be sure, by cultural anthropology and the social sciences, but more recently by a wide diversity of theories and methods borrowed from poststructuralism: various literary theories, discourse analysis, ideology critique, theories of the construction of the body and the self, feminist and gender studies, ritual studies”⁷⁶.

Within North African studies, Catholic historian Maureen Tilley has embodied this approach. In *The Bible in Christian North Africa. The Donatist World* (1996)⁷⁷ she tracked changes in African use of scripture over several generations, correlating those changes with alterations in the social and political environment. She attempted throughout to reconstruct a Donatist metanarrative, or worldview. Methodologically, she relied as much as possible on Donatist sources rather than the hostile testimony of Optatus and Augustine.

Tilley was part of a multi-year workshop on Christian North Africa called *Devotion and Dissent. The Practice of Christianity in Roman Africa*. Patout Burns, an American former Jesuit, organized and led the group; like the Nouvelle theologians, his primary interest has

73. R.A. Markus, “Christianity and Dissent in Roman North Africa: Changing Perspectives in Recent Work”, *Studies in Church History*, 10, 2016, 32.

74. Peter Brown considered Foucault a personal friend. His *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, 1988 is a prime example of the cultural turn.

75. Perhaps the most significant text has been A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley, 1991.

76. D. Martin, “Introduction”, in D. Martin and P.C. Miller (eds.), *The Cultural Turn in Late Ancient Studies*, Raleigh, 2005, 9. For more, see E.A. Clark, *History, Theory, Text. Historians and the Linguistic Turn*, Cambridge, 2004, 158-185.

77. The same year, F. Decret published a little synoptic history, *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*, Paris, 1996 (translated into English by Edward Smither in 2009 as *Early Christianity in North Africa*, Eugene, 2009). He provides a clear and succinct narrative, which reflects French colonial prejudices in some a minor ways.

been in reconciling doctrine and practice⁷⁸. Funded by an NEH grant, *Devotion and Dissent* convened for several years at Villanova University, the American Academy of Religion, and North America Patristics Society meetings; they also traveled to Tunisia and Algeria to tour archaeological sites. The group analyzed the relationship between changing social context in Africa, Christian rituals and religious practices, and corresponding theological developments. Primary participants included Robin Jensen, Graeme Clarke, Susan Stevens, and William Tabbernee, an ecumenical mixture of Catholics and Protestants specializing in both literary and material evidence. The goal was to explore the religious lives of practicing faith communities, focusing on public worship, catechesis, and sacraments. The program culminated in a new standard work on North Africa Christianity, *Christianity in Roman Africa. The Development of Its Practices and Beliefs* (Grand Rapids, 2014)⁷⁹.

A second synoptic history of North Africa followed soon after written by the Baptist historian David Wilhite, *Ancient African Christianity* (New York, 2017). Wilhite's work is chronological, with more emphasis on pre-Christian background and the 2nd century CE. Like the *Devotion and Dissent* group, Wilhite views North African Christianity as a distinct regional expression of ancient Christianity. Wilhite's research has focused on Tertullian, and he has made an effort to recover the "Africanity" of Tertullian, much as Augustine's Africanity was recovered in the mid-20th century⁸⁰. Wilhite helped form the Contextualizing North African Christianity group of the Society of Biblical Literature, which carries on the work of *Devotion and Dissent*. Using David Brakke's historiographical categories, many of these scholars could be classified as "nostalgic postliberals" who use scholarship to support more or less traditional forms of Christianity (in the American context, a post-denominational form)⁸¹.

Another North American scholar, Brent Shaw, has also contributed tremendously to the study of North African Christianity⁸². By far his most important work has been the monumental *Sacred Violence. African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*⁸³, a discursive analysis of the role of violence in the 4th and 5th cent. CE. He considers the symbolic value of narratives of violence, particularly how certain events were remembered and recorded. Shaw treats religious belief seriously while cutting through old sectarian debates: both sides

78. For instance, P. Burns, *Cyprian the Bishop*, New York, 2002.

79. A similarly wholistic approach was taken by R. Burris, *Where is the Church? Martyrdom, Persecution, and Baptism in North Africa from the Second to the Fifth Centuries*, Eugene, 2012.

80. A process which flowered in the Augustinus Afer Colloquy in 2001. See J.-M. Roessli, O. Wermelinger, P.-Y. Fux (eds.), *Augustinus Afer, Saint Augustin: africanité et universalité. Actes du colloque international, Alger-Annaba, 1-7 avril 2001*, Fribourg, 2003.

81. D. Brakke, "The Early Church in North America: Late Antiquity, Theory, and the History of Christianity", *Church History*, 71, 2002, 473-491.

82. See B. Shaw, *Environment and Society in Roman North Africa. Studies in History and Archaeology*, Ashgate, 1995; and B. Shaw, *Rulers, Nomads, and Christians in Roman North Africa*, Ashgate, 1995.

83. B. Shaw, *Sacred Violence. African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, Cambridge, 2011.

“were moved by the logical, if fulfilling, credulities of religious faith and by not much more”⁸⁴. In *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity: North Africa, 200-450 CE*, Éric Rebillard advances this line of thought by investigating how North African Christians might have understood their own identities apart from social constructs imposed from above. His work integrates religious identities with other social identities such as class and ethnicity in an effort to see the lives of ordinary people who balanced their material interests with faith commitments. Other recent studies have also sought to recover the lives of ordinary Christians of the period. Julio Cesar Magalhães Oliveira’s *Potestas Populi* (Turnhout, 2012) contributes much to our understanding of how the non-elites of Africa influenced processes of decision-making by ecclesiastical and administrative authorities. Leslie Dossey, in *Peasant and Empire in Christian North Africa* (2010) draws on archaeological data as well as anonymous sermons (whose confessional differences she downplays) to show how the increased prosperity of 4th and 5th cent. led to tensions between *urbani* and the *rustici*, who were beginning to affect some of the Roman cultural distinctives of the elites, thus disrupting the social order⁸⁵.

There continues to be robust institutional support for the study of North African Christian history, both academic and ecclesiastic. From its early exclusive focus on the theological contributions of the African “Fathers” Tertullian, Cyprian, Augustine, research has shifted to the social, cultural, and rhetorical contexts in which these figures flourishes. The scope of study has also expanded to include women, heretics, and other subaltern groups. Yet as long as early African theology holds its central place in western Christianity, the narrative of North African Christianity will continue to be shaped by confessional and perhaps nationalistic concerns. In the incontrovertible words of Marrou, “History and the historian are inseparable”⁸⁶.

84. B. Shaw, *Sacred Violence...*, *op. cit.*, n. 83, 1.

85. An excellent bibliography of recent works, focusing on Donatism but broadly applicable to North African Christianity, is maintained by Elena Zocca. See <https://www.zotero.org/groups/301130/donatism>.

86. H.-I. Marrou, *The Meaning of History* (trans. R. Olsen), Ann Arbor, 1966, 53.

HISTORIOGRAPHIE CONTEMPORAINE SUR LA RELIGION
VANDALE ET BYZANTINE (1785-2020)

Contemporary Historiography on Christianity in Vandal and Byzantine Africa (1785-2020)

Andy Merrills
University of Leicester
ahm11@le.ac.uk

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

Abstract

The present chapter examines the historiography of Vandal and Byzantine religion from *ca.* 1785 to the present. Until relatively recently, extended studies of post-Roman North Africa were scarce. The works of Charles Diehl (1896) and Christian Courtois (1955) are striking exceptions within a field primarily interested in earlier periods of North African history. During the 19th century, the Vandals were primarily viewed for their military and political activity, rather than their religious policies, and Byzantine Africa was generally presented as a coda to Roman and early Christian periods of occupa-

Résumé

Ce chapitre examine l'historiographie de la religion vandale et byzantine depuis 1785 environ jusqu'à nos jours. Jusqu'à une époque relativement récente, les études approfondies sur l'Afrique du Nord post-romaine étaient rares. Les travaux de Charles Diehl (1896) et de Christian Courtois (1955) sont des exceptions dans un domaine qui s'intéresse principalement aux périodes antérieures. Au cours du XIX^e siècle, les Vandales étaient principalement considérés pour leur activité militaire et politique, plutôt que pour leur politique religieuse, et l'Afrique byzantine était généralement présentée comme

tion. The dramatic expansion of archaeological and philological scholarship in the latter part of the twentieth century had an important effect upon the understanding of these groups, but it is only in the last twenty years that detailed scrutiny of the later periods of pre-Islamic North Africa have become widespread.

Keywords

Byzantine Africa, Vandal Africa, Charles Diehl, Christian Courtois, Pères Blancs.

une coda des périodes d'occupation romaine et des premiers chrétiens. L'expansion spectaculaire de la recherche archéologique et philologique dans la dernière partie du XXe siècle a eu un effet important sur la compréhension de ces groupes, mais ce n'est qu'au cours des vingt dernières années que l'examen détaillé des périodes ultérieures de l'Afrique du Nord préislamique est devenu courant.

Mots-clés

Afrique byzantine, Afrique vandale, Charles Diehl, Christian Courtois, Pères Blancs

NORTH AFRICA IN THE VANDAL AND BYZANTINE PERIODS (439-533 and 533-698 CE) has always been a somewhat esoteric area of study, both for scholars working on the ancient Maghreb and for those interested in the early medieval world more broadly. Although a great deal of important work has been published since the 19th century, it is only in the last twenty years that a significant volume of scholarship has been focused directly on the period, and even now dedicated studies of Byzantine Africa remain scarce. The 5th, 6th and 7th centuries have featured in many broad surveys of Christian Africa but have rarely been accorded a central role in their own right. As a result, the historiography of this period – and specifically of religion in this period – is somewhat fragmented and discontinuous.

The religious trajectories of Vandal and Byzantine Africa were ostensibly very different: modern scholarship has sometimes framed the former as a period of persecution by the “Arian” Vandals over their “Nicene” subjects, and the latter as a reintegration of the region into the orthodox world of the eastern empire, but the shortcomings of these simplifications have always been recognized, as we shall see. While the two periods were often very different, their study has often followed similar trajectories. Both have been influenced profoundly by an increased appreciation for late antique texts, and especially by the expansion of post-classical archaeology. Crucially, both have benefitted from the recognition that the world of African Christianity did not simply end with the death of Augustine of Hippo in 430, and that there were strong continuities from the Roman period into the Vandal, and (no less importantly) from the Vandal into the Byzantine.

The present chapter gathers together these different strands. It is organized roughly chronologically into three parts. The first considers scholarship from the start of the 19th century to the middle of the 20th – that is, broadly the period of the French colonial occupation of the Maghreb. This briefly discusses approaches to post-Roman African history at this time, and the somewhat complex position of the Vandal and Byzantine periods in specifically Christian narratives. The second section considers the work of Christian Courtois (1912-1956), perhaps the single most important scholar who has worked on this field, and the intensification of scholarship that came after him in the latter part of the 20th century. These decades witnessed a dramatic expansion in publications on late antique Africa, the compilation of important synthetic studies and (especially) new critical editions of key Christian texts. The final section considers the far greater proliferation (and internationalization) of work on Vandal and Byzantine Christianity since around the turn of the millennium. Thanks

to a range of important historical and archaeological projects, and the further publication of crucial Christian texts, post-Augustinian Africa is now much better integrated into the scholarship on the wider world of late antiquity.

1. From the French Revolution to the Second World War

North African history between the death of Augustine and the Arab conquests was not extensively studied in the 18th or 19th centuries. Grand histories of the end of the Roman Empire by authors like Jean-Baptiste Dubos or Edward Gibbon rarely paid much attention to the territories south of the Mediterranean, preferring to focus on the more familiar lands to the north. This is not to say that Vandal Africa was ignored entirely. In 1785, Konrad Mannert's *Geschichte der Vandalen* provided an important narrative of the group from its earliest prehistory to the end of the Vandal kingdom¹. The discussions of the Vandals written over the next century and a half more or less followed Mannert's narrative template. In most, particular emphasis was placed upon the European prehistory of the Vandal "people", with correspondingly little attention paid to their history within Africa². As a result, the best-documented episodes in the Vandal kingdom – the persecutions under King Huneric (477-484), described in Victor of Vita's contemporary *Historia Persecutionis* – are often treated only tangentially within these studies, where they are addressed at all. In Felix Papencordt's 1837 work, for example, only seventeen pages are devoted to the religious history of the group; Ludwig Schmidt's 1903 monograph is similarly more concerned with religious and military history than with religious topics³. While Mannert, Papencordt and Schmidt all note the importance of the Arian church to Vandal royal power in this period, this basic point is not interrogated closely. Instead, the violent invasions of the Vandals across Gaul and the rise to prominence under their great king Geiseric (ca. 425-477) are emphasized as the defining features of Vandal identity. Indeed, a significant historical tradition is simply represented by short biographies of that king, with particular emphasis on political and military success⁴.

1. K. Mannert, *Geschichte der Vandalen*, Leipzig, 1785.

2. On these emphases see esp. R. Steinacher, "Vandalen im frühneuzeitlichen Ostseeraum. Beobachtungen zur Rezeption antiker ethnischer Identitäten im 16. und 17. Jahrhundert", in K. Strobl (ed.), *Die Geschichte der Antike aktuell: Methoden, Ergebnisse und Rezeption*, Klagenfurt, 2005, 279-298 and A. Merrills, "The Origins of 'Vandalism'", *International Journal of the Classical Tradition*, 16.2, 2009, 155-175.

3. F. Papencordt, *Geschichte der vandalischen Herrschaft in Afrika*, Berlin, 1837, 269-287; L. Schmidt, *Geschichte der Wandalen*, Leipzig, 1903, 184.

4. Compare for example F. Martroye, *Genséric. La Conquête Vandale en Afrique et la Destruction de l'Empire d'Occident*, Paris, 1907; P. Bigelow, *Genesic. King of the Vandals and first Prussian Kaiser*, New York, 1917; E.-F. Gautier, *Genséric Roi des Vandales*, Paris, 1929; H.F. Blunck, *König Geiserich. Eine Erzählung von Geiserich und dem Zug der Wandalen*, Hamburg, 1937; H.W. Quast, *Geiserich. Vandale ohne Vandalismus*, Augsburg, 1987; H. Gourdin, *Genséric. Soleil barbare*, Paris, 1999; and now I. Hughes, *Geiseric: The Vandal who Sacked Rome*, London, 2017.

From this perspective, the Vandals were presented with the glamorous frisson of destructive barbarism, with little extensive discussion of their religious activities.

The European framing of Vandal history may have done little to illuminate the religious history of 5th-century North Africa, but the scholarly advances of this period remain important. Ferdinand Wrede's linguistic study of the Vandalic language, for example, is still an important point of reference and a valuable source on the linguistics and onomastics of the group⁵. The Vandals also benefitted from the philological revolution in German scholarship at this time. The *Historia Persecutionis* of Victor of Vita was edited by Karl Halm for the *Monumenta Germaniae Historica* in 1879 and by Michael Petschenig for the *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* in 1881, the first modern scholarly editions of that text⁶. These works prompted modern translations into German and French over the years that followed and a critical study by Wilhelm Pöttsch in 1887⁷. Scholarly editions of several other crucial texts were produced at the same time including the *Laterculum Regum Vandalorum*, an African Christian chronicle, and the Byzantine-period chronicle of Victor of Tunnuna⁸.

The single most important study of Byzantine Africa in the 19th century – and arguably also in the period since – was Charles Diehl's *L'Afrique Byzantine* of 1896. Written at the request of the Academie des Inscriptions et Belles-Lettres to provide a history of the Byzantine occupation from the texts, inscriptions and archaeology, and hence to complement the same scholar's study of the Exarchate of Ravenna which had been published in 1888, Diehl's work was originally envisaged as a temporary measure in the expectation that a fuller history of the period would shortly be written⁹. Although other scholars did publish on Byzantine Africa over the years that followed, including an important articles by Charles Saumagne on Justinian's patronage of the African church, no further attempt was made to summarise the period as a whole¹⁰. As with many of the Vandal histories written at around the same time, Diehl's emphasis is particularly upon political and military matters, and the two principal poles for the composition of his work are imperial edicts of 534 on the one hand, and the massive standing remains of Byzantine fortifications on the other. But his scholarship also ranged beyond these lodestones, and he drew extensively on emerging archaeological materials. His short chapter on the religious tensions of Justinianic Africa includes extensive reference both to the theological texts relating to the so-called "Three Chapters" controversy of the 540s and 550s (many of which were critically understudied at the time of Diehl's work), and to the developing field of Christian archaeology within North Africa itself¹¹.

5. H. Wrede, *Über die Sprache der Wandalen*, Strasbourg 1886.

6. K. Halm, *MGH, AA*, 2, 1879; M. Petschenig, *CSEL*, 7, 1881.

7. W. Pöttsch, *Viktor von Vita und die Kirchenverfolgung im Wandalenreiche*, Döbeln, 1887.

8. Both edited in T. Mommsen, *MGH, AA*, 11, 1894.

9. C. Diehl, *L'Afrique Byzantine : histoire de la domination byzantine en Afrique (533–709)*, Paris, 1896; C. Diehl, *Études sur l'administration byzantine dans l'exarchat de Ravenne (568-751)*, Paris, 1888.

10. C. Saumagne, "Étude sur la propriété ecclésiastique à Carthage d'après des nouvelles 36 et 37 de Justinien", *Byzantinische Zeitschrift*, 22, 1913, 77-87.

11. C. Diehl, *L'Afrique Byzantine... op. cit.*, n. 9, 408-449.

The colonial occupation of North Africa from 1830 prompted a new interest in the Christian history of the region, and stimulated ground-breaking archaeological investigation. While the majority of this attention focused on the earliest centuries of Christian activity, Vandal and Byzantine churches were also investigated, and soldiers and clerics were among the most enthusiastic investigators¹². While secular histories and archaeologies of the 19th century rarely paid attention to later occupation, and instead sought in the towns, defences, and agricultural improvements of the high imperial period the antecedents for modern occupation, the Christian discourse was rather broader. Tertullian, Cyprian and Augustine may have been the focus of most attention, but the martyrs of the Vandal period and the champions of the Byzantine church were also given their due. Stefano Antonio Morcelli's three volume *Africa Christiana* of 1816-1817, for example, discussed the church from its origins in the 2nd century down to the 11th, and noted the importance of the Justinianic conquest to Christianity in the region, even as it passed over the Vandal interregnum rather swiftly. This model was followed by his many translators and imitators¹³. Antoine-Adolphe Dupuch in his *Essai sur l'Algérie chrétienne* of 1848, and Anatole Toulotte in his *La Géographie de l'Afrique Chrétienne* of 1888 both expanded Morcelli's framework with reference to recent archaeological discoveries, including several churches which were certainly Byzantine in date¹⁴. In due course, Toulotte's work was further expanded by Joseph Mesnage in 1912¹⁵.

Christian archaeology followed similar emphases. While mostly concerned with evidence from the third and fourth centuries, later periods were not ignored. Dupuch sponsored extensive excavation from his bishopric of *Iulia Caesarea* (Algiers) from 1838, including work on the basilica at Tipasa¹⁶. Similarly, Louis-Adrien Berbrugger and Louis Moll excavated a number of late Christian sites across Algeria, among them the important 5th-century church at *Castellum Tingitanum* and the Byzantine complex at *Theveste*¹⁷. This intensified following the foundation of the Missionary Society of Algeria – the Pères Blancs – by Charles Lavigerie in 1868, and the establishment of their mission on the Byrsa Hill in Carthage¹⁸. Under Alfred Louis Delattre, the Pères Blancs catalysed archaeology in Carthage in the period before the

12. Overviews: P.A. Février, *Approches du Maghreb Romain*, Aix-en-Provence, 1989, 23-65; D.J. Mattingly, *Imperialism, Power, and Identity. Experiencing the Roman Empire*, Princeton, 2011, 43-74; M. Greenhalgh, *The Military and Colonial Destruction of the Roman Landscape of North Africa*, Leiden, 2014; B. Effros, *Incidental Archaeologists. French Officers and the Rediscovery of Roman North Africa*, Ithaca, NY, 2018.

13. S.A. Morcelli, *Africa Christiana*, Brescia, 1816-1817.

14. A.-A. Dupuch, *Essai sur l'Algérie chrétienne*, Turin, 1848; A. Toulotte, *La Géographie de l'Afrique Chrétienne*, Montreuil, 1888.

15. J. Mesnage, *L'Afrique chrétienne. Évêches et ruines antiques*, Paris, 1912.

16. W.H.C. Frend, *The Archaeology of Early Christianity. A History*, London, 1996, 51-64.

17. W.H.C. Frend, *The Archaeology...*, *op. cit.*, n. 16, 58-61.

18. W.H.C. Frend, *The Archaeology...*, *op. cit.*, n. 16, 62-73; J.D. O'Donnell jr., *Lavigerie in Tunisia. The Interplay of Imperialist and Missionary*, Athens, GA, 1979.

first world war¹⁹. Again, much of the focus of this work was on earlier periods, but later sites were also examined. Delattre in particular worked on a number of later Christian basilicas in Carthage including those at Bir Ftouha and Dermech, and helped establish an appreciation of the Byzantine period in the material culture of the city²⁰. Although the relationship between Christian and secular archaeology was frequently tense in this period, the scale of this work ensured its integration into the grand synthetic surveys of the early-20th century. Stéphane Gsell's *Atlas archéologique d'Algérie* includes many later churches (some of which he excavated himself), and the second volume of his *Monuments antiques de l'Algérie* includes a long discussion of Christian archaeology, including some from the fifth and sixth centuries²¹. Paul Gauckler's surveys of Tunisian archaeology at around the same time also integrated Christian material, some of which dated from the Vandal and Byzantine periods²².

In spite of this work, wider surveys of Classical North Africa still had a tendency to stop with the Vandal conquest, if not before. While grand projects often aspired to synthesize the history of the region down to the Arab conquest and beyond, such goals were rarely accomplished. Gsell's own *Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord* ends at the time of the Roman occupation (although volume 5 on indigenous society does make good use of Byzantine period textual sources). More strikingly, Paul Monceaux's projected eight volume history *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. Depuis les origines jusqu'à l'invasion Arabe*, only ran to seven volumes in its final form and ended with Augustine on the Donatist controversy, thereby omitting entirely the last two and a half centuries of the pre-Islamic period and belying the scope of its title²³. The most significant exception to this rule was Charles-André Julien's substantial *Histoire de l'Afrique du Nord*, which was first published in 1930 to commemorate the centenary of the French colonial occupation. That work drew upon the work of Schmidt, Diehl and (for the early Islamic period) E.-F. Gautier in creating a coherent survey of the region from prehistory to the present²⁴. Outside this work, however, detailed discussions of fifth-, sixth- and seventh-century religion in North Africa tended to be restricted to isolated studies, or to relatively brief asides in works otherwise focused on later Roman, early medieval, or Byzantine history²⁵.

19. J. Freed, "Le Père Alfred-Louis Delattre (1850-1932) et les fouilles archéologiques de Carthage", *Histoire, Monde et Cultures Religieuses*, 4.8, 2008, 67-100; J. Jansen, "Karthago und die Pères blancs", in C. Trümpler (ed.), *Das grosse Spiel: Archäologie und Politik zur Zeit des Kolonialismus (1860-1940)*, Cologne, 2008, 538-549.

20. R. Bockmann, *Capital Continuous. A Study of Vandal Carthage and Central North Africa from an Archaeological Perspective*, Wiesbaden, 2013, 98-105.

21. S. Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*. 2 vols, Paris, 1901; S. Gsell, *Atlas Archéologique de l'Algérie*, Paris and Algiers, 1911.

22. Esp. P. Gauckler, *L'Archéologie de la Tunisie*, Paris, 1896.

23. P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. Depuis les origines jusqu'à l'invasion Arabe*, 7 vols., Paris, 1905-1927.

24. Ch.-A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord*, Paris, 1930.

25. See for example the study of Fulgentius by G.-G. Lapeyre, *Saint Fulgence de Ruspe*, Paris, 1929 and the important study of the Three Chapters controversy by W. Pöschmann, "Imperium, ecclesia universalis, Rom:

2. Christian Courtois and the Later 20th Century

If Charles Diehl continues to cast a long shadow over the study of Byzantine Africa, Christian Courtois holds a similar position with respect to the Vandals. Prior to his untimely death in a car accident in the summer of 1956, Courtois wrote a ground-breaking analysis of the work of Victor of Vita, an produced important edition and commentary on the late-5th century Albertini Tablets, (with Louis Leschi, Charles Perrat and Charles Saumagne), and oversaw an expanded second edition of the first part of Julien's *Histoire de l'Afrique du Nord*²⁶. Courtois' greatest contribution, however, was undoubtedly his 1955 monograph *Les Vandales et l'Afrique*, which remains perhaps the best single study of that topic, and a major monument in the study of pre-Islamic Africa²⁷. Despite a full treatment of Vandal prehistory, Courtois' was an essentially North African study which situated the kingdom of the Hasdings firmly in the landscape of the Maghreb. *Les Vandales* included sensitive analyses of later Roman society and of the emergence of "Berber" polities, as well as a thorough assessment of the functioning of the Vandal state. Courtois' understanding of Vandal religious policy was similarly nuanced, and explored the importance of Arianism to the changing political authority of the Hasding kings, as well as the erosion of clear boundaries between "Vandal", "Roman", "Arian" and "Catholic"²⁸.

The only significant weakness of Courtois' work was its rather superficial engagement with the archaeological scholarship, which was in a somewhat moribund state during the post-war period. This was to change dramatically in the generation that followed, and the flourishing of excavation and later field survey across Africa helped revive interest in the later history of the church. Synthetic analyses were published which emulated the ambition and vision of Gsell or Gauckler, but incorporated a greater degree of modern sensitivity to context and dating, as well as a wider range of material. Most relevant for our purposes – and still essential – are the massive collaborative surveys of the Christian basilicas of Algeria (with a second volume on Tunisia published in 2014), and Yvette Duval's similarly wide-ranging overviews of the saints' cults as they are attested in the archaeology, epigraphy and texts from the 3rd century to the 7th²⁹. Each of these placed welcome emphasis on post-Roman, (and especially Byzantine) material. New excavation campaigns were also ongoing, with impor-

Der Kampf der afrikanischen Kirche um die Mitte des 6. Jahrhunderts", in E. Seeberg, R. Holzmann and W. Weber (eds.), *Geistige Grundlagen römischer Kirchenpolitik*, Stuttgart, 1937.

26. C. Courtois, *Victor de Vita et son oeuvre*, Algiers, 1954; C. Courtois, L. Leschi, C. Perrat and C. Saumagne (eds.), *Tablettes Albertini: actes privés de l'époque vandale (fin du Ve siècle)*, 2 vols., Paris, 1952.

27. C. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris, 1955.

28. C. Courtois, *Les Vandales...*, *op. cit.*, n. 27, 275-310.

29. I. Gui, N. Duval and J.-P. Caillet, *Basiliques chrétiennes d'Afrique du Nord, I. Inventaire des monuments de l'Algérie*, 2 vols., Turnhout, 1992; F. Baratte, F. Bejaoui, N. Duval, S. Berraho, I. Gui and H. Jaquest, *Basiliques chrétiennes d'Afrique du Nord, II. Inventaire des monuments de la Tunisie*, Bordeaux, 2014; Y. Duval, *Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IVe au VIIe siècle*, Rome, 1992.

tant implications for the understanding of the regional church, especially in later periods³⁰. This increasing volume of excavation, combined with new sensitivity to dating enabled by the revolution in ceramic analysis in particular, allowed Vandal and Byzantine Africa to be appreciated as phases in the gradual evolution of a Christian region, rather than as distinct temporal periods to be set aside (or ignored).

The greatest developments in Christian archaeology were in Carthage, under the auspices of the UNESCO Save Carthage campaign from 1972-1992, and the implications of this work are still being felt. The campaign saw multiple teams return to the excavation of a city that had been comparatively neglected since the work of the Pères Blancs at the start of the century³¹. Late antique phases were a particular area of focus for the new excavations, particularly around the circular monument in the centre of the city and at the Avenue Habib Bourguiba in the south. This work continued into the 1990s, and is still in the process of publication³². New reappraisals complemented the initial excavations of the Pères Blancs at Damous el Karita³³, Mcidfa³⁴, Bir el Knissia³⁵, and Bir Ftouha³⁶, and further campaigns uncovered other late churches in the centre of the city including the “Carthagenna” Basilica³⁷ and (most recently) the Bir Messaouda Basilica³⁸. Even before this expansion, historians appreciated the importance of this work for the understanding of Vandal and Byzantine rule in Carthage, and a material dimension again became central to discussions of these periods³⁹. Similar reappraisals of the Christian archaeology of provincial cities like *Ammaedara* and *Sufetula* have nuanced this picture still further⁴⁰. Increasingly, the Christian occupation of such centres is

30. Archaeology in this period is summarized in N. Duval, “Quinze ans de recherches archéologiques sur l’antiquité tardive en Afrique du Nord. 1975-1990”, *Revue des Études Anciennes*, 92, 1990, 349-387 and *idem*, “Vingt ans de recherches archéologiques sur l’antiquité tardive en Afrique du Nord. 1975-1993”, *Revue des Études Anciennes*, 95, 1993, 583-640.

31. See esp. L. Ennabli, *Carthage: une métropole Chrétienne*, Paris, 1997 and W.H.C. Frend, *The Archaeology of Early Christianity...*, *op. cit.*, n. 16, 313-317.

32. Summarized in R. Bockmann, *Capital Continuous...*, *op. cit.*, n. 20, 88-108.

33. H. Dolenz, *Damous el-Karita. Die österreichisch-tunesischen Ausgrabungen der Jahre 1996 und 1997 im Saalbau und der Memoria des Pilgerheiligtums Damous el-Kartita in Karthago*, Vienna, 2001.

34. L. Ennabli, *Les inscriptions funéraires chrétiennes de Carthage, II. La Basilique de Mcidfa*, Rome, 1982; L. Ennabli, *Carthage...*, *op. cit.*, n. 31, 133-135.

35. S.T. Stevens (ed.), *Bir el Knissia at Carthage. A Rediscovered Cemetery Church*, Portsmouth, RI, 1993.

36. S.T. Stevens, A.V. Kalinowski and H. VanderLeest, *Bir Ftouha. A Pilgrimage Church Complex at Carthage*, Portsmouth, RI, 2005.

37. L. Ennabli, *La Basilique de Carthagenna et le Locus des Sept Moines de Gafsa*, Paris, 2002.

38. R. Miles and S. Greenslade (eds.), *The Bir Messaouda Basilica. Pilgrimage and Transformation of an Urban Landscape in Sixth Century Carthage*, Oxford and Philadelphia, 2020.

39. F.M. Clover, “Carthage and the Vandals”, in J.H. Humphrey (ed.), *Excavations at Carthage, VII*, Ann Arbor, MI, 1982, 1-22; A. Ben Abed and N. Duval, “Carthage, la capitale du royaume et les villes de Tunisie à l’époque vandale”, in G. Ripoll and J. M. Gurt (eds.), *Sedes regiae (ann. 400 – 800)*, Barcelona, 2000, 163-218.

40. See R. Bockmann, *Capital Continuous...*, *op. cit.*, n. 20, 200-214, 227-37.

understood as a process of continual (and often uneven) transformation, rather than of sudden change at the time of the Vandal (or Byzantine) occupation.

Understanding of the more peripheral regions of post-Roman North Africa was also transformed in the latter part of the 20th century, and the implications of this scholarship are still being felt in the twenty-first. A number of important studies by J.B. Ward-Perkins, R.B. Goodchild and Joyce Reynolds addressed the spread of Christianity in Tripolitania and Cyrenaica, both through much more systematic appreciation of the archaeology and the reappraisal of the fragmentary textual and epigraphic data⁴¹. Although Christian remains are relatively scarce in these regions compared with the rich pickings further west, the implications of this work are considerable, particularly in thinking about the relationship between Christianity and earlier religions, and the church building programme under Justinian in the 540s and 550s⁴². Similar progress was made in the understanding of Mauretania Tingitana and the far west of Mauretania Caesariensis, which culminated in Noé Villaverde Vega's important survey of 2001⁴³. Although Vandal and Byzantine power was only sporadically felt in this part of the Maghreb, and may have been limited to Septem (Ceuta) and a few other coastal garrisons, this work highlighted the importance of the region not least through its later connection to the ideology of imperial conquest, and later advances into Spain⁴⁴. Christian archaeology of this region in this late period remains relatively slight, but the discovery of 5th-century basilical church at Septem illuminates the religious topography of that city under the Vandals⁴⁵. This church seems to have fallen out of use under the Byzantines, but references in Procopius demonstrate the continued importance of church building in that city at the time of the reconquest⁴⁶.

41. See esp. J.B. Ward-Perkins, and R.G. Goodchild, "The Christian antiquities of Tripolitania", *Archaeologia*, 95, 1-83; J.B. Ward-Perkins, R.G. Goodchild and J. Reynolds, *Christian Monuments of Cyrenaica*, London, 2003 and the collected papers in R.G. Goodchild, *Libyan Studies*, London, 1976.

42. D. Roques, "Procopé de Césarée et la Cyrénaïque du VI^e siècle ap. J.-C.", *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti*, 64, 1993-1994, 393-434; J. Reynolds, "Byzantine Buildings, Justinian and Procopius in Libya Inferior and Libya Superior", *Antiquité Tardive*, 8, 2000, 169-176. On comparable treatments of earlier cultic practice (and later relations with Christianity), see for example, V. Brouquier-Reddé, *Temples et cultes de Tripolitaine*, Paris, 1992.

43. N. Villaverde Vega, *Tingitana en la antigüedad tardía, siglos III-VII : autoctonía y romanidad en el extremo occidente mediterráneo*. Madrid, 2001, esp. 321-345.

44. D. Bernal Casasola and J.M. Pérez Rivera, "La ocupación bizantina de Septem. Análisis del registro arqueológico y propuestas de interpretación", in *V Reunión de Arqueología Cristiana Hispánica (Cartagena, 1998)*. *Actas*, Barcelona, 2000, 121-133.

45. E.A. Fernández Sotelo, *Basilica y necrópolis tardorromanas de Ceuta*, Ceuta, 2000. On Christian remains as a whole, see É. Lenoir, "Monuments du culte chrétien en Maurétanie Tingitane", *Antiquité Tardive*, 11, 2003, 167-79 and P.A. Février, "Aux origines du christianisme en Maurétanie césarienne", *Mélanges de l'École française de Rome - Antiquité*, 98, 1986, 935-77.

46. Crisply summarized in D. Bernal Casasola and F. Villada Paredes, "Acerca del Frouirion Bizantino de Septem: Entre Procopio, Gozalbes y la Arqueología", in Sabino Perea Yébenes and Mauricio Pastor Muñoz (eds), *El Norte de África en Época Romana*, Madrid and Salamanca, 2020, 413-445.

Philological scholarship relating to Vandal and Byzantine Africa was also transformed in the later-20th century, not least through the proliferation of reliable textual editions and detailed studies of these works. Various volumes of the *Corpus Christianorum Series Latina* covered the substantial religious corpus of Fulgentius of Ruspe⁴⁷, works attributed to Quodvultdeus of Carthage⁴⁸, and the Byzantine-period texts of Verecundus⁴⁹, Primasius⁵⁰, and Facundus⁵¹. The same series also included compilations of texts relating to the African Church councils from 345-525⁵², and anonymous and pseudonymous religious writing from the same period, much of which may be dated to the Vandal period⁵³. Important editions were also published in other series, including a text and translation of Quodvultdeus', *Liber Promissionum* for *Sources Chrétiennes*, and Antonio Isola's critical study of Fulgentius' writing⁵⁴. Isola also examined Vandal Africa through the sermons of the period and brilliantly demonstrated the value of these neglected sources for the understanding of social and political – as well as religious – history⁵⁵.

The second half of the 20th century also saw a scattering of other publications on different aspects of the history of Vandal and Byzantine Africa in a range of languages, although the principal emphasis was not always religious. Hans-Joachim Diesner's short history of the Vandal kingdom primarily discussed social and economic factors in its functioning and collapse, and referred only briefly to religious schism⁵⁶. In 1981, Denys Pringle and Jean Durliat produced independent studies of Byzantine military policy in North Africa, each of which also reflected on the role played by the church in the consolidation of imperial power in the region⁵⁷. At around the same time, Salvatore Puliatti interrogated the Justinianic legislation which marked the establishment of the imperial administration in Spring 534, and subsequently the religious laws which helped to sustain it⁵⁸. Other publications were similarly religious in focus. Several scholars interrogated the survival of the imperial cult in Vandal

47. Ed. J. Fraipoint, *CCSL*, 91-91A, Turnhout, 1961, 1968.

48. Ed. R. Braun, *CCSL*, 60, Turnhout, 1976.

49. Ed. R. Demeulenaere, *CCSL*, 90A, Turnhout, 1976.

50. Ed. A. W. Adams, *CCSL*, 92, Turnhout, 1985.

51. Ed. J.-M. Clément and R. van der Plaetse, *CCSL*, 90A, Turnhout, 1974.

52. Ed. C. Munier, *CCSL*, 149, Turnhout, 1974.

53. Various editors, *CCSL*, 91A, Turnhout, 1961.

54. Ed. R. Braun, *SC*, 101-2, Paris, 1964; A. Isola, *Fulgenzio di Ruspe. Salmo contro i vandali ariani*, Turin, 1983.

55. A. Isola, *I cristiani dell'Africa vandolica nei sermones del tempo (429-534)*, Milan, 1990. Cf. also S.T. Stevens, "The Circle of Bishop Fulgentius", *Traditio*, 38, 1982, 327-341.

56. H.-J. Diesner, *Das Vandalenreich. Aufstieg und Untergang*, Stuttgart, 1966, 79-84, 137-140.

57. D. Pringle, *The Defence of Byzantine Africa from Justinian to the Arab Conquest*, 2 vols., Oxford, 1981; J. Durliat, *Les Dédicaces. D'ouvrages de défense dans l'Afrique Byzantine*, Rome, 1981 and the comments in P.A. Février, "Approches récentes de l'Afrique byzantine", *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 35, 1983, 25-53.

58. S. Puliatti, *Ricerche sulla legislazione 'regionale' di Giustiniano. Lo statuto civile e l'ordinamento militare della prefettura Africana*. Milan, 1980 and cf. also S. Puliatti, "I privilegi della chiesa africana nella legisla-

North Africa, for example, as evidence both for the survival of municipal traditions into the 5th century, and the willingness of the Hasding kings to appropriate some of the symbols of imperial power within their own rule⁵⁹. Robert Markus and Jean Durliat published a number of important studies on the role of bishops within the effective functioning of the Byzantine administration in Africa, and on the religious policies which guided the administration of the province as a whole⁶⁰. Markus also examined the survival of strong Christian traditions in the African countryside, not least through the apparent “Donatist” revival attested in Gregory I’s letters of the later-sixth century⁶¹. The relationship between the African Church and Papacy from the time of Tertullian was also considered by Werner Marschall, with important reflections on the fifth and sixth centuries⁶². Byzantine Africa was also the subject of several important studies by Averil Cameron, which addressed numerous aspects relating to the Christian history of the region⁶³. These include a helpful overview of the extant sources, and extended discussion of the role of the Three Chapters controversy in eroding local support for imperial power⁶⁴.

zione di Giustiniano e di Giustino II”, in *Estudios en homenaje al profesor Juan Iglesias*, 3, Madrid, 1988, 1577-1597.

59. A. Chastagnol and N. Duval, “Les survivances du culte impérial dans l’Afrique du nord à l’époque Vandale”, in *Mélanges d’histoire ancienne. Offerts à William Seston*, Paris, 1974, 87-118; F.M. Clover, “Emperor Worship in Vandal Africa”, in G. Wirth, K.-H. Schwarte and J. Heinrichs (eds.), *Romanitas-Christianitas: Untersuchungen zur geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit*, Berlin, 1982, 663-674; F.M. Clover, “Le culte des empereurs dans l’Afrique vandale”, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 2.15-16. 1984, 121-128; N. Duval, “Culte monarchique dans l’Afrique vandale: culte des rois ou culte des empereurs?”, *Revue des Études Augustiniennes*, 30, 1984, 269-273.

60. J. Durliat, “Les attributions civiles des évêques byzantins: L’exemple du diocèse d’Afrique (533-709)”, in *Internationaler Byzantinistenkongress (Wien 4.-9. Oktober) Akten 2.2*. Vienna, 1982, 73-84; J. Durliat, “Évêque et administration municipale au VII^e siècle”, in C. Lepelley (ed.), *La fin de la cité antique et le début cité médiévale*, Bari, 1996, 273-86; R.A. Markus, “Carthage – Prima Justiniana – Ravenna. An Aspect of Justinian’s ‘Kirchenpolitik’”, *Byzantion*, 49, 1979, 277-302; R.A. Markus, “Country Bishops in Byzantine Africa”, in L.R.D. Baker (ed.), *The Church in Town and Countryside*, Oxford, 1976, 1-15; R.A. Markus, “The Imperial Administration and the Church in Byzantine Africa”, *Church History*, 36, 1967, 18-23; R.A. Markus, “Additional Note on Justin II’s privileges for the Ecclesiastical Province of Byzacena”, *Byzantion*, 49, 1979, 303-308.

61. R.A. Markus, “Donatism: the Last Phase”, *Studies in Church History*, 1, 1964, 118-126; R.A. Markus, “Reflections on Religious Dissent in North Africa in Byzantine Period”, *Studies in Church History*, 3, 1966, 140-149.

62. W. Marschall, *Karthago und Rom*, Stuttgart, 1971, esp. 204-220.

63. Collected in A. Cameron (ed.), *Changing Cultures in Early Byzantium*, Aldershot, 1996.

64. A. Cameron, “Byzantine Africa: The Literary Evidence”, in J.H. Humphrey (ed.), *Excavations at Carthage... op. cit.*, n. 39, 29-62; A. Cameron, “Gelimer’s Laughter: The case of Byzantine Africa”, in F.M. Clover and R.S. Humphreys (eds.), *Tradition and Innovation in Late Antiquity*, Madison, 1989, 171-190; A. Cameron, “The Byzantine reconquest of N. Africa and the Impact of Greek Culture”, *Graeco-Arabica*, 5, 1993, 153-165.

Study of post-Augustinian religious life was also supported by the publication of a number of crucial works of reference in this period. The first volume of André Mandouze's *Prosopographie chrétienne du bas-empire* is devoted to Africa from 303-533. While the exclusion of the later Byzantine period is to be regretted, it remains an essential starting point for studies of the church in the Vandal period, and an invaluable companion to the secular emphasis of the later volumes of the *Prosopography of the Later Roman Empire*⁶⁵. Jean-Louis Maier's detailed survey of the bishoprics of Vandal and Byzantine Africa was also an important compilation, which drew upon epigraphy and conciliar records in particular, and superseded Mesnage's earlier work on the same topic⁶⁶. Synthetic bibliographies and gazetteers also helped to gather together ongoing archaeological work across Africa, and a number of conferences, round tables and journals ensured that new scholarship on the Vandal period and after gained a wide audience. Although the overwhelming majority of scholarly activity was still focused on the earliest centuries of Roman Africa, later periods were not completely neglected, and important foundations were laid for a renaissance in the study of this period at the time of the millennium⁶⁷.

3. Historiography since 2000

Scholarly interest in Vandal and Byzantine North Africa has expanded spectacularly over the last twenty years. A dramatic increase in research activity and publication has transformed understanding of many aspects of the region's history, including its religious past. Interest in Vandal Africa in particular was reflected in a number of new books which examined the period as a whole⁶⁸. Conspicuously, many of these came from outside the traditional Francophone heartland of Ancient North African studies, and were consequently shaped by wider currents in the historiography of the late antique and early medieval world, as much as the established traditions of the French approaches. As a result, studies of post-Augustinian Africa have become increasingly polyglot and the interactions between different scholars, working in different fields, have been enormously important. An increasing number of conferences, edited volumes, and journal special editions have been devoted to the Vandals and

65. A. Mandouze (ed.), *Prosopographie chrétienne du bas-empire. I. Afrique (303-533)*, Paris, 1982.

66. J.-L. Maier, *L'épiscopat de l'Afrique Romaine, Vandale et Byzantine*, Rome, 1974.

67. See for example the bibliography of late antique contributions to *Africa Romana* compiled by S. Filalon, "Antiquité tardive et christianisme africain dans L'Africa Romana: un bilan historique", *L'Africa Romana*, 20, 2016, 1145-1183.

68. See esp. M.E. Gil Egea, *África en tiempos de los vándalos*, Alcalá de Henares, 1998; N. Francovich Onesti, *I Vandali. Lingua e storia*, Rome, 2002; G.M. Berndt, *Konflikt und Anpassung. Studien zu Migration und Ethnogenese der Vandalen*, Husum, 2007; A. Merrills and R. Miles, *The Vandals*, Oxford and Malden, 2010; J.P. Conant, *Staying Roman*, Cambridge, 2012; K. Vössing, *Das Königreich der Vandalen*, Darmstadt, 2014; R. Steinacher, *Die Vandalen*, Stuttgart 2016; R. Whelan, *Being Christian in Vandal North Africa*, Berkeley, 2018.

their world⁶⁹. No less significant is the appreciation of the fundamental role played by North Africa in the functioning of the later Roman state. If Dubos and Gibbon could all but ignore the region in their histories of decline and fall, Chris Wickham's seminal survey of the same period in 2005 accorded a central role to the Vandal capture of Carthage and the collapse of the imperial economy⁷⁰. While most of this activity has been connected to the Vandal period, edited collections and isolated monographs have also considered Byzantine North Africa and the transition to the early Islamic period⁷¹.

Within this expanding field, the most important individual scholar was undoubtedly Yves Modéran, who passed away in 2010. Modéran's best-known work is certainly his monumental study of Moorish North Africa in late Antiquity, which also provided a nuanced reappraisal of the principal historical sources of early Byzantine Africa, and some important reflections on the social importance of Christianity across the region⁷². Yet his contributions to the understanding of Church activities in the heartland were scarcely less significant. Several important articles reflected on the nature and extent of the Arian persecutions under the Vandals, the structure of the Arian church, and its central political function within the state⁷³. Modéran also published a typically bravura survey of the early Byzantine church at the time of the Three Chapters controversy⁷⁴. Sadly, a monograph on the Vandals was left unfinished at the time of his death, and the draft sections which were published did not include the chapters on the African church⁷⁵.

Scholarship on this period has been greatly helped by the further expansion of secure textual editions. Serge Lancel's edition and French translation of Victor of Vita's *Historia*

69. Volumes 10 (2002) and 11 (2003) of *Antiquité Tardive* were dedicated to post-Roman Africa. Cf. also A.H. Merrills (ed.), *Vandals, Romans and Berbers*, Aldershot, 2004; G.M. Berndt and R. Steinacher (eds.), *Das Reich der Vandalen und seine (Vor-) Geschichten*, Vienna, 2008; V. Aiello (ed.), *Guerrieri, mercanti e profughi nel Mare dei Vandali*, Messina, 2014; É. Woolf (ed.), *Littérature, politique et religion en Afrique vandale*, Paris, 2015.

70. C. Wickham, *Framing the Early Middle Ages*, Oxford, 2005.

71. S.T. Stevens and J.P. Conant (eds.), *North Africa under Byzantium and Early Islam*, Washington DC, 2016; P. Pentz, *From Roman Proconsularis to Islamic Ifriqiyah*, Göteborg, 2002; W. Kaegi, *Muslim Expansion and Byzantine Collapse in North Africa*, Cambridge, 2010; R. Bockmann, A. Leone and P. von Rummel (eds.), *Africa-Ifriqiya. Continuity and Change in North Africa from the Byzantine to the Early Islamic Age (Rome, Museo Nazionale Romano – Terme di Diocleziano, 28 February – 2 March 2013)*, Wiesbaden, 2020.

72. Y. Modéran, *Les Maures et l'Afrique Romaine*, Rome, 2003.

73. Y. Modéran, "L'Afrique et la persécution vandale", in L. Pietri (ed.), *Nouvelle Histoire du Christianisme, des origines à nos jours, III*, Paris, 1998, 247-278; Y. Modéran, "Les frontières mouvants du royaume vandale", in C. Lepelley and X. Dupuis (eds.), *Frontières et limites géographiques de l'Afrique du Nord antique*, Paris, 1999, 252-256; Y. Modéran, "Une guerre de religion: les deux Églises d'Afrique à l'époque vandale", *Antiquité Tardive*, 11, 2003, 21-44; Y. Modéran, "La *Notitia provinciarum et civitatum Africae* et l'histoire de l'Afrique vandale", *Antiquité Tardive*, 14, 2006, 165-185.

74. Y. Modéran, "L'Afrique reconquise et les trois chapitres," in C. M. Chazelle and C. Cubitt (eds.), *The Crisis of the Oikoumene*, Turnhout, 2007, 39-82.

75. Y. Modéran, *Les Vandales et l'Empire Romain*, Arles, 2014.

Persecutionis for Budé in 2002 was particularly influential, and this was complemented by the German translation and edition of Konrad Vössing⁷⁶. Lancel's publication catalysed a developing interest in that historian and informed a number of major studies that followed, among them Tankred Höwe's consideration of the Christian apologetics of that text⁷⁷. Equally noteworthy, however, have been treatments of the text itself, including reflections on Victor's own origins and background, the intended function of the *Historia*, and its value as a historical source⁷⁸. Lancel's volume also contains new editions of the anonymous *Passio Beatissimorum Martyrum* and the *Notitia Provinciarum*, a list of the dioceses of Africa and their incumbents which is conventionally associated with the Carthage Council of 484. The *Notitia* has long been a fundamental text in studies of the African episcopate, and Lancel's copious notes are an invaluable companion to the same scholar's publication of the episcopal lists from the Carthage Council of 411⁷⁹. This edition also prompted a renewed interest in the form and function of the text itself, and its importance for the understanding of the scale of the persecutions of 483-484⁸⁰.

Other religious writers of the Vandal period have also benefitted from the publication of new editions and translations of certain works, and these too have prompted fresh interpretation. Scholars have drawn particularly on the works attributed to Quodvultdeus, bishop of Carthage at the start of the Vandal period, and Fulgentius of Ruspe who was a prominent spokesman towards its end⁸¹. Although the *CCSL* editions of their works remain standard, many of Fulgentius' moral and didactic letters have been translated into French and English⁸². In 2016, Antonio Isola published a new edition of the *Vita Fulgentii* for *CCSL*, in which he also challenged the traditional attribution of that work to Ferrandus of Carthage,

76. S. Lancel (ed. and tr.), *Victor de Vita. Histoire de la persécution vandale en Afrique*, Paris, 2002; K. Vössing (ed. and tr.), *Victor von Vita Kirchenkampf und Verfolgung unter den Vandalen in Africa*, Darmstadt, 2011.

77. T. Höwe, *Vandalen, Barbaren und Arianer bei Victor von Vita*, Frankfurt am Main, 2007.

78. See, for example, D. Shanzer, "Intentions and Audiences: History, Hagiography, Martyrdom and Confession in Victor of Vita's *Historia Persecutionis*", in A.H. Merrills, *Vandals, Romans and Berbers...*, *op. cit.*, n. 62, 271-290; É. Fournier, "Éléments apologétiques chez Victor de Vita: Exemple d'un genre littéraire en transition", in G. Greatrex and H. Elton (eds.), *Shifting Genres in Late Antiquity*, Aldershot, 2015, 105-117; H. Inglebert, "Les interventions divines dans les textes narratifs catholiques à l'époque vandale", in É. Wolff (ed.), *Littérature, politique et religion en Afrique vandale*, Turnhout, 2015, 127-136.

79. Ed. S. Lancel, *SC*, 194, 195, 224, 373, Paris, 1972-1991.

80. Compare Y. Modéran, "La *Notitia*...", *op. cit.*, n. 66 and T. Höwe, *Vandalen...*, *op. cit.*, n. 70, 81-90 and cf. also É. Fournier, "Victor of Vita and the Conference of 484: A Pastiche of 411?", *Studia Patristica*, 62, 2013, 395-408.

81. R. González Salinero, *Poder y conflicto religioso en el norte de Africa : Quodvultdeus de Cartago y los Vándalos*, Madrid, 2002; D. Van Slyke, *Quodvultdeus of Carthage : the Apocalyptic Theology of a Roman African in Exile*, Strathfield, 2003; D. Vopřada, *Quodvultdeus: a Bishop Forming Christians in Vandal Africa*, Leiden, 2020.

82. Ed. D. Bachelet, *SC*, 487, Paris, 2004; tr. R. Eno, *Fulgentius. Selected Works*, Washington, DC, 1997; tr. R.R. McGregor and D. Fairbairn, *Fulgentius of Ruspe and the Scythian Monks*, Washington, DC, 2013.

arguing instead that it was written by Redemptus of Thelepte⁸³. The range and richness of Fulgentius' writing also inspired a collection of papers edited by Antonio Piras in 2010, and including discussions of his political and episcopal importance, as well as his theology⁸⁴.

Less familiar authors and texts have also stimulated important work. The *Passio Sanctae Salsae* is a tantalizing text, probably written in the 5th century, and concerning the voluntary martyrdom of a fourteen-year old in *Tipasa* during the later 4th century. A new edition and French translation of the text is included in an edited collection of 2015, along with a number of important studies on the historical and archaeological context of the *Passio*⁸⁵. The *Disputatio Cerealis contra Maximinum*, written as a statement of Trinitarian doctrine by the bishop Cerealis has been edited by I Baise, and has been investigated for the light that it casts on the theological arguments associated with the Council of 484⁸⁶. Vigilius of Thapsa was another champion of the Nicene cause at the same council, and may have been one of the authors behind the *Liber Fidei Catholicae* preserved in the *Historia Persecutionis*⁸⁷. Pierre-Marie Hombert has also been tireless in his investigation of the pseudonymous and anonymous religious tracts of the period, including studies of the *Solutiones obiectionum arrianorum*, and critical editions of several texts for *CCSL*⁸⁸. Other significant editions include that of an anonymous commentary on *Job*, which has been plausibly dated to an Arian cleric of the later Vandal period by Leslie Dossey⁸⁹. Recent publications by Sabine Fialon and Robin Whelan have done much to reveal the importance of these texts to the understanding of religious conflict and intellectual exchange within the Vandal kingdom⁹⁰.

The Christian poetry of the 5th and 6th centuries has also seen extensive work. The publication of new Budé editions of the poetry of Dracontius in the 1990s prompted new interest in that poet, including analysis of the explicitly Christian compositions *De Laudibus Dei* and the *Satisfactio*⁹¹. Other studies have considered the possible implications of Dracontius' non-Christian writing, and have interpreted his mythological work as polemical, and not simply

83. Ed. A. Isola, *CCSL*, 91F, Turnhout, 2016.

84. A. Piras (ed.), *Lingua et ingenium : studi su Fulgenzio di Ruspe e il suo contesto*, Cagliari, 2010. Cf. also T.S. Ferguson, *Visita nos : Reception, Rhetoric and Prayer in a North African Monastery*, New York 1999.

85. S. Fialon and J. Meyers (eds.), *La Passio sanctae Salsae (BHL 7467). Recherches sur une passion tardive d'Afrique du Nord*, Bordeaux, 2015, 234-267.

86. I. Baise, "La *Disputatio Cerealis contra Maximinum* (Constantinople 813, CE): Tradition manuscrite et édition critique", *Révue Benedictine*, 116, 2006, 262-286.

87. R. Whelan, *Being Christian...*, *op. cit.*, n. 68, 77, n. 111 (with references).

88. Ed. P.-M. Hombert, *CCSL*, 87A, Turnhout 2009; Ed. P.-M. Hombert, *CCSL*, 90B, Turnhout, 2017; P.-M. Hombert, "Les *Solutiones obiectionum arrianorum*: Une oeuvre authentique de Vigile de Tapse. Édition intégrale, traduction et commentaire", *Sacris Erudiri*, 49, 2010, 202-241.

89. K.B Steinhauser, *CSEL*, 96, Vienne, 2006; L. Dossey, "The Last Days of Vandal Africa. An Arian Commentary on Job and its Historical Context", *Journal of Theological Studies*, n.s. 54.1, 2003, 60-138.

90. S. Fialon, "Arianisme 'vandale' et controverse religieuse: le cas de la *Disputatio Cerealis contra Maximinum*", in É. Wolff (ed.), *Littérature...*, *op. cit.*, n. 78, 137-155; R. Whelan, *Being Christian...*, *op. cit.*, n. 68.

91. *De Laudibus Dei*: ed. C. Moussy and C. Camus, Budé, Paris, 1985-1988; *Satisfactio*: ed. C. Moussy, Budé, Paris, 1988. See esp. the collected essays in É. Wolff (ed.), *Littérature...*, *op. cit.*, n. 78 and now K. Pohl

as a reversion to secular themes⁹². Latin poetry survived the collapse of the Vandal kingdom, and represents an important historical source on the early Byzantine period in Africa. Corippus' epic *Iohannis*, written to commemorate military victories over the Moors between 546-548 is perhaps the clearest example of this, and new editions of the eight books of his epic are steadily being published⁹³. Thanks to this, the Christian themes of his work – and the importance of his representation of Moorish paganism – are increasingly appreciated⁹⁴. Corippus may also have published poetry on explicitly Christian themes, and his contemporaries certainly did⁹⁵. Verecundus of Iunca's *De Paenitate* is perhaps the most striking example. The standard edition of that poem remains that of Roland Demeulenare for *CCSL*, but it has recently been translated into English by Greg Hays⁹⁶.

New editions of other Christian writing from Byzantine North Africa lag some way behind those from the Vandal period, but here too philological scholarship has provided a platform upon which historical (and archaeological) analysis have been able to build. Important recent work has focused on the Three Chapters controversy which formed a principal point of dispute between sections of the African church and the imperial authorities in the 540s and 550s. Anne Fraïsse-Bétoulières's edition and translation of Facundus of Hermiane's massive *Pro Defensione Trium Capitulorum* has made an important contribution to this scholarship, not least through its substantial historical introduction⁹⁷. Short studies by Yves Modéran and Leslie Dossey provide important reappraisals of this episode, and reveal the extent to which recalcitrant African bishops were more concerned with policing the boundaries of their theological authority than with articulating provincial resistance

(ed.), *Dichtung zwischen Römern und Vandalen Tradition, Transformation und Innovation in den Werken des Dracontius*, Stuttgart, 2019.

92. For example L. Gosserez, "Lekphrasis de Cupidon dans le *Médée* de Dracontius", in É. Wolff (ed.), *Littérature...*, *op. cit.*, n. 78, 305-322.

93. See esp. P. Riedlberger, *Philologischer, historischer und liturgischer Kommentar zum 8. Buch der Johannes des Goripp*, Leiden, 2010, and most recently B. Goldlust (ed.), *Corippe. Johannide, Livre 4*, Paris, 2017.

94. See esp. Ch.O. Tommasi Moreschini, "Between Dissent and Praise, between Sacred and Secular: Corippus against the African background of the Three Chapters Controversy", *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 53, 2017, 201-230; Ch.O. Tommasi Moreschini, "Classicismo e cristianità nella poesia africana dell'età vandolica e bizantina", in *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra scrittura e tradizione classica*, Rome, 2008, 893-912; Ch.O. Tommasi Moreschini, "Persistenze pagane nell'Africa del VI secolo: la Iohannis corippea e la questione dei *dii mauri*", in M. Marin and C. Moreschini (eds.), *Africa Cristiana. Storia, religione, letteratura, Morcelliana*, Brescia, 2002, 269-301, and the collected papers in B. Goldlust (ed.), *Corippe, un poète latin entre deux mondes*, Lyon, 2015.

95. Cf. H. Hoffmann, "Corippus as Patristic Author?", *Vigiliae Christianae*, 43, 1989, 361-377.

96. G. Hays, "Sounds from a Silent Land: The Latin Poetry of Byzantine North Africa", in S.T. Stevens and J.P. Conant (eds.), *North Africa under Byzantium...*, *op. cit.*, n. 71, at 289-293.

97. Ed. A. Fraïsse-Bétoulières, SC 471, 478, 479, 484, 499, Paris, 2002.

to imperial rule, as had sometimes been assumed⁹⁸. This sense of a confluence between African Christianity and the wider currents of the Mediterranean has also been drawn out in Michael Maas's critical study of Junillus Africanus' *Instituta regularia divinae legis*, and important reinterpretations of the work of Liberatus of Carthage by Mischa Meier and Philippe Blaudeau⁹⁹. Also important in this context is recent work on the *Chronicle* of Victor of Tunnuna, at once a participant within the debate and an essential commentator on it, and the editions of Antonio Placanica (with Italian translation and extensive notes), and Carmen Cardelle de Hartmann are essential¹⁰⁰.

Recent study of the Christian history of Byzantine Africa has also extended beyond the voluminous writing generated by the Three Chapters dispute, with the result that the subtleties (and contradictions) of this period are starting to come into focus. Wolfgang Kaiser's brilliant reappraisal of the legislation of Justinian and Justin II has done a great deal to clarify the church structures of the period, and particularly the challenge the long-standing assumption that Africa was beset by inter-provincial rivalries¹⁰¹. His work has shown that provinces remained essential within the organization of the church, but that struggles for influence between the bishop of Carthage and the primates of Numidia and Byzacena are likely to have been the exception rather than the rule. Issues of primacy also relate to the study of Roman influence within Africa. This had been an issue throughout the history of African Christianity, but continued to come to the fore, not least through the interventions of Leo I in the Mauretanian church in the mid fifth century, and of Gregory I in Numidia and Byzacena during the later 6th¹⁰². Important scholarship has reflected on the position of Africa within wider networks of saints' cults across the Mediterranean, and the degree to which the Vandal and Byzantine occupations changed these patterns¹⁰³. Rather fewer texts relate to 7th-century African Christianity, but those that do have also been the subject of important work. The influential eastern theologian Maximus the Confessor was in North Africa from the mid 620s and continued to produce texts in opposition to contemporary Monotheletism from his exile. Editions, translations and studies of Maximus' writing are now increasingly

98. Y. Modéran, "L'Afrique reconquise...", *op. cit.*, n. 74; L. Dossey, "Exegesis and Dissent in Byzantine North Africa", in S.T. Stevens and J.P. Conant (eds.), *North Africa under Byzantium...*, *op. cit.*, n. 71, 251-268.

99. M. Maas, *Exegesis and Empire in the Early Byzantine Mediterranean*, Tübingen, 2003, 119-235; M. Meier, "Das Breviarum des Liberatus von Karthago. Einige Hypothesen zu seiner Intention", *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 14, 2010, 130-148; P. Blaudeau, "Liberatus de Carthage ou l'historiographie comme service diaconal", *Augustianum*, 50, 2010, 543-565.

100. Ed. and tr. A. Placanica, *Vittore da Tunnuna Chronica*, Florence, 1997.

101. W. Kaiser, *Authentizität und Geltung spätantiker Kaisergesetze. Studien den Sacra Privilegia concilii Vizaceni*, Munich, 2007.

102. S. Adamiak, *Carthage, Constantinople and Rome*, Rome, 2016; compare Y. Duval, "Grégoire et l'Église d'Afrique", in J. Fontaine, R. Gillet and S. Pelliotrand (eds.), *Grégoire le Grand*, Paris, 1986, 129-158.

103. Cf. J.P. Conant, "Europe and the African Cult of Saints, circa 350-900: An Essay in Mediterranean Communications", *Speculum*, 85, 2010, 1-46; J.P. Conant, "Sanctity and the Networks of Empire in Byzantine North Africa", in S.T. Stevens and J.P. Conant (eds.), *North Africa under Byzantium...*, *op. cit.*, n. 71, 201-214.

widespread, due in no small part to the tireless efforts of Bronwen Neil and Pauline Allen¹⁰⁴. The other significant text relating to religious life in the 7th century is the *Doctrina Jacobi nuper baptizati* which relates the experiences of a Jewish merchant in Carthage at this time, and is generally read as an authentic account of imperial religious policy¹⁰⁵.

Recent archaeological work, like textual scholarship, built upon the foundations laid in the later 20th century, but also expanded considerably. This has allowed understanding of the fabric of early Byzantine Christianity to extend beyond somewhat simplistic models derived from Procopius' panegyric *Buildings*, and that text too has been the subject of important work¹⁰⁶. The somewhat piecemeal nature of archaeological publication, and the international backgrounds of the teams involved, means that keeping up with ongoing research is often challenging. Of enormous help here are the wide-ranging discussions of Anna Leone on the transforming cities of North Africa, and of Ralf Bockmann on the archaeology of the Vandal kingdom¹⁰⁷. Also invaluable have been regular summaries of recent archaeological discoveries, particularly by Fathi Bejaoui¹⁰⁸. The value of integrating textual, epigraphic and archaeological scholarship is increasingly becoming apparent in discussions of this period. This is illustrated particularly clearly by Christine Hamdouné's extraordinary survey of the Mauretania provinces in late antiquity, where these inter-disciplinary approaches have been particularly valuable in illuminating the religious landscape¹⁰⁹.

Contemporary understanding of sectarian disputes between the different churches of Vandal and Byzantine Africa clearly illustrates the value of combining archaeological and textual sources, and the new perspectives that this can bring. This has been helped in no small part by an increased sensitivity to the situatedness of doctrinal affiliation, and an appreciation that sectarian affiliations like "Arian" (or "Homoian") and Nicene ("Homoousian" or

104. P. Allen and B. Neil (eds.), *Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford, 2015; P. Allen and B. Neil, *Maximus the Confessor and his Companions: Documents from Exile*, Oxford, 2002. See also T.T. Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor*, Oxford, 2008.

105. V. Déroche, "Préface de la réédition", in G. Dagron and V. Déroche (eds.), *Juifs et chrétiens en Orient byzantin*, Paris, 2010, 15-16. Contra P. Speck, "Die Doctrina Jacobi nuper Baptizati", in *Beiträge zum Thema. Byzantinische Feindseligkeit gegen die Juden im frühen siebten Jahrhundert*, Bonn, 1997, 435-439.

106. Cf. M. Vallejo Girves, "Funcionalidad politico-ideológica de las edificaciones religiosas en el Africa de la *Renouatio Imperii* justiniana", *Polis*, 7, 247-264.

107. A. Leone, *Changing Townscapes in North Africa from Late Antiquity to the Arab Conquest*, Bari, 2007; A. Leone, *The End of the Pagan City*, Oxford, 2013; R. Bockmann, *Capital Continuous...*, *op. cit.*, n. 20.

108. F. Bejaoui, "Recherche archéologique à Thelepte et ses environs. Note sur les récentes découvertes", in F. Bejaoui, *Histoire des Hautes Steppes: Antiquité-Moyen-Âge*, Tunis, 2003, 147-161; F. Bejaoui, "Les Vandales en Afrique: Témoignages archéologiques. Les récentes découvertes en Tunisie", in G.M. Berndt and R. Steinacher (eds.), *Das Reich der Vandalen...*, *op. cit.*, n. 69, 197-212.

109. C. Hamdouné, *Ad fines Africae Romanae: Les mondes tribaux dans les provinces maurétaniennes*, Bordeaux, 2018, esp. 271-327. Compare F. Baratte and F. Bejaoui, "La société ecclésiastique dans les hautes steppes tunisienne à la fin de l'antiquité: le témoignage de l'archéologie", *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 154.1, 2010, 93-125.

“Catholic”) were much less clear-cut than was once assumed¹¹⁰. More detailed understanding of the changing groundplans of a range of different churches from the 5th and 6th centuries demonstrates clearly the essential point that liturgical differences were not reflected the physical form of the churches themselves. That is to say, an “Arian” church cannot be distinguished from a “Nicene” one simply through excavation. But this is certainly not to say that services – or the experience of worship – were indistinguishable. This has led scholars to reflect in increasing detail on the extent to which doctrinal affiliations could be expressed through shifts in internal architecture, or through the deposition of privileged relics.¹¹¹ This also connects to other forms of differentiation which survive less well in the archaeological record, including the dress of worshippers, or the language in which their services were conducted¹¹². The few traces that exist of Vandalic as a language, for example, may all be connected in different ways to liturgical practice (even the fragment of the “drinking song” commemorated in the *Latin Anthology* may in fact relate to the eucharist)¹¹³. In this sense, archaeology and philology in combination have opened up dramatic new vistas for scholarship. Recent work has also helped put theological debate back at the centre of Vandal studies. The considerable corpus of texts which document the doctrinal controversies of the 5th and 6th centuries are no longer seen as an embarrassing irrelevance to the “real” business of secular history, but rather as a focal stage upon which a variety of social and political identities were worked out.

4. Conclusion

The Vandal and Byzantine periods have always been something of a peripheral area in the study of classical North Africa and of late Antiquity more broadly. Until very recently, relatively few extended studies were devoted to the field, and it sometimes stood outside wider scholarly currents. It is striking, for example, that the period was only occasionally invoked in the expansive scholarship of the 19th-century colonial occupation, and was all but ignored in the post-colonial reappraisals of the later 20th. Only since the millennium have wider historiographical approaches been applied systematically to the study of Vandal and Byzantine Africa, but the results have been remarkable. The last twenty years have witnessed an unprecedented scale of scholarship on post-Roman North Africa, much of which has been concerned with the religious history of the region. The systematic examination, publication and criticism of major textual sources has brought with it an important reassessment of some of the basic principles of religious life in this period. So too has an increasingly sophisticated appreciation of the material record. Certain aspects of African religious history remain much

110. Discussed in detail in R. Whelan, *Being Christian...*, *op. cit.*, n. 68.

111. A.M. Yasin, “Beyond *spolia* : architectural memory and adaptation in the churches of late antique North Africa”, in S.T. Stevens and J.P. Conant (eds.), *North Africa under Byzantium...*, *op. cit.*, n. 71, 215-236.

112. See esp. P. von Rummel, *Habitus Barbarus. Kleidung und Repräsentation spätantiker Eliten im 4 und 5 Jahrhundert*, Berlin and New York, 2007.

113. N. Francovich Onesti, *I Vandali...*, *op. cit.*, n. 68, 140-141.

better studied than others – the Vandal persecutions and the Three Chapters controversy are well attested in the textual record and remain disproportionately represented in modern scholarship too – but even here, discussion has not remained static. It is to be hoped that these advances will continue over the next twenty years, and that hitherto neglected fields and texts will receive the attention that they deserve.

HISTORIOGRAPHIE CONTEMPORAINE SUR LES DÉBUTS
DE L'ISLAM EN AFRIQUE DU NORD

Contemporary Historiography on the Beginnings of Islam in North Africa

Anis Mkacher

UMR 8546 CNRS-ENS-EPHE (PSL)

anis.mkacher@gmail.com

Mohamed Benabbès

Université de Tunis

moh.benabbes@gmail.com – <https://orcid.org/0000-0001-6960-7984>

Fecha recepción 25/02/2021 | Fecha aceptación 13/09/2021

Abstract

The 7th century CE was a turning point in the evolution of North Africa, with the Arab-Muslim conquest ushering in a period of decisive change. This study seeks to develop a grid for reading the contemporary historiography on this period. We begin by focusing on the origins of studies of the topic and then turn to a division between Western and Arab authors, in order to provide a sense of the geographical specificities of the extant scholarship. In doing so, we are able to see how the Arab conquest and the arri-

Résumé

Le VII^e siècle de l'ère chrétienne constitue un tournant décisif dans l'évolution du Nord de l'Afrique où la conquête arabo-musulmane a ouvert une période de mutation. L'objet de cette étude est de proposer une grille de lecture de l'historiographie contemporaine réservée à cette période. En mettant l'accent, tout d'abord, sur les débuts des études sur la question, puis, selon une division entre auteurs occidentaux et auteurs arabes, pour bien voir les spécificités géographiques, nous avons essayé de voir com-

val of Islam in the region have been represented, and then observe the gradual development of the scholarship on this period into a fully-fledged field of historical studies.

Keywords

Arab Conquest, Contemporary period, Historiography, Islam, North Africa

ment les débuts de l' Islam et la conquête ont été représentés pour ensuite observer la constitution progressive de cette période en un champ d'études historiques à part entière.

Mots-clés

Afrique du Nord, Conquête arabe, Époque contemporaine, Historiographie, Islam

THE ARAB CONQUEST OF THE MAGHREB and the place of Islam as the “new religion” of this region is an exceptionally rich historical topic that has attracted considerable scholarly interest. As a result, it is not possible to provide an exhaustive bibliography. In what follows, we will content ourselves with drawing up a chronological table of the major studies that have been carried out on the subject. This approach will allow us to identify who the specialists are on particular questions and who participated in the development of the research, in particular by drawing on sources originally written in Arabic¹.

While this initial direct approach to the sources has been vital for the evolution of scholarship in this subject area, in recent years many sources relating to the African region have also become accessible to non-Arabists in translation. Indeed, Arabic editions are now often accompanied by translations published in various European languages, a development that has facilitated the exploration of these sources by Western historians.

1. Western Historiography

1.1 Translations of Arabic Chronicles and the First General Studies

It is impossible to speak of 19th-century scholarship on the Maghreb without mentioning the role of the philologist and Arabist, William Mac Guckin, Baron of Slane (1801-1878). While no expert on historical matters, the Baron of Slane nevertheless contributed a great deal to the field of research related to the conquest of the Maghreb. Indeed, it is thanks to his numerous translations of and rich commentaries on the accounts of Ibn ‘Abd Al-Ḥakam, Nuwayrī, and Ibn Ḥaldūn that a new perspective was provided to the specialists working on this topic².

1. Studies of the question prior to the modern period can be found in: L.-J. De Guignes, *Histoire générale des Huns*, Paris, 1756; Ch. Lebeau, *Histoire du Bas-Empire*, Paris, 1757 (a second edition annotated by Vivien de Saint-Martin was published in 1825); S. Oclely, *The History of the Saracens*, London, 1757; D.-D. Cardonne, *Histoire de l’Afrique et de l’Espagne sous la domination des Arabes*, Paris, 1765; E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, London, 1776-1788; J.-A. Conde, *Historia de la dominación de los árabes en España, sacada de varios manuscritos y memorias arábicas*, 3 vols., Madrid, 1820-1821.

2. W. Mac Guckin, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l’Afrique septentrionale*, 4 vols., Paris, 1852-1856; W. Mac Guckin, *Description de l’Afrique septentrionale par El-Bekri*, Paris, 1859; W. Mac

For example, Henri Fournel (1799-1876) was able to write a series of pioneering studies by drawing on the Baron's translations. This mining engineer³ and historian treated the issue of the conquest most directly in his *Étude sur la conquête de l'Afrique par les Arabes*, published in 1857⁴, and *Les Berbères. Étude sur la conquête de l'Afrique par les Arabes d'après les textes arabes imprimés*⁵, published in 1875-1881 (volume 2 of which is edited by Louis-Olivier Harty de Pierrebouurg in collaboration with Gustave Dugat). In these two monographs, Fournel seeks to prove that, despite being conquered by the Arabs and subjected to various oriental dynasties, the Maghreb had remained essentially Berber and that the departure of the Fatimids for Egypt finalised the failure of the conquerors and returned the country to its own control. Despite its controversial conclusions, Fournel's work was a great success and wielded considerable influence on later scholars, as can be seen in the similar conclusions found in the *Histoire de l'établissement des Arabes dans l'Afrique septentrionale* by French historian and politician Jean Ernest Mercier (1840-1907)⁶.

Another French author, the jurist and professor of Constitutional History, Maurice Caudel (1871-1950), wrote a text on the first Arab conquests entitled *Les premières invasions arabes en Afrique du Nord*, dealing with the period between 651 and 718 CE⁷ (641-697 CE in a second version of the same work, published the year after). The author explains this thematic revival by declaring that "the Arab invasions in North Africa have already been studied more than once. I picked up the topic for two reasons. I could draw on two new sources of fairly serious interest for shedding light on the question. It seemed to me, moreover, that my predecessors had not employed the most suitable method for elucidating such an obscure question"⁸. The two sources to which the author refers here are *Ma'ālim al-īmān fī Ma'rīfat Ahl al-Ḳayrawān* by Al-Dabbāg (d. in 1297), revised and annotated by Ibn Nāgī (15th cent.), and *Kitāb Riyāḍ Al-Nufūs* by Al-Mālikī (d. after 1057).

It is worth noting, however, that Caudel's work was not unanimously appreciated by his colleagues, possibly because of his criticism of his predecessors. Moreover, many of his fellow

Guckin, "Ibn Hawkal, *Kitāb al-Masālik wa-l Mamālik*", *Journal Asiatique*, 13, 1842, 160-196 and 209-258.

3. Cf. H. Fournel, *Rapport sur les mines de plomb argentifère du cap de Guerri (vallée d'Aran)*, Catalogne, concédées par le gouvernement espagnol à Hyppolyte Carvallo, Bordeaux, 1873.

4. H. Fournel, *Étude sur la conquête de l'Afrique par les Arabes, et recherches sur les tribus berbères qui ont occupé le Maghreb central*, Paris, 1857.

5. H. Fournel, *Les Berbères. Étude sur la conquête de l'Afrique par les Arabes, d'après les textes arabes imprimés*, 2 vols., Paris, 1875-1881.

6. J.E. Mercier, *Histoire de l'établissement des Arabes dans l'Afrique septentrionale selon les documents fournis par les auteurs arabes et notamment par l'Histoire des Berbères d'Ibn Khaldoun*, Constantine, 1875. See also J.E. Mercier, *Comment l'Afrique septentrionale a été arabisée. Extrait résumé de l'histoire de l'établissement des Arabes dans l'Afrique septentrionale*, Constantine, 1874; J.E. Mercier, *Histoire de l'Afrique septentrionale (Berbérie) depuis les temps les plus reculés jusqu'à la conquête française (1830)*, Paris, 1888-1891.

7. M. Caudel, "Les premières invasions arabes dans l'Afrique du Nord (21-100 H. – 651-718 J.-C.)", *Journal Asiatique*, 1, 1899, 102-155, 189-237, 385-422.

8. M. Caudel, *Les premières invasions arabes dans l'Afrique du Nord*, Paris, 1900, I-II.

historians considered the Arab conquest to be an episode that was of only limited interest in the history of the region, which had recently come under French domination. The markedly different opinion of Stéphane Gsell (1864-1932), a specialist on ancient Africa, provides a perfect example of such views and reflects well the ideological opposition to Caudel's treatment of the history of North Africa. Gsell writes,

“Je ne mentionne ici que pour mémoire un travail de M. Caudel, en cours de publication dans le Journal Asiatique), sous ce titre : Les premières invasions arabes dans l'Afrique du Nord (651-718 J. C.). Au bout de près de 180 pages, M. Caudel n'a pas encore entamé son sujet. Il s'attarde à des généralisations fausses ou très discutables sur la psychologie et les mœurs des indigènes du Maghreb et des habitants de l'Arabie. Tout cela est écrit dans un style singulièrement prétentieux et déclamatoire. Il est fâcheux que la Société asiatique encombre sa revue de telles pauvretés”⁹.

Before closing this overview of early studies of the rise of Islam in the Maghreb, the contribution of Charles Diehl (1859-1944) must first be considered. This former member of the French Schools of Rome and Athens was an important authority on Byzantine Africa. His most important work, for which he received an award from the Academy of Inscriptions and Belles-Lettres, is *Afrique byzantine. Histoire de la domination byzantine en Afrique (533-709)*¹⁰. This work, which discusses in detail the Arab conquest of the region and the fall of Byzantine domination from 641 to 709, remains a classic text even now for any historian interested in the Byzantine settlements in the region. Diehl understands the Arab arrival as accelerating the loss of Byzantine Africa, putting an end to any attempt to retaliate and regain the former position there. In pursuing this topic, Diehl relied on the previous work carried out by Arabists like Fournel and Mercier, but he moved the subject forward by integrating this with information drawn from Greco-Latin authors¹¹.

1.2. The French Orientalist Medievalists

A critical turning point in the study of the conquest of the Maghreb came with the contributions made by a number of distinguished French specialists working on the Islamic Medieval period. The first of these was Albert Gateau's (1902-1949) edition of Ibn 'Abd Al-Ḥakam's

9. St. Gsell, “Chronique archéologique africaine”, *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire – Antiquité*, 20, 1900, 79-146 (101): “I only mention here for the record a work by M. Caudel, currently being published in the Asian Journal, under this title: The first Arab invasions in North Africa (651-718 J. C.). After nearly 180 pages, Mr. Caudel has not yet begun his subject. He dwells on false or highly questionable generalizations about the psychology and mores of the natives of the Maghreb and the inhabitants of Arabia. All of this is written in a singularly pretentious and declamatory style. It is unfortunate that the Asian Society encumbers its review with such poor texts”.

10. Ch. Diehl, *L'Afrique byzantine. Histoire de la domination byzantine en Afrique (533-709)*, Paris, 1896.

11. Ch. Diehl, *L'Afrique byzantine...*, *op. cit.*, n. 10, 584.

text, which is concerned with the Muslim conquest of Egypt and the Maghreb¹². Gateau's edition was a rarity in providing a European translation of a medieval Arabic source in parallel with the original text. It also came with a very interesting critical apparatus that identifies a number of particularly useful comparisons with other Arab accounts of the conquests of North Africa and Spain.

The second contribution was made by Robert Brunschvig (1901-1990). In a paper on Ibn 'Abd Al-Ḥakam and the Arab conquest of North Africa, Brunschvig showed, for the first time, the importance of legal or legislative considerations in the formation of early accounts of the conquest, particularly among Faqih historians such as Ibn 'Abd Al-Ḥakam. This scepticism about the historicity of the accounts of the conquest is also clear in his study of Muslim expansion in the Libyan Fezzan¹³.

Georges Marçais (1876-1962), who was especially well known for his work on Islamic archeology¹⁴, was one of the first historians to occupy the chair of Muslim Archaeology at the Faculty of Algiers. Marçais wrote an extensive section on the Arab conquest of the Maghreb in his *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Âge*¹⁵. He then went on to produce a study of the 'Uqba, Abū-l-Muhāğir, and Kusayla¹⁶.

Évariste Lévi-Provençal (1894-1956) also made a number of notable contributions to the historical research on the Maghreb. In particular, his 1954 discovery of a new narrative text concerning the North African conquest¹⁷ has enabled a significant advance in the treatment of the topic. Hady Roger Idris (1912-1978) has also made important contributions, both through his translation of Al-Mālīkī's account of the conquest of *Ifriqiya*¹⁸ and his comparative analysis of this "Kairouanais" author alongside another Maghrebian author, Ibn 'Idārī (14th cent.)

An unintended, but not unimportant, result of the work carried out by these eminent French orientalist is that research into the beginnings of Islam in the Maghreb has tended to be anchored in the field of Medieval studies. Consequently, the question has received little

12. A. Gateau, *Ibn 'Abd al-Ḥakam. Conquête de l'Afrique du Nord et de l'Espagne (Futūḥ Ifriqiya wa'l-Andalus). Texte arabe et traduction française avec une introduction et des notes*, Alger, 1942.

13. R. Brunschvig, "Un texte arabe du IX siècle intéressant le Fezzan", *Revue Africaine*, 89, 1945, 21-25.

14. G. Marçais, *L'architecture musulmane d'Occident. Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne et Sicile*, Paris, 1954.

15. G. Marçais, *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Âge*, Paris, 1946. Cf. also G. Marçais, *Les Arabes en Berbérie du XI^e au XIV^e siècle*, Paris, 1913.

16. G. Marçais, "Sidi 'Uqba, Abū-l-Muhajir et Kusayla", *Cahiers de Tunisie*, 1, 1953, 11-17.

17. É. Lévi-Provençal, "Ibn 'Abd al-Halim, *Fath al-Arab li-l-Maghreb*", *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid*, 2, 1954, 193-224; É. Lévi-Provençal, "Un nouveau récit de la conquête de l'Afrique du Nord", *Arabica*, 1, 1954, 17-52.

18. H.-R. Idris, "Examen critique des récits d'al-Mālīkī et d'Ibn 'Idārī sur la conquête de l'Ifriqiya", *Arabica*, 11, 1964, 5-18; H.-R. Idris, "Le récit d'al-Mālīkī sur la conquête de l'Ifriqiya", *Revue des Études Islamiques*, 37, 1969, 117-149.

attention from specialists focusing on Late Antiquity, a term that did not appear in French or English until the late 1960s.

1.3. Other Western Research during the 20th Century

The richness of the historiography on the Arab conquest of the Maghreb derives to a not inconsiderable degree from the interest shown in the subject by historians from a wide range of European countries. In Italy, the Arabist Michel Amari (1806-1889) clearly showed the importance of Arab stories for illuminating the history of Sicily from the Arab conquest to the establishment of Norman rule. Indeed, the period of Italian colonial rule over Libya was one of the most fertile for the generation of advances in the scholarly understanding of Libyan history and its relation to the histories of its geographical neighbours¹⁹.

In the case of Spain, studies of the conquest of North Africa have often focused on problems with the sources²⁰, in addition to the importance of the Maghreb region during the conquest of the peninsula and its later evolution in relation to Arab rule in Spain.

Anglo-Saxon research has benefited from a number of notable trends: the discussion in the 1970s of the authenticity of the Islamic historical sources²¹; the extension to the 8th century of the concept of Late Antiquity, under the auspices of the historian Peter Brown, which brought the conquest into focus for classicists and ancient historians working on this period²²; and an interest in the Byzantine influence on the 7th century Mediterranean. With regard to the first trend, the first works addressing the question of authenticity also provide syntheses on the early Arab conquests more generally²³, although they were not, initially at least, concerned specifically with the movement into the Maghreb. However, as time passed, the focus of these discussions began to shift towards North Africa. We can cite as examples Michael Brett's chapter on the topic²⁴ and the meticulous study of the

19. See E. Rossi, *Storia di Tripoli e della Tripolitania dalla conquista araba al 1911*, Roma, 1968 (esp. ch. 3, "La conquista musulmana della Tripolitania. I primi governatori musulmani della *Ifriqiyah* e di Tripoli", pp. 3-105); E. Rossi, "Le epigrafi musulmane del Museo di Tripoli", *Libia*, 1, 1953, 103-107; A. Malvezzi, *L'Italia e l'Islam in Libia*, Milano, 1913.

20. M.-E. Moreno, "Las fuentes árabes sobre la conquista de Al-Ándalus: una nueva interpretación", *Revista Española de Historia*, 59, 1999, 389-432; A.-G. Sanjuán, "Las causas de la conquista islámica de la Península Ibérica según las crónicas medievales", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 53, 2004, 101-127.

21. J. Wansbrough, "On Recomposing the Islamic History of North Africa", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 2, 1969, 161-170.

22. P. Brown, *The World of Late Antiquity AD 150-750*, New York, 1971.

23. F.M. Donner, *The Early Islamic Conquests*, Princeton, 1981.

24. See M. Brett, "The Arab Conquest and the Rise of Islam in North Africa", in J.D. Fage (ed.), *The Cambridge History of Africa, vol. 2 (500 B.C. - A.D. 1050)*, Cambridge and New York, 1979, 490-555. Cf. also A.D. Taha, *The Muslim Conquest and Settlement of North Africa and Spain*, London, 1989, even if this latter text is more interested in Spain.

beginning of the Muslim occupation of Libya written in 1967 by Richard G. Goodchild, an archaeologist and historian of Late Antiquity²⁵. In the latter work, the author draws a comparison between the Arab traditions on the Muslim conquest of Tripolitania and Cyrenaica, on the one hand, and the narratives of Christian writers, such as John of Nikiu and Severus of El Ashmunein, on the other.

Byzantine scholarship has served to confirm the conclusions of the earlier studies regarding the importance of the Arab conquest during the 7th century. One such example can be found in the monumental works of Andreas N. Stratos (1905-1981)²⁶. Meanwhile, Denys Pringle, in a study of the defensive works of the Byzantines in North Africa, provides a lucid overview of the events of the Arab conquest²⁷, as does Vassilios Christides, who studied the presence of Byzantium in Libya²⁸. One of the merits of Christides' book in particular is that it emphasises the role played by Byzantine maritime superiority in slowing down the first Arab invasions in North Africa.

2. Contemporary Arab Historians and the Beginning of Islam in the Maghreb

So far, we have focused on the work and views of Western writers, but to these we will now add examples drawn from contemporary Arab historians. A major challenge faced when considering these scholars, just as is the case for their Western counterparts, is the wide range of different perspectives from which the topic is approached. While a classical methodology, combining historical developments and geographical origin, has been preferred in the first section of this chapter when dealing with the Western scholarship, such an approach is more problematic when considering Arab or Arabic-speaking historians. Taking account of the geographical origins of the writers in question quickly draws our attention to the important fact that, with the exception of a small number of Egyptian scholars, the other writings derive almost exclusively from Maghrebi authors who are interested in “reappropriating” their local history. These attempts lead to highly divergent results.

25. R.G. Goodchild, “Byzantines, Berbers and Arabs in 7th Century Libya”, *Antiquity*, 41, 1967, 15-124.

26. A.N. Stratos, *Byzantium in the Seventh Century*, 6 vols., Amsterdam, 1968-1983, previously published in Greek (Athens, 1965-1977).

27. D. Pringle, *Defence of Byzantine Africa, from Justinian to the Arab Conquest. An Account of the Military History and Archaeology of the African Provinces in the Sixth and Seventh Centuries*, 2 vols., Oxford, 1981, 43-50.

28. V. Christides, *Byzantine Libya and the March of the Arabs towards the West of North Africa*, BAR International Series 851, Oxford, 2000.

2.1. Egyptian Historians

The study of the Arab conquest of Libya as described in Arab narratives – some of which have been published while others are still only available in manuscript form – has its origins in Egypt. One of the earliest 20th-century works we have identified clearly supports the hypothesis that Egypt was of central importance for the history of Libya. The book is entitled *Tārīḥ ‘Amr ibn al-‘Ās*²⁹ (*History of ‘Amr ibn al-‘Ās*), submitted by Ḥasan Ibrāhīm Ḥasan (1892-1968) in 1921 for a doctorate at the Egyptian University and then published in 1926³⁰. In this “biography” of a famous conqueror, the writer focuses on the actions that took place in Libyan lands, while emphasizing the role of Egypt in the successful completion of the conquest³¹. The same scholar later broadened his focus to encompass the whole of the Islamic world³², publishing in 1948 and 1949 his monumental *Tārīḥ al-Islām al-siyāsī wa-al-dīnī wa-al-ṭaqāfī wa-al-iğtimā’ī* (*Political, Religious, Cultural and Social History of Islam*).

In 1947, Ḥusayn Mu’nis (1911-1996) provided additional details on the history of the conquest of the Maghreb with the publication of a compilation of sources³³. A number of other Egyptian historians – for example, al-Sayyid ‘Abd al-‘Azīz (1928-2003) in 1960³⁴, ‘Abd al-Ḥamīd Sa‘ad Zağlūl (1934-2005) in 1964³⁵, and Aḥmad Muḥtār al-‘Abbādī (1922-2016) in 1974³⁶ – continued to elaborate the story of the conquest of the region over the following thirty years. In each of these studies, the structure of the work is very similar: the author lays out a general history of the Islamic Maghreb, organized around chronology, names, and places.

2.2. Libyan Historians

In the newly independent Libya of the post-war years, historians, writing almost exclusively in Arabic, sought at first to rewrite the history of the country in a spirit of decolonization. For several years, they completely turned away from pre-colonial history to focus on the history of the nation’s liberation and independence. However, in developing a new post- and anti-colonial identity, that is, an anti-Western identity, Islam came to be seen as the funda-

29. Ḥ.-I Ḥasan, *Tārīḥ ‘Amr ibn al-‘Ās*, Cairo, 1926 (we used the 1996 edition in Arabic).

30. Ḥ.-I Ḥasan, *Tārīḥ ‘Amr ibn al-‘Ās*, *op. cit.*, n. 29, 13-18.

31. Ḥ.-I Ḥasan, *Tārīḥ ‘Amr ibn al-‘Ās*, *op. cit.*, n. 29, 185-186.

32. Ḥ.-I Ḥasan, *Tārīḥ al-Islām al-siyāsī wa-al-dīnī wa-al-ṭaqāfī wa-al-iğtimā’ī*, 3 vols., Cairo, 1948-1949 (in Arabic). For all military operations under the Umayyads, including in the Maghreb, see 226-252.

33. Ḥ. Mu’nis, *Fath al-‘Arab lil-maghrib*, Cairo, 1947, 50-71; Ḥ. Mu’nis, “La conquête de l’Afrique du Nord et la résistance berbère”, in M. El Fasi and I. Hrbek (eds.), *Histoire générale de l’Afrique*, vol. 3. *L’Afrique du VII^e au XI^e siècle*, Paris, 1990, 251-272.

34. ‘A. al-Sayyid, *Tārīḥ al-Mağrib Fi al-‘Asr al-Wasit*, Alexandria, 1960, 55-66 (in Arabic).

35. ‘A. Sa‘ad Zağlūl, *Tārīḥ al-Mağrib al-‘Arabī*, Cairo, 1964, 130-142. This is also the case of ‘U. Farrūḥ, *al-‘Arab wa-al-Islām fī l-hawḍ al-ğarbī min al-Baḥr al-abyaḍ-al-mutawassit*, Beyrouth, 1959, 50-56 (in Arabic).

36. A.-M. al-‘Abbādī, *Dirāsāt fī tāriḥ al-Mağrib wa-al-Andalus*, Alexandria, 1974, 35-36 (in Arabic).

mental element³⁷. Consequently, the Islamic conquest of the region became a medium for the crystallization and elevation of this newly discovered identity. Two historians in particular are often cited in connection with this development: al-Tāhir al-Zāwī al-Ṭarābulusī (1890-1986)³⁸ and Muḥammad Muṣṭafā Bāzāma (1923-2000)³⁹. In their works, the writing of a Libyan national history appears as a new element in historical scholarship, and the subject of history is therein redefined and renewed. However, in reality, this apparent innovation was merely a facade. Although these authors insisted on the periodization of the history of Libya, they carried out no critical analysis of the texts on which they drew⁴⁰.

While some Arab studies have given Libya a place of only secondary importance in the North African conquest, other researchers have gone further by drawing direct links between the conquest and the history of certain important Libyan localities. The most obvious example is that of the city of Tripoli. As the historical capital of the eponymous province (Tripolitania) and the seat of Arab governors, the city has been the subject of numerous studies.⁴¹ Other locations, such as Barqua⁴², Benghazi⁴³, Sabratha⁴⁴, Fazzan⁴⁵, and Germa⁴⁶, have also been subjected to this new manner of treating the conquest primarily in terms of its long-term historical consequences. While this approach may be innovative, it nevertheless raises many problems. As the titles of these works indicate, they were inspired by places. As a result, even when they begin with a historical overview and contextualization of the place,

37. A. Mkacher, “La storiografia in arabo della conquista islamica della Libia”, *Quaderni di Archeologia della Libia*, 23, 2020, 201-210.

38. We can note the beginning of his interest in Libyan history in 1930, when he edited Ibn Ḡalbūn’s text (d. in 1737): al-Ṭ.-A. al-Zāwī, *Tārīḥ Ṭarābulus al-Ġarb al-musammā al-taḍkār fiman malak Ṭarābulus wa-mā kāna buhā min al-aḥbār*, Cairo, 1930. But his most important works on the subject are *Tārīḥ al-Fath al-‘Arabi li Libiyā*, Cairo, 1954, 30-61; *Mu’jam al-buldān al-Libiyah*, Tripoli, 1968 (esp. 23-26); and *Wulāt Ṭarābulus min bidāyat al-fath al-‘Arabi ilā nihāyat al-‘ahd al-Turkī*, Beyrouth, 1970 (esp. 9-33).

39. M.-M. Bāzāma, *Tārīḥ Libiyā. al-ḡuz’ al-tāmin. al-qism al-awwal, fi ‘ahd al-ḥulafā’ al-rāšidūn*, Beyrouth, 1973, 73-177 (with an analysis and commentary of the texts, but without criticism). Following the same trajectory, we can also cite the works of ‘A. al-Laṭīf Maḥmūd Barghūthī, *al-Tārīkh al-Libī al-qadīm, min aqdam al-‘uṣūr ḥattā al-fath al-Islāmī*, Tripoli, 1971; ‘Abd al-Laṭīf Maḥmūd Barghūthī, *Tārīkh Libiyā al-Islāmī, min al-fath al-Islāmī ḥattā bidāyat al-‘aṣr al-‘Uthmānī*, Tripoli, 1973; and Ḥ.S. Maḥmūd, *Libiyā bayna al-mādī wa-al-ḥādīr*, Cairo, 1962 (esp. 50-52), in Arabic.

40. ‘A. Sa’d Zaḡlūl, *Fatra ḥāsima min tārīḥ al-Maḡrib*, Bingazi, 1953; S.-M. Miftaḥ, *Libiya: mundhu al-Fath al Arabi*, Tripoli, 1978, 23-59; M.-M. Grayou, *Taragim al-Sahaba al-Machhourin*, Tripoli, 1973, 10-37 (in Arabic).

41. R. Rasem, *Ṭarābulus al-Ġarb bayn al-Madhi wa al-Hadhir*, Tarabuls, 1953, 37-72 (esp. 60-72); N. Muḥammad, *Ṭarābulus al-ḡarb*, Tripoli, 1973, 125-132; N. al-Kit, *Madinat Tarabuls*, Tripoli, 1978, 45-50; K.-M. Tillisi, *Hikayat Madinat, Tarabuls*, Tripoli, 1985, 23-45 (in Arabic).

42. M. Ghannāy, ‘A, *Dirāsah ḥawla madīnat Barqah Bin-Ghāzī*, Binḡāzī, 1975, 5-39 (in Arabic).

43. M.-M. Bāzāmah, *Madīna Binḡāzī ‘abra al al-Tarih*, vol. 1, Binḡāzī, 1968, 202-210.

44. M.-A. Isa, *Madinat Sabratha munth al-istitane al-Finiqi hatha al-wagth al hathir*, Tripoli, 1977, 89-90 (in Arabic).

45. M.-S. Ayyūb, *Muhtasar tarīḥ Fazzan*, Tripoli, 1967 (in Arabic).

46. M.-S. Ayyūb, *Ġarmah*, Tripoli, 1969, 228-232 (in Arabic).

the analysis is essentially centred on the geographical territory itself. These works rely, thus, on what we might call the “physiognomy” of the place rather than on the sources, which take on only a secondary role. In these studies, the narrative of the conquest is only a preamble to the study of the historical evolution of the place in question⁴⁷.

2.3. Tunisian Historians

In Tunisia, Hassan Hosni Abdelwaheb (1884-1968) is considered to be one of the first historians to have focused on the period of the conquest. In 1914, Abdelwaheb published his *Summary of the History of Tunisia (Ḥulāṣat Ta’rīḥ Tūnis)*⁴⁸, a work written primarily to serve as a school textbook aimed at helping Tunisian schoolchildren come to know “their history”. He also authored a more detailed work entitled *Waraqāt ‘an al-ḥaḍāra al-‘Arabiyya*⁴⁹. Drawing on his familiarity with and knowledge of medieval Arabic sources, Abdelwaheb continued his research by studying the city of Kairouan, which led him to criticize its founding myth⁵⁰.

After independence, the early centuries of Islam sparked the enthusiasm of a new generation of Tunisian historians, although none chose to dedicate a monograph to the subject. Two examples of such scholars are Hichem Djaït (born in 1935) and Mohamed Talbi (1921-2017). In two major papers published in 1967 and 1968, Djaït painted a picture of North Africa both during and after the Arab conquest⁵¹. Talbi is the author of a fundamental work on the Aghlabids. In 1971, he published a remarkable analysis of Al-Kahina’s epic, taking as his starting point a new fragment of the history of the Muslim West attributed to al-Raḳīq, an attribution on which he cast doubt⁵².

The scholars of the Arab conquest discussed above were all Medievalists, but this monopoly was broken in the 1980s by Hédi Slim, an archaeologist specialized in antiquity.

47. ‘M. Mannā, *Al-Ṣaḥrā’ al-lībiyya*, Binḡāzī, 1969.

48. H.-H. Abdelwaheb, *Ḥulāṣat tāriḥ Tūnis*, Tunis, 1953 (in Arabic).

49. H.-H. Abdelwaheb, *Waraqāt ‘an al-ḥaḍāra al-‘Arabiyya bi-Ifriqiya al-Tūnisiyya*, 3 vols., Tunis, 1965-1966 (in Arabic).

50. H.-H. Abdelwaheb, “Sur l’emplacement de Qairouan”, *Revue Tunisienne*, 1940, 51-53; H.-H. Abdelwaheb, “Villes arabes disparues”, in *Mélanges offerts à William Marçais par l’Institut d’études islamiques de l’Université de Paris*, Paris, 1950, 1-15; H.-H. Abdelwaheb, “Les steppes tunisiennes (région de Gamouda) pendant le Moyen Âge”, *Cahiers de Tunisie*, 2, 1954, 5-16.

51. H. Djaït, “La Wilāya d’Ifriqiya aux IIe et IIIe siècles: étude institutionnelle”, *Studia Islamica*, 27, 1967, 77-122; and 28, 1968, 79-107; H. Djaït, “L’Afrique arabe au VIIIe siècle (86-184/705-800)”, *Annales. Économie, Sociétés, Civilisations*, 1973, 601-623.

52. M. Talbi, “Un nouveau fragment de l’histoire de l’Occident musulman (62-196; 682-812). Lépopée d’al-Kahina”, *Cahiers de Tunisie*, 20, 1971, 19-52; M. Talbi, “Hassān ibn al-Nu‘man”, *E.I.*², 3, 1971, 279; M. Talbi, “Al-Kāhina”, *E.I.*², 5, 1982, 440-442; M. Talbi, “Kusayla”, *E.I.*², 5, 1982, 521; M. Talbi, *Études d’histoire ifriqiyenne et de civilisation musulmane*, Tunis, 1982; M. Talbi, “Le christianisme maghrébin de la conquête musulmane à sa disparition. Une tentative d’explication”, in M. Gervers and R.J. Bikhazi (eds.), *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*, Toronto, 1990, 313-351.

The publication of a Byzantine treasury discovery at Rougga (ancient *Bararus*), the burial of which seems to have been related to the first Arab raids against the Byzacene, provided this author with the opportunity to exploit Arab sources and thus to participate in the study of this pivotal phase in the history of the region⁵³.

2.4 Algerian Historians

In Algeria, the political will of the nation in the aftermath of independence was articulated around a return to “Islamic” origins. As a result, Algerian historians tended to glorify the Arab conquerors while minimising episodes of Berber resistance to the various Arab expeditions, as is evident in Mubarak al-Milī’s work on the history of Algeria and in that of Laqbāl Mūsa⁵⁴.

However, as in Tunisia, a new generation of Algerian historians is now forging new paths in the study of Algerian history and the history of the Maghreb in general. Examples of scholars working in this tradition include Alaoua Amara⁵⁵, Youssef Aibech⁵⁶, Abderrahman Khalifa⁵⁷, and Bakhta Moukraenta⁵⁸.

2.5 Moroccan Historians

The approach of Moroccan scholars to the study of history bears some significant similarities with that taken by historians in Libya. The work of Aḥmad al-Salāwī (1835-1897)⁵⁹ can serve as an example. Al-Salāwī was content simply to collect Arab narratives related to the Muslim conquest of Morocco. The compilation of sources was also the goal of a work published in the sixties by ‘Abd al-Salām al-Marrī⁶⁰, while a book by Ibrāhīm Ḥarakāt (1929-2020) follows a similar approach⁶¹. On the other hand, as in Libya, the collected Arab sources are subject

53. H. Slim, “Le trésor de Rougga et l’expédition musulmane de 46 en Ifriqiya”, in *Mission archéologique franco-tunisienne de Rougga (1971-74)*, Rome, 1980, 75-96.

54. M.-M. al-Milī, *Tārīḥ Al-Ġazā’ir fi al-qadīm wa-al-ḥadīth*, Alger, 1963; M.-M. al-Milī, *Tārīkh al-Maghrib al-Islāmī*, Alger, 2001 (4th ed.); M.-M. al-Milī, *‘Uqbah ibn Nāfi’ asās niẓām al-Fihriyīn*, Alger, 2002 (in Arabic).

55. A. Amara, *Maghrib-awsatiyyat, études sur l’histoire et la civilisation de l’Algérie au Moyen Âge islamique*, Constantine, 2013.

56. Y. Aibech, *L’occupation byzantine du Maghreb, étude de la vie sociale et économique*, Constantine, 2009 (in Arabic).

57. A. Khalifa, “L’Aurès au moment de la conquête arabe”, *Aouras*, 2006, 3, 207-227; A. Khalifa, “L’urbanisation dans l’Algérie médiévale”, *Antiquités Africaines*, 40-41, 2004-2005, 269-287; A. Khalifa, “Masmuda”, *Encyclopédie Berbère*, 30, 2010, 4644-4646.

58. B. Moukraenta, *Les villes de l’Algérie antique: au travers des sources arabes du Moyen Âge*, 2 vols., Saarbrücken, 2015.

59. A. al-Salāwī, *Kitāb al-Istiḳā li-aḥbār duwal al-Maghreb al-Aqṣā*, Casablanca, 1894-1895 (in Arabic).

The part of the book concerned with the conquest was translated into French in 1923 by A. Graulle.

60. ‘A. al-Marrī, *Dalīl mu’arriḥ al-Maibḡr al-Aqṣā*, Casablanca, 1960-1965 (in Arabic).

61. I. Ḥarakāt, *al-Maḡrib ‘abra al-tārīḥ*, Casablanca, 1965, vol. 1, 71-94.

to almost no critical analysis at all. After the independence of Morocco, as also happened in Algeria, the teaching and study of early Islam came to be dominated by nationalist ideology. The work of the historian and Islamologist Abdallah Laroui (born in 1933) provides a striking example of this trend⁶². The section of this work that deals with the Arab conquest is found in the first part of the volume, entitled “The Maghreb dominated” (pp. 19-98), which covers the period from 2000 BCE to the 8th century CE. This phase is framed in terms of the “conquered autonomy” of the region, an autonomy that the author does not consider to have been broken by the Arab conquest on the grounds that the Berbers continued their fight against the foreign invaders. Laroui then goes on to consider the emergence of indigenous powers in the Maghreb in the Middle Ages as the crowning achievement of this long struggle for the country’s independence and autonomy. Laroui is sharply critical of all “foreign” writings on the history of the Maghreb, a criticism that is undeniably rooted in his ideology.

A partial revision of this idea can be seen in the work of Mohamed Kably⁶³, who, while trying to give a new interpretation of the subject matter, only reinforces the idea that the conquest was indeed an “invasion”, the first victim of which was the “Berber people”. Genuinely innovative scholarship on the topic of the conquest and the arrival of Islam came in the 1990s with the work of Ahmed Siraj. In his *L’image de la Tingitane*⁶⁴ (1995), Siraj analysed the Arab narratives in depth, considering their content and showing how modern scholars can really exploit these texts when writing about this period.

3. 21st century Studies on the Conquest

3.1. Yves Modéran’s Precursory Work

One of the scholars who contributed the most towards demonstrating the importance of this period was the late Yves Modéran (1955-2020)⁶⁵. An eminent expert on Late, Vandal, and Byzantine Africa⁶⁶, Modéran’s publications exhibit all the advantages to be gained from the

62. A. Laroui, *L’histoire du Maghreb. Un essai de synthèse*, Paris, 1970; A. Laroui, *L’idéologie arabe contemporaine*, Paris, 1967.

63. M. Kably, *Histoire du Maroc. Réactualisation et synthèse*, Rabat, 2011.

64. A. Siraj, *L’image de la Tingitane. L’historiographie arabe médiévale et l’Antiquité nord-africaine*, Rome, 1995.

65. On the work of Y. Modéran, see “Bibliographie d’Yves Modéran”, *Antiquités Africaines*, 45, 2009, 18-21.

66. See Y. Modéran, “Corippe et l’occupation byzantine de l’Afrique: pour une nouvelle lecture de la Johannide”, *Antiquités Africaines*, 22, 1986, 195-212; Y. Modéran, “Koutzinas/Cusina. Recherches sur un Maure du VI^e siècle”, in A. Mastino, *L’Africa romana. Atti del VII convegno di studio (Sassari, 15-17 dicembre 1989)*, Sassari, 1990, 393-407; Y. Modéran, “La découverte des Maures”, *Cahiers de Tunisie*, 43, 1991, 211-238; Y. Modéran, “Les frontières mouvantes du royaume vandale”, in Cl. Lepelley and X. Dupuis (eds.), *Frontières et limites géographiques de l’Afrique du Nord antique. Hommage à Pierre Salama*, Paris, 1999, 241-264;

study of Arab sources. In addition to his major work on the Moors and the Roman Empire⁶⁷, Modéran also authored studies on leaders of the Berber resistance, such as Kusayla⁶⁸ and Kahina⁶⁹. He is also the author of a strikingly original study in which the non-Arab sources are related to the history of Gregory the Patrician, a leading figure in Byzantine Africa⁷⁰.

3.2. The Confirmed Research Focus

In this chapter, we have examined the contributions of national schools to the definitive emancipation of the period of the conquest from the tug-of-war between classicists and medievalists. As the study of the conquest has evolved, it has become a truly independent and richly renewed field of research, as can be seen in works ranging from the as-yet unpublished thesis of Mohamed Benabbès⁷¹ to the studies of Hichem Djaït⁷², Ahmed el Bahi⁷³, Hayet Amamou⁷⁴, and the late Mohamed Tahar Mansouri⁷⁵.

In the western sphere, and particularly in France, recent publications have shown definitively that there is a new impetus in the study of this period. Of particular note in this regard is the publication in 2011, under the direction of Dominique Valérian⁷⁶, of a volume entitled *L'Islamisation et l'arabisation de l'Occident musulman* (VII^e-XII^e s.), which collects together important papers from the seminar "Medieval Islam of the West", organized between 2006 and 2007. The full historical potential of the study of the Maghreb can be seen in the contri-

Y. Modéran, "Les Vandales et la chute de Carthage", in Cl. Briand-Ponsart and S. Crogiez (eds.), *L'Afrique du Nord antique et médiévale: Mémoire, identité et imaginaire*, Rouen, 2002, p. 97-132.

67. Y. Modéran, *L'Empire romain tardif (235-395 ap. J.-C.)*, Paris 2003.

68. Y. Modéran, "Koceila (Kusayla, Kasila)", *Encyclopédie Berbère*, 28-29, 2007, 4255-4264; Y. Modéran, "Kusayla, l'Afrique et les Arabes", in Cl. Briand-Ponsart (ed.), *Identités et cultures dans l'Algérie antique. Actes du colloque international (Rouen, mai 2003)*, Rouen, 2005, 423-457; Y. Modéran, "Botr et Branès. Sur les origines du dualisme berbère medieval", in H. Bresc and C. Veauvy (eds.), *Mutations d'identités en Méditerranée*, Paris, 2000, 53-66.

69. Y. Modéran, "Kahena", *Encyclopédie Berbère*, 27, 2005, 4102-4111.

70. Y. Modéran, "Le dossier des sources non musulmanes sur l'exarque Grégoire et l'expédition arabe en Ifrikiyya en 647-648", in L.A. García Moreno and M.J. Viguera Molins (eds.), *Del Nilo al Ebro. Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica*, Alcalá de Henares, 2010, 141-180.

71. M. Benabbès, *L'Afrique byzantine face à la conquête arabe. Recherche sur le VII^e siècle en Afrique du Nord*, PhD thesis, University of Nanterre, 2004.

72. H. Djaït, *La fondation du Maghreb islamique*, Sfax, 2004.

73. A. El Bahi, *Sousse et le Sahel à l'époque médiévale: essai de géographie historique*, Tunis, 2004.

74. H. Amamou, *Aslamat Bilad al-Maghrib. Islam at-ta'sis, mina-l- futuhat 'iladhuhur al-nihal*, Tunis, 2004.

75. M.-T. Mansouri, *La Tunisie au Moyen Age. L'Ifriqiya de la province dépendante à l'autonomie*, Tunis, 2006.

76. D. Valérian (ed.), *L'Islamisation et l'arabisation de l'Occident musulman (VIIe-XIIIe s.)*, Paris, 2011.

butions of Cyrille Aillet⁷⁷, Christophe Picard⁷⁸, Alaoua Amara⁷⁹, Anleese Nef⁸⁰, Dominique Valérian⁸¹, and Yassir Benhima. A similar validation of the new approach can be found in the Anglo-Saxon works of Hugh Kennedy⁸² and Fred Donner⁸³, and in Walter E. Kaegi's *Muslim Expansion and Byzantine Collapse in North Africa*⁸⁴.

We conclude this historiographical overview with a collection of accounts of the Arab conquest of the Maghreb that has just been published⁸⁵, offering for the first time an anthology of the narrative texts concerned with the beginning of Islam in North Africa. It is hoped that this work will encourage further research on the issue.

77. D. Valérian (ed.), *L'Islamisation et l'arabisation...*, *op. cit.*, n. 76, 7-34.

78. D. Valérian (ed.), *L'Islamisation et l'arabisation...*, *op. cit.*, n. 76, 35-61.

79. D. Valérian (ed.), *L'Islamisation et l'arabisation...*, *op. cit.*, n. 76, 103-130.

80. D. Valérian (ed.), *L'Islamisation et l'arabisation...*, *op. cit.*, n. 76, 63-99.

81. D. Valérian (ed.), *L'Islamisation et l'arabisation...*, *op. cit.*, n. 76, 131-149.

82. H. Kennedy, *The Great Arab Conquests*, Philadelphia, 2007.

83. F. Donner, *The Expansion of the Early Islamic State*, Aldershot, 2008.

84. W.E. Kaegi, *Muslim Expansion and Byzantine Collapse in North Africa*, Cambridge, New York and Melbourne, 2010. The responses and criticisms formulated in particular in the report by C. Morrison and V. Prigent in *The Medieval Review*, 2013, led the author to revise some of his conclusions in his later work, "The Islamic Conquest and the Defense of Byzantine Africa. Reconsiderations on Campaigns, Conquests, and Contexts", in S.T. Stevens (ed.), *North Africa under Byzantium and Early Islam*, Washington D.C., 2016, 65-87. In the same book, we can also mention the work of M. Benabbès, "The Contribution of Medieval Arabic Sources to the Historical Geography of Byzantine Africa", 119-128.

85. A. Mkacher and M. Benabbès, *La conquête arabe de l'Afrique romaine. Anthologie de textes arabes*, Paris, 2020.

UNE RÉFLEXION SUR LA VIE RELIGIEUSE AFRICAINE À
TRAVERS LES 21 CONFÉRENCES DE « L'AFRICA ROMANA »
(1983-2020)

A Reflection on African Religious Life Through the 21 Conferences of “L’Africa Romana” (1983-2020)

Paola Ruggeri
Università degli Studi di Sassari
ruggeri@uniss.it

Fecha recepción 26/04/2021 | Fecha aceptación 13/09/2021

Abstract

The international conferences of “L’Africa romana”, organized by the University of Sassari since 1983, are the most important events of the last forty years, regarding the history, archaeology and epigraphy of North Africa; they have given the opportunity to well-established and young scholars alike, from dozens of countries, to compare their experience and knowledge. The result is a new vision of the Roman provinces of Africa, due to the presentation of a considerable amount of unpublished material.

Résumé

Les Colloques internationaux de “L’Africa romana”, organisés par l’Université de Sassari depuis le 1983, représentent pour les derniers quarante ans la nouveauté la plus importante dans les domaines de l’histoire, de l’archéologie et de l’épigraphie de l’Afrique du Nord ; ils ont donné la possibilité aux savants expérimentés et aussi aux collègues plus jeunes de dizaines de pays de confronter leurs expériences et leurs connaissances. Le résultat a été une vision renouvelée des provinces africaines en époque romaine, même dans le domaine de la

The African provinces, although included in the Mediterranean *koinè*, have been regarded in their specific characteristics, paying due attention to the essential local religious strata, to the internal and external non-religious aspects of the cult and to the original merging of said elements in the religious life between the Atlantic Ocean and the Gulf of the Great Sirte. Ever since the first conferences it was decided to overcome the ethnocentric view, remnant of the colonial past, and underline how in the African provinces local and imported divinities have come together. The present contribution proposes a first annotated bibliographic overview of the works that involved Universities, Research Centers, Agencies for the Development Heritage and Scientific Societies who carried out international research by comparing methods and going beyond a traditional view that was incapable of understanding the ancient world in depth.

Keywords

L’Africa Romana, Conferences, Religious Life, Bibliography Annotated

religion, grâce aussi à la publication de beaucoup de matériel inédit. Les provinces africaines, bien que intégrées dans la *koiné* méditerranéenne, ont été considérées dans leur spécificité, avec une attention aux substrats religieux locaux essentiels et aux agents cultuels, aux mélanges et aux résultats souvent originaux que tout cela a eu dans la vie religieuse entre l’Atlantique et la Grande Syrte. À partir des premières Conférences le but était de dépasser totalement l’idée d’une vision ethnocentrique, héritage d’un passé colonial, pour souligner comment dans les provinces africaines les dieux locaux ont souvent « parlé » et trouvé un « lien » avec les dieux importés des autres provinces de l’empire. Cette contribution représente une première bibliographie commentée des travaux des Universités, des Centres de recherche, des Instituts de tutelle et de mise en valeur, des Sociétés scientifiques qui ont menés les recherches au niveau international, en comparant les méthodes et en dépassant une vision traditionnelle incapable de comprendre le monde antique en profondeur.

Mots-clés

L’Africa Romana, Conférences, vie religieuse, bibliographie annotée

IF YOU OBSERVE CLOSELY ENOUGH the successful series of conferences called *L'Africa Romana* (which started in 1983 and has reached its 21st edition so far), you will realize that it has an original fundamental component which has been represented by the consideration of religious aspects, illustrated by the Mediterranean relations, from the Punic phase to the Roman age, up to the late Roman Empire. Over the years, all this has led to several in-depth studies (on different geographical and diachronic levels) on the connections between provinces and local cults integrated into the Roman world, from the analysis of the *sacerdotes* and their relationship with social classes and traditions regarding urban areas or families to that on the imperial cult of ancient Rome, from the complex phenomenon of “syncretism” to the topic of legacy and persistence.

The first conference of the *L'Africa Romana* series, commissioned by Attilio Mastino, took place in December 1983 with the participation – among others – of Marcel Le Glay, a distinguished master and unsurpassed scholar of African Saturn, who held a conference on December 16 at the Chamber of Commerce, Industry and Crafts in Sassari on “La vie religieuse de l'Afrique romaine dans le II siècle après J.C.,” followed by a debate with the participation of Sandro Schipani, Ammar Mahjoubi (“Les cultes païens dans la région de Vaga, Beja”), Hédi Slim (“Les cultes païens à *Thysdrus*”) and Giancarlo Susini. The content of that day's work – although at a later date – was published in the first volume of *L'Africa Romana*. Le Glay later participated in many other Conferences and began to examine magic in the ancient world, to which he dedicated two articles in *L'Africa Romana*. His intention was to have them published in a summary volume by starting with Tripolitania and its relationship with the East and above all by mentioning several times his Algeria as he did in his communication made in Cagliari in 1990 on religious syncretism in the colony of *Thamugadi*, with reference to the cults of the goddess Africa, of Aesculapius and Serapis in the sanctuary of *Aqua Septimiana*, on occasion of the 8th conference (67-78). His contribution to our conferences is well summarized in *L'Africa Romana X* (53-62), with particular attention to the texts which he then regularly delivered to the press and which appeared in various volumes, together with the article dedicated to the reexamination of four African inscriptions: from *Caesarea*, *Furnos*

Maius and *Lambaesis*, published in the 5th volume ("A propos de quelques textes africains", 132-140), where – among other topics – the dedication to the Sun placed in *Lambaesis* by the legate of the *legio III Augusta*, is of great interest. On each of these occasions Le Glay presided over the working sessions and actively participated in the debate; he made a fundamental contribution to introduce innovations in the adopted terms of speech and to define new interpretative categories, which have definitely shaped the subsequent meetings.

Giancarlo Susini wrote in the conclusion of that distant first conference:

"For this reason too, the organizers of this conference did well to dedicate half of the day, part of the meeting itself to religious phenomena, precisely because religious phenomena with their palimpsests and their inextricable and compelling doubts, with their interpretations and syncretisms and the enthusiasm they still raise nowadays, and their meaning which is still puzzling are able to represent the significance of ancient cultures more than ever, as a mirror to the history of the development of peoples who once faced and still overlook the Mediterranean basin. The masterful lesson of Professor Le Glay and the extremely interesting counterpoint of our colleague Mahjoubi have really brought us to the heart of an exciting research, which does not end in controversy (far from it), but is revived in the seriousness of the commitment, the very scientific nature of the document, in its fascinating exegesis and its explanation. It almost occurred to me to think, while prof. Le Glay was speaking and was just concluding his lesson that investigating on the filaments and on the factors of ancient religion and above all of the religion of the Romanized world is the only way to understand what was perhaps the most powerful arcanum of the Roman world and its development" (transl. by the author).

With the 2nd Conference on December 16, 1984, the *Antiquarium* Turritano was inaugurated in Porto Torres. A small museum with a marble altar of the Egyptian Bubastis in the center built and dated to the end of the age of Tiberius, that Marcel Le Glay a year earlier had been able to study in the warehouses of the Museo Nazionale G. A. Sanna di Sassari (see A. Boninu, II, 241-250; M. Le Glay, in A. Boninu, M. Le Glay, A. Mastino, *Turris Libisonis colonia Iulia*, Sassari, 1984, 105-116). In recent years unpublished information has been acquired on the urban development by comparing the studies of some of the most qualified scholars on the problems of cataloging, filing, commenting and publishing some African epigraphic collections. They examined the relationship between cities and the countryside, commercial traffic, ports, roads, religious life, the movement of legions and auxiliary cohorts, the phenomena of social mobility in North Africa with its repercussions, contacts, the connection to Sardinia in the imperial age within the framework of the relationship between center and periphery.

The 21 volumes (about 50 tomes) of *L'Africa Romana* together with several publications in the series of the Department of History and other collections that have come to life in parallel (Studi di Storia antica e di Archeologia, Collana della Scuola archeologica italiana di Cartagine, etc.) contain very complex studies, ranging from general syntheses to specific interventions on single territories, on single divinities and on single monuments. Numerous collections have proven to be extremely useful, such as those of Attilio Mastino on epigraphic research in Tunisia (I, 73-128), in Algeria (III, 113-166), in Morocco (IV, 337-

384), which have led to some reflections on the inscriptions documenting African religious life, which have been compared to other provincial features, in order to better highlight the local particularities and the vitality of indigenous cults. See more in the recent review of the first thirty years of the Conference: Alessandro Campus, “L’Africa romana per l’epigrafia punica: trent’anni di ricerche” (XX, 947-954); Solenn de Larminat, “1983-2013: trente ans d’archéologie funéraire dans L’Africa romana” (XX, 835-844); see also Cinzia Vismara, “Pour une archéologie funéraire d’époque romaine en Afrique (Proconsulaire, Byzacène, Tripolitaine, Numidies, Maurétanies)” (XX, 845-854). A general reflection on issues related to religious life has already been developed by Valentino Gasparini, in “L’Africa romana, laboratorio di mutazioni religiose. Nuove prospettive su preferenze individuali e spazi di negoziazione” (XX, 923-930), who stated the following:

“North Africa is today more than ever a very fertile ground for the study of the history of religions. In contrast to the previous period which was characterized by sporadic monographs of regional (Tripolitania, for instance) or local areas of interest (Carthage, first of all) over the last few years numerous thematic works have been advanced, dedicated to individual cults, divinities and epithets (*Caelestis*, Cerere, Esculapio and Hygieia, Frugiferous, Neptune, Isiac, Metroacian and Mithraic cults, Saturn, *Tellus* and other Italic divinities, as well as the imperial cult and Christian and Jewish religions). The historiographical aspect of the research concerning the religious pluralism of Roman Africa has thus been enriched exponentially, showing the extreme variety of its nuances”.

Some fundamental volumes for our studies have appeared in recent years (A. Cadotte, *La Romanisation des Dieux. L’interprétation romaine en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*, Religions in the Graeco-Roman World 158, Leiden and Boston 2007, yet

“what has been lacking (and which still continues to be absent) above all is an updated holistic and synthetic approach to the religious panorama of Roman Africa. Here, as elsewhere, the process of religious transposition can only be understood as a historical and cultural phenomenon. This requires first of all the reconstruction of the socio-political context through the analysis of the different conditions and circumstances relating, for example, to the territorial organization and the institutional and administrative structure” (924) (transl. by the author).

We could mention many other volumes and reviews: eg. the report by Sabine Fialon, “Antiquité tardive et christianisme africain dans *L’Africa romana: un bilan historiographique*” (XX, 1145-1184) is dedicated to the topic of the relationship between paganism and Christianity. These are just examples of single insights, which testify to the richness of the topic under consideration and may be examined roughly for major topics.

The 1st Conference held in Sassari between 16 and 17 December 1983 was dedicated to the study of the Romanization of North Africa with particular regard to the origins, various topics related to conservation and persistence, the vitality of the Libyan-Punic project and the richness of religious life, which made it possible to observe the relationship of a fruitful syncretism between a lively tradition and the Roman culture that arrived subsequently.

The 2nd Conference (Sassari 14-16 December 1984) was aimed at the study of the relation between Africa and Sardinia in Roman times: the function of a "bridge", which Sardinia had from the end of the Republic to the Vandal age between the Roman and the Carthaginian culture connecting Africa and Europe. Through a series of data collected for the first time in a coherent form, the inquiry of the Mediterranean centrality of Sardinia and its function as a link to Africa was affirmed.

The 3rd Conference (Sassari 13-15 December 1985) was dedicated to the epigraphic documentation and to the history of the Roman provinces of the Maghreb. The event displayed an abundant quantity of previously unpublished material. Since this edition, the High Patronage of the President of the Republic has been constantly granted.

The 4th Conference (Sassari 12-14 December 1986) was dedicated to *L'epigrafia e la storia delle province romane del Magreb*.

The 5th Conference (Cagliari-Sassari, 11-13 December 1987) was also dedicated to *L'epigrafia e la storia delle province romane del Magreb*, with an increasing number of foreign scholars from ten different Mediterranean countries. Since this edition, the patronage of the Association Internationale d'Epigraphie Grecque et Latine has been frequently granted.

The 6th Conference (Sassari-Alghero, 16-18 December 1988), was dedicated to *L'Africa e la Sardegna in età tardo-antica*, with a special session dedicated to St. Augustine.

The 7th Conference, dedicated to *Sopravvivenze puniche e persistenze indigene nel Nord Africa ed in Sardegna in età romana* was held in Sassari between 15 and 17 December 1989.

The 8th Conference, dedicated to *Economia e società nel Nord Africa ed in Sardegna in età imperiale: continuità e trasformazioni* took place in Cagliari between 14-16 December 1990.

The 9th Conference, dedicated to *Nuove scoperte epigrafiche nel Nord Africa ed in Sardegna*, was held in Nuoro and Orosei between 13-15 December 1991.

The 10th Conference (Oristano, 11-13 December 1992), was held on the topic of *Civitas: l'organizzazione dello spazio urbano nel Nord Africa ed in Sardegna*.

The 11th Conference (Carthage, Tunisia, 15-18 December 1994) dealt with the following topic: *La scienza e le tecniche nelle province romane del Nord Africa e nel Mediterraneo* and was promoted in agreement with the International Centro per lo studio della nozione di spazio e di tempo (CISST) of Brugine (PD) and with the Istituto di Studi e Programmi per il Mediterraneo (ISPRM) of Sassari.

The 12th Conference (Olbia, 13-15 December 1996) was dedicated to *L'organizzazione dello spazio rurale nelle province del Nord Africa e nella Sardegna*.

The 13th Conference (Djerba, Tunisia, 10-13 December 1998), elaborated on the topic *Geografi, viaggiatori, militari nel Maghreb: alle origini dell'archeologia nel Nord Africa*.

The 14th Conference (Sassari, 7-10 December 2000), was dedicated to *Lo spazio marittimo del Mediterraneo occidentale: geografia storica ed economia*.

The 15th Conference (Tozeur, Tunisia, 12-15 December 2002) was dedicated to the theme *Ai confini dell'impero: contatti, scambi, conflitti*. The Conference, organized by the Department of History and the Center for Interdisciplinary Studies on the Roman Provinces of the University of Sassari, in collaboration with the Institut National du Patrimoine of Tunis, was promoted with the patronage of the Ministry for Foreign Affairs, the Ministère des Af-

fares Etrangères of Tunis, the Ministère de la Culture of Tunis and the Association Internationale d'Épigraphie Grecque et Latine. Furthermore the Governor of the Tozeur Region, the Italian Institute for Africa and the Middle and Far East, the Department of Archaeological and Historical-Artistic Sciences of the University of Cagliari, and the Archaeological Superintendencies of Sardinia also collaborated on the project.

The 16th Conference (Rabat, Morocco, 15-19 December 2004) was dedicated to the *Mobilità delle persone e dei popoli, dinamiche migratorie, emigrazioni ed immigrazioni nelle province occidentali dell'impero romano*. Various topics such as the mobility of people, population exchanges between provinces, rural populations, nomadism, contacts and conflicts were taken into consideration. The Conference, organized by the Department of History and the Center for Interdisciplinary Studies on the Roman Provinces of the University of Sassari, was held in collaboration with the Institut National des Sciences de l'Archéologie et du Patrimoine of Rabat and with the Faculté des Lettres de l'Université Hassan II de Mohammedia. The Conference was promoted with the patronage of the Ministry for Foreign Affairs, the Ministère des Affaires Étrangères, the Ministère de la Culture, the Ministère de l'Éducation Nationale, de l'Enseignement Supérieur, de la Formation des Cadres et de la Recherche Scientifique, of the Association Internationale d'Épigraphie Grecque et Latine (AIEGL), of the Istituto di Studi e Programmi per il Mediterraneo (ISPRM) and the Sardinian Regional Department of Tourism.

The 17th Conference (Sevilla, Spain, 14-17 December 2006) was dedicated to the *Le ricchezze dell'Africa. Risorse, produzioni, scambi*, promoted in agreement with the Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía and the Universidad de Sevilla. Topics such as production, trade, navigation and *ornatus civitatis* were discussed. The conference was organized by the Department of History and the Center for Interdisciplinary Studies on the Roman Provinces of the University of Sassari, in collaboration with the Universidad de Sevilla and the Consejería de Cultura of the Junta de Andalucía. The Department of Humanities and Antiquity of the University of Sassari, the Department of Classical Philology, Glottology and Historical Sciences of Antiquity and the Department of Archaeological and Historical-Artistic Sciences of the University of Cagliari, Archaeological Superintendencies of Sardinia and the Italian Cultural Institute at the Embassy of Italy in Madrid also collaborated.

The 18th Conference (Olbia, 11-14 December 2008), with the participation of about 300 scholars addressed the topic *I luoghi e le forme dei mestieri e della produzione nelle province africane*, with reference to the economic aspects, salaries, artistic features and craftsmanship, techniques, work tools, professional associations and buildings of production plants included in urban planning of cities.

The 19th Conference (Sassari, 16-19 December 2010) was dedicated to the *Trasformazione dei paesaggi del potere nell'Africa settentrionale fino alla fine del mondo antico*.

The 20th Conference (Alghero, 26-29 September 2013) was dedicated to *Momenti di continuità e rottura: bilancio di trent'anni di convegni L'Africa romana*.

The 21st Conference (Tunis, 6-9 December 2018) examined the *L'epigrafia del Nord Africa: novità, riletture, nuove sintesi* on the initiative of the Department of History, Human Sciences and Education, PhD on Archeology, History, Human Sciences, Center for Inter-

disciplinary Studies on the Roman Provinces, the Italian Archaeological School of Carthage (SAIC) and the Academic and Ministerial Institutions of Tunisia, with the support of the Embassy of Italy and the Italian Institute of Culture.

The 22nd Conference of *L’Africa Romana* was scheduled for 2021 in Tunisia. The ongoing health emergency has prompted the organizing committee to postpone, pending a future improvement in the pandemic situation.

Almost all the conferences have provided for a session dedicated to religious life (even the 21st Conference, Tunis 2018, with about twenty communications), following the original scheme, but also expanding the examination from the Phoenician Punic age (already introduced in the 5th volume by Jean-Paul Rey-Coquais, “Sur une comparaison du clergé phénicien et du clergé ‘africain’”, V, 397-402) to the Imperial, the Vandal and Byzantine age; from Morocco to Algeria, from Tunisia to Libya, including Greek Cyrenaica on occasion.

If we look at the entire series of conferences, we can observe a progressive geographical widening of the subject area: here we set our limit in the current area of Maghreb, but the other conferences have often focused on the connections and relations with the western provinces, in particular with the Iberian Peninsula, Gaul, Sardinia, Sicily, Corsica, Pantelleria, Malta etc.

If we focus on North Africa there is plenty of news on the Moorish Gods or on Aulisua: the discovery of an altar consecrated *deo sancto Aulisuae* in Volubilis on the initiative of *Sutor Valerius Victor libertus Turnonis*, now allows us to specify the indigenous character of a cult which was widely attested to the eastern borders of Mauretania Tingitana; the date of the dedication – August 21 – likely binds it to the *Consualia*, the feast of the archaic Roman god *Consus* and in some way to the African Saturn; the latter is honored precisely in Volubilis with a silver statue (Maurice Lenoir, “Aulisua, dieu maure de la fécondité”, III, 295-302).

The African god par excellence, Saturn, is widely remembered in Africa Proconsularis, in Numidia (in particular in Idicra, Diana Veteranorum, Hippo, Theveste) and in Mauretania (Caesarea). The list of animals offered in sacrifice to the god could keep traces of an ancient Semitic rite, even if proto-Berber interpretations may not be excluded. More recently the Punic legacies in relation to Baal Hammon have been explored, also on a linguistic level (M’hamed Hassine Fantar, “Du libyco-punique au latin”, XXI, 355-360; Luis Alberto Ruiz Cabrero, “«Non potevo fumare l’erba sul prato di mio padre». La supervivencia del molk en el África Romana”, XX, pp. 185-196). The major archaeological news of the cult of Saturn was presented by Patrizio Pensabene in Thugga (“Il tempio di Saturno a Dougga e tradizioni architettoniche di origine punica”, VII, 251- 293), Zeineb Benzina Ben Abdallah (“Année de sacerdoce ou plutôt ère locale? À propos de deux ex-voto à Saturne récemment découverts dans le *saltus Burunitanus*”, XIII, 1505-1511), Nacera Benseddik among Timgad, Rusippir and Calceus Herculis (“*Deo patrio Saturno genitori augusto sacrum*. Iconographie du couple en Afrique”, XVI, 1785-1788), Fathia M’charek (“Un temple à Saturne à *Furnos Maius*”, XVII, 2243-2252) and Bruno D’Andrea (“Il tofet di El Kénissia e il rapporto tra tofet tardo punici, santuari a Saturno e ‘paesaggi del potere’”, XIX, 2479-2496). See also Naidé Ferchiou, “Un sanctuaire de sommet à *Furnos Maius*, note préliminaire”, XVII, 917-933 and Juan Lewis: “*Agnus vicarius*. A Substitute for Child

Sacrifice?”, XXI, 395-401. Also the article by Sergio Ribichini, “Il dio El a Leptis Magna: comparative notes”, XV, 1557-1564 reminds us of this cultural layer.

The cult of *Caelestis* also represents many connotations in its relationship with *Tanit* and *Iuno* from Carthage to Theveste and Caesarea: Silvia Bullo, “La dea *Caelestis* nell’epigrafia Africana”, XI, 1597-1628; Silvia Bullo, “Echi di tradizioni orientali nel santuario di *Caelestis* a Cartagine”, XVII, 893-905; up to the Iberian peninsula: Antonio Rodriguez Colmenero, “*Africae Caelestis en Lucus Augusti*. Aportaciones complementarias a la misión de *Saturninus Augusti libertus*”, XII, 1195-1204. The goddess Africa, honored in Thamugadi with the dedication of an ivory statue of Eros, possibly the work of Phidias was however imported from Athens to the indigenous *Genius*, protector of the province or of some localities: Fabiola Salcedo Garcés, “Estilo africano y estilo áulico en la imagen de Africa”, XI, 1091-1102.

Evidently also the deities of the greco-roman pantheon undergo a phenomenon of syncretism: this is the case of *Iuppiter*, at Sitifis associated with Iuba, the *Genius Vanisnesi* and the *dii Ingirozoglezim* (CIL VIII 20627), but also of *Ceres* (in Carthage with the ancient coplasty with the representation of Ashtart, see Zohra Chérif, “Les figurines en terre cuite de Carthage: art et authenticité”, XI, 1073-1084, Hippo and Caesarea), of *Aesculapius* (Theveste and Lambaesis), of *Hercules-Melqart* at Hippo, protector of the *Sabuianenses*, of the *Magna Mater*, occasionally confused with *Tanit-Caelestis* than with *Cybele*.

As for *Iupiter*, see Maria Milvia Morciano, “Il culto capitolino in ambito non urbano”, XII, 287-291; Camilla Campedelli, “La strana vicenda di una statua di *Iuppiter Optimus Maximus* in *Mustis* (Tunisia)”, XX, 1375-1380; Lamia Ben Abid, “Note sur l’origine des cartons dans les ateliers de sculpture: Jupiter sur les reliefs de la Tunisie centrale”, XVIII, 815-833.

As for *Silvanus*, see Abdelaziz Bel Faïda, “Le cult de Silvain en Afrique romaine: témoignages épigraphiques”, XV, 1343-1354.

As for *Pluto*, see Édward Lipinski, “Pluton, hypostase chthonienne de Baal Hamon?”, VII, 245-250.

As for *Neptunus africanus*, see Paola Ruggeri, Salvatore Ganga, “Il tempio di Nettuno a Thignica e la colonizzazione di *Thugga* e *Thubursicum Bure* sotto Gallieno”, XXI, 73-91.

The cult of Apollo is studied throughout North Africa, even from Cyrenaica. See the contribution of André Laronde, “Prêtres d’Apollon à Cyrène au I^{er} siècle ap. J.-C.”, IV, 469-484. A review of fifty years of Italian excavations: Serena Ensoli, “Per i cinquant’anni di attività della Missione Archeologica Italiana a Cirene: il Santuario di Apollo sulla Terrazza della Myrtousa (1957-2007) with an annotated bibliography”, XVII, 2355-2382. André Laronde extends the search related to religious life in Cyrenaica to the priestesses of *Hera*: “Prêtresses d’Héra à Cyrène” (V, 279-286). Plenty of news come from western Mauretania that concern a whole series of deities (indigenous and classical) and the imperial cult. It is known that there are two Tingitan inscriptions that preserve the following dedication: *dis deabusque secundum interpretationem oraculi Clarii Apollinis*, one from *Banasa* (IAMar., 84) and another from *Volubilis* (IAMar., lat. 344 = AE 1976, 782); these are most likely dedications made on the advice of the oracle of Apollo Clarius on the initiative of the imperial court, coinciding with the illness contracted by Caracalla during the campaign against the Alamanni in 213.

As for *Dionysus*, see Fabiola Salcedo Garcés, "La crátera de Timgad: iconografías del dionisismo en Africa", XIII, 1837-1843.

As for *Liber Pater*, see Ahlem Jalloul Boussaada, "Le culte de *Liber Pater* en Afrique, à la lumière de l'épigraphie", IX, 1049-1065. The relationship between *Liber Pater*, *Dionisus/Bacchus* and *Shadrapha* is investigated by Nedjma Serradj-Remili, "Une nouvelle lecture de quelques inscriptions latines d'Algérie à la lumière de mosaïques dionysiaques", XXI, 579-591.

An overview of the college of *dendrophori* and the cult of the *Magna Mater* is offered by Filippo Boscolo, "Le attestazioni epigrafiche dei dendrofori in Africa", XVIII, 309-332.

For the goddess Venus with her epithets of Erycina and Marina, see Raimondo Zucca, "*Venus Erycina* tra Sicilia, Africa e Sardegna", VI, 771-779; Noé Villaverde Vega, "Nuevos datos arqueológicos de Rusaddir (Melilla): un santuario de Astarté-Venus Marina en Plaza de Armas", XV, 1837-1875. The various iconographies on mosaics can also be significant for the divine physiognomy of *Venus*: Isabel Chacón Del Pino, "Reflexiones acerca de la representación del navio en el mosaico del navigium Veneris de Volubilis", XVII, 521-534; Naïma Abdelouehab, Naïma Smati, "La redécouverte d'une mosaïque de Vénus au Musée des Antiquités d'Alger", XIII, 1783-1787; María Pilar San Nicolás Pedraz, "Interrelación del tipo iconográfico de Venus armada en los mosaicos romanos de África, Hispania y Chipre", XVI, 133-152.

For the archeology and iconographic representations of *Hercules* see: Mohamed Habibi, "A propos du temple H et du temple de Melkart-Héraklès à Lixus", X, 231-241; Sergio Aiosa, "Urbanistica e ideologia: a proposito del Tempio di Ercole a Sabratha", XIX, 311-324; Elena Moreno Pulido, "Melqart-Herakles nella monetazione mauritana", XX, 821-834.

As for *Mercurius*, see Paola Zanovello, "Produzione e commerci: aspetti del culto di Mercurio nel Nord-Africa romano", XVII, 793-810.

As for *Ceres*, see Nora Bouhadoun, "Une prêtresse de Cérès à Madaure", XXI, 415-423; Sihem Aloui Naddari, "Cérès et céréaliculture à travers le secteur méridional du Haut Tell tunisien", XVII, 935-949.

As for *Marsyas*, see M'hamed Fantar, "Le mythe de Marsyas sur deux nouvelles mosaïques de Tunisie", IV, 151-166.

For the dense mythological plot and the divine genealogy on Perseus see Guadalupe López Montegudo, "Perseo, viajero a Occidente. Documentos musivos", XIII, 145-157.

Also on *Tellus* see Sihem Aloui Naddari, "Cérès et céréaliculture à travers le secteur méridional du Haut Tell tunisien", XVII, 935-949.

As for *Asclepius/Aesculapius* and some others medical deities (*Panakeia*, *Iatros*, *Hygia*), see Claudio Parisi Presicce, "Panakeia, Iatros e le altre divinità asclepiadi a Cirene", IX, 147-166; Nacéra Benseddik, "Esculape, Hygie et la IIIe légion Auguste", XV, 1365-1372.

As for *Oceanus*, see Joëlle Napoli, "Le dieu Océan et l'expression des confins de la domination romaine: nouvelle lecture de la mosaïque de Thémétra", XVI, 337-353.

As for *Medusa*, see Sebastián Vargas Vázquez, "El mito de Medusa en los mosaicos hispano-romanos", XVII, 2589-2599 and Guadalupe López Montegudo, "Perseo, viajero a Occidente. Documentos musivos", XIII, 145-157.

As for *Sol Invictus*, see Lamia Ben Abid, "Le culte du Soleil dans les provinces romaines d'Afrique", XIX, 2333-2363.

As for mythology and religion, see María Pilar San Nicolás Pedraz, “Inscripciones latinas en los mosaicos mitológicos de Hispania y Norte de Africa”, IX, 1025-1037; José María Blázquez Martínez, “Mitos y leyendas homéricas en mosaicos de Hispania y del Norte de África”, XX, 413-428; María Luz Neira Jiménez, “Scylla como personificación del espacio tenebroso en el Mediterraneo antiguo”, XIV, 261-269. For the Argonauts, see Giovanni Marginesu, “Il passaggio in Libye nelle tradizioni intorno agli Argonauti”, XIII, 159-175; Mercedes Durán Penedo, “Dirce y Antiope: dos imágenes de valores contrapuestos del ciclo tebano en los mosaicos hispano-romanos”, XVII, 1299-1322. For the Nereids and Nymphs, see María Luz Neira Jiménez, “Inscripciones con nombres de nereidas y ninfas en los mosaicos romanos del Norte de Africa y de Hispania”, IX, 1013-1023; Abdelaziz Bel Faïda, “Eau et sacré en Afrique romaine”, XIV, 1715-1727; Adelina Arnaldi, “Osservazioni sul culto delle *Nymphae* nell’Africa romana”, XV, 1355-1364. For nymph cult buildings, see Corinne Sandoz, “Les nymphées de Lepcis Magna: aperçu préliminaire”, XV, 1789-1808; Pilar Fernández Uriel, “Un ninfeo en Plaza de Armas (Melilla). Rusaddir, un núcleo púnico asimilado al modelo romano”, XV, 1877-1883; Hakim Ammar, “A propos du nymphée de Sala”, XVII, 559-570.

As for the *Genii*, see Abdelaziz Bel Faïda, “Le culte des génies topiques dans l’Afrique romaine: témoignages épigraphiques”, XII, 1533-1554; Néjat Brahmi, “Textes et images du Genius en Maurétanie Tingitane”, XXI, 443-453.

As for the *Manes*, see Mauricio Pastor Muñoz, “Los Manes en la epigrafía funeraria de Mauretania Tingitana y Bética: diferencias y semejanzas”, XVI, 1419-1438.

As for the calendar, see Ciro Parodo, “I *Mamuralia* del calendario figurato di Thysdrus: un caso di ‘invented tradition’?”, XX, 383-397.

On magic, see Santiago Montero, “Flora mágica africana”, XII, 387-400.

As for prodigies, see Miguel Requena and Juan José Seguí, “Deductio y prodigios en la fundación de Cartago por Cayo Graco”, XVI, 2055-2067.

On priesthood, see Antonio Chausa, “El *sacerdos maior* de *Lambaesis*”, XIII, 1441-1447; Jalel Mabrouk, “Le terme *cultor* dans l’épigraphie latine d’Afrique”, XXI, 403-413.

On epigraphic religious formulae, see Abdelaziz Belfaïda, “Les formules *ex visu et ex iussu* dans l’épigraphie religieuse de l’Afrique Romaine”, XIX, 2161-2171. On stele with iconography and religious content from the punic and numidian times to Roman one, see Elena Francesca Ghedini, “Ancora sulle stele della Ghorfa: qualche precisazione”, VII, 233-244; Jean-Pierre Laporte, “Datation des stèles libyques figurées de Grande Kabylie”, IX, 389-423; Mohamed Kheir Orfali, “Notes sur quelques steles de tradition punique provenant de Tipasa”, XVII, 1993-2003; Bruno D’Andrea, “Continuità e rottura in Nord Africa nel passaggio dall’età punica all’età romana: l’esempio delle stele votive, tipologie formali, iconografie e iconologie”, XX, 197-214; see also Cinzia Rossignoli, “Persistenza del culto betilico nell’Africa romana: un’iscrizione da Thala (Tunisia)”, IX, 73-96.

On funeral rites, see Lidiano Bacchielli, “Monumenti funerari a forma di cupula: origine e diffusione in Italia meridionale”, III, 303-319; Giulia Baratta, “Alcune osservazioni sulla genesi e la diffusione delle *cupae*”, XVI, 1669-1681. For some funerary mosaics see Kadria Fatima Kadra, “Nécropoles tardives de l’antique Theveste: mosaïques funéraires et *mensae*”,

VI, 265-282; Fathi Bèjaoui, "A propos des mosaïques funéraires d'Henchir Sokrine (environ de Lepti Minus, en Byzacène)", IX, 329-336.

On religious epigraphy of slaves and freedmen, see Denis Lengrand, "Les inscriptions votives païennes des esclaves et des affranchis d'Afrique du Nord romaine", XII, 959-972.

As for places of worship, temples and sanctuaries, see Silvia Bullo, "Le indicazioni di Vitruvio sulla localizzazione dei templi urbani (*de Arch. I, 7,1*): il caso africano", X, 515-558; Cinzia Rossignoli, "Templi periurbani di Africa Proconsolare e Numidia: alcuni esempi", X, 559-595; Silvia Bullo, Cinzia Rossignoli, "Il santuario rurale presso Bir bou Rekba (Thinus-sut): uno studio iconografico ed alcune riconsiderazioni di carattere architettonico-planimetrico", XII, 249-273; Patrizio Pensabene, "Sulla tecnica di lavorazione delle colonne del tempio tetrastilo di *Thignica* (Ain Tounga)", XI, 1103-1122 (the *Thignica* cases have been reexamined recently by Alessandro Teatini); Meriem Sebaï, "Les sanctuaires méridionaux du Cape Bon: 'une frontière religieuse'? Premières observations", pp. 395-406; Wolfgang Kuhoff, "Presentazione del volume di J. Eingartner", *Templa cum porticibus. "Ausstattung und Funktion italischer Tempelbezirke in Nordafrika und ihre Bedeutung für die römische Stadt der Kaiserzeit"*, XVII, 49-51.

On the status of the land used to build temples, see Jalel Mabrouk, "Le statut des terrains des temples construits par les *Thuggenses*", XX, 467-482.

On altars, see Néjat Brahmī, "Les autels du culte domestique à *Volubilis*", XVII, 441-459, with the distinction of sacred spaces inside the *domus*.

On *luci*, see Salim Annane, "Inscription inédite de «LUCU» Timezouine (Saïda), Algérie", XXI, 425-431.

On divine epithets and divine attributes: Valentino Gasparini, "Chiamami col tuo nome. Una nuova proposta di analisi dell'impiego dei gentilizi come epiteti divini nell'epigrafia dell'Africa romana", XXI, 385-394; Ridha Kaabia, "*Epitheta deorum* et richesse agricole en Afrique Romaine", XVII, 291-305.

On "paganism", important studies are dedicated to general aspects and individual cities: Khadidija Mansouri, "Le paganisme dans les colonies de la Confédération Cirtéenne à travers l'épigraphie", XVI, 1759-1784; Mariangela Pisanu, "La vita religiosa a Gigthis: testimonianze epigrafiche e monumentali", VII, 223-231.

On religious geography, see Matthew M. McCarty, "Réseaux d'idées: routes romaines et géographie religieuse de l'Afrique", XVIII, 835-850. More specifically, for individual localities: René Rebuffat, "Divinités de l'oued Kebir (Tripolitaine)", VII, 119-159; Véronique Brouquier-Reddé, Abdelaziz El Khayari, Adelfattah Ichkhakh, "Le temple du *forum* de *Banasa*: nouvelles données archéologiques", XV, 1885-1898; Sidi Mohammed Alaioud, "La vie religieuse à *Banasa*: témoignages archéologiques", XVII, 549-558; Veronique Brouquier-Reddé, Abdelaziz El Khayari, Adelfattah Ichkhakh, "*Lixus*, de l'époque phénicienne à la période médiévale: le quartier dit 'des temples'", XVI, 2157-2173. See also Maria Milvia Morciano, "Le trasformazioni dei segni del potere nella città di Tipasa di Mauretania. Assetto del territorio, viabilità, edifici pubblici e di culto", XIX, 515-525.

As for the imperial cult, see Arbia Hilali, “Les affranchis et le culte de la *gens Augusta*: le témoignage de *P. Perelius Hedulus* à Carthage”, XXI, 195-203; Francesca Cenerini, “Il culto di Livia Augusta tra Cirta e Leptis Magna”, XVII, 2233-2242; Néjat Brahmi, “*Genius et numen*: deux manifestations du culte impérial à *Volubilis*”, XVI, 2183-2199. On the buildings of the imperial cult: Patrizio Pensabene, “Il tempio della *Gens Septimia a Cuicul* (Gemila)”, IX, 771-802; Patrizio Pensabene, “Gli spazi del culto imperiale nell’Africa Romana”, X, 153-168; David L. Stone, “*Coloni* and the Imperial Cult in the Countryside of *Sitifis*”, XVII, 2157-2170; Néjat Brahmi, “*Les cultores Domus Augustae* et le temple du culte impérial à *Volubilis*”, XVIII, 1529-1541. Regarding the relation between the imperial cult and the Augustan deities, see Adelina Arnaldi, “Il culto delle divinità *Augustae* e i seviri nella documentazione epigrafica della Mauretania Tingitana”, XVI, 1695-1705; Adelina Arnaldi, “Osservazioni sul flaminato dei Divi nelle province africane”, XVIII, 1645-1665; Layla Es-Sadra, “La *Domus Augusta* de *Volubilis* et le temple du culte impérial”, XXI, 375-384. About statuary: Mario Cesarano, “Dal paesaggio fisico al paesaggio ideologico. I cicli statuari dinastici giulio-claudii dell’Africa settentrionale”, XIX, 257-268. The military ceremony of the *Castellum Tamudense* has been examined by M. Speidel, “The *cereus* of *Tamuda*”, IX, 503-505; René Rebuffat, “L’offrande du décurion à *Tamuda*”, XII, 1163-1171. See also Elizabeth Smadja, “Dépendance et culte impérial en Afrique”, XII, 973-983; Sabino Perea, “El *praefectus sacrorum*, en ciudades de Africa e Hispania: un sacerdote del culto imperial?”, XII, 1441-1456; Leïla Ladjimi Sebaï, “Un texte votif en l’honneur de Commode sur une inscription inédite provenant de Mididi (Hr Midid-Tunisie)”, XIII, 1543-1550; David Serrano Ordozgoiti, “Autorappresentazione imperiale della *domus Licinia Augusta* nell’epigrafia latina del Nord d’Africa (253-268 d.C.): una nuova sintesi”, XXI, 93-104. On the priests of the imperial cult: Eva M. Morales Rodríguez, “Riflessioni sull’augustalità in Mauritania Tingitana. Le dediche *ob honorem seviratus*”, XIX, 2061-2071. The imperial cult was already practiced in Mauretania under Claudius and was organized by Vespasian in a rather early period, immediately after the constitution of the province; this would be a further demonstration of the law according to which the less a country was romanized, the sooner the imperial cult was introduced, which above all in Africa has peculiar characteristics, perhaps determined by the punice or indigenous cultural remnants. Studies have been carried out on the continuation of the imperial cult in the 6th century which was, however, addressed to a veneration of the person of the vandal kings. Studies on the imperial cult – which was introduced in Tingitana immediately after its annexation under Claudius, and was organized by Vespasian, in a rather early period compared to other provincial areas – have had a broader development. Some connection has been demonstrated and promoted by Juba II and Ptolemy, with the cult of the Moorish kings – attested until the 3rd century – who considered themselves descendants of the mythical Antaeus. New data have been collected on the provincial organization of worship, on assemblies (*concilia*), on meeting places and on priesthood. The provincial context of the female *flaminatus* is explicitly documented

in *Volubilis* for two *flaminicae* (no comparison with the other North African provinces). Among various forms of priesthood, the *flaminatus* documented already at the time of Claudius has aroused particular interest, thanks to the base of a statue in honor of *M. Val(erius) Bostaris f. Severus, flamen primus in municipio suo* (*IAMar.*, lat. 448 = *AE* 1978, 897); his wife, *Fabia Bira Ilzeltae f(ilia)*, is repeatedly remembered as *flaminica prima in municipio Vol(ubilitanorum)*. Other *flaminicae* are confirmed in *Volubilis* and *Banasa*. The list of the *cultor(es) August(i)* of *Volubilis* has been recovered, as well as the list of the *Augustales*. As for the *seviri*, their number has been confirmed ten of which five in *Volubilis*, three in *Banasa*, one in *Sala* and one in *Lixus*. Regarding the priesthood, an important study has been dedicated by Bassignano to the African *flaminatus*, with reference to individual cities and particular problems, such as the placement of the priesthood within the municipal career and the relation between urban and provincial *flaminatus*. In *Thamugadi* we might also outline a chronological evolution, given that in the high empire the *flamines* generally came from the equestrian order, whereas in the low empire this was not a requirement. According to Fishwick the title of *flamen* was replaced by that of *sacerdos provinciae*; Illuminati and Kotula have provided a list of provincial priests in Africa and Mauretania, focusing on the method regarding the election among the citizen legates who generally held perpetually the title of *flamen*. The rather small number of *Augustales* known in Africa (such as in *Hippo Regius*, in *Thamugadi* and above all in *Theveste*) cannot be explained by the particular socio-economic conditions and the scarcely developed craftsmanship; Kotula prefers to refer to the political and religious circumstances through which the imperial cult had affirmed itself in Africa. Above all the notable diffusion of the *curiae* (the *Augustales* were subordinated to the *curiales*) and, apparently, the limited number of slaves and consequently of freedmen might have contributed to the atrophy of augustality in Africa. The *augustales* of *Thamugadi* are remembered as *ordo*, as *corpus* and above all as holders of an *arca*, a public treasury; in this sense they are *a re publica separati*. Among some other types of priesthood, we will call attention to an augur attested at Tipasa, perhaps a native of *Theveste*. Chastagnol leads us to the final phase of our story in his article: André Chastagnol, “Sur les sacerdotales africains à la veille de l’invasion vandale”, V, 101-110.

The way in which the African cults spread widely in the other provinces, in particular in Sardinia and in the Iberian provinces – but it goes as far as the territory of Dacia – has been extensively studied in recent years. As a mere example see María Cruz Marín Ceballos, María Belén Deamos, “De Cartago a Cádiz. Notas de iconografía religiosa”, XVI, pp. 1461-1476; José Beltrán Fortes, José Manuel Rodríguez Hidalgo, “*Dea Caelestis* en Itálica. Peculiaridades de un culto norteafricano en una ciudad de la Baetica”, XVI, 1439-1450; Mihai Barbulescu, “Africa e Dacia. Gli influssi africani nella religione romana della Dacia”, X, 1319-1338.

As for the so-called “Oriental cults”, see Alberto Gavini, “I culti orientali in Zeugitana: «étude préliminaire»”, XVII, 2213-2231; Najoua Chebbi, “Ammon: identité, espace et populations”, XX, 283-297.

On Isis and Isis-Fortuna, see Serena Ensoli Vittozzi, “Indagini sul culto di Iside a Cirene”, IX, 167-250; Darío Bernal Casasola, Javier del Hoyo Calleja, José Manuel Pérez Rivera, “Isis en Mauretania Tingitana: un nuevo testimonio epigrafico de su culto procedente de Septem Fratres (Ceuta)”, XII, 1139-1161; Jean-Louis Podvin, “Lampes isiaques africaines: production et échanges”, XVII, 2197-2211; Marta Bailón García, “Reflejos e influencias de los atributos de las divinidades norteafricanas en las diosas latinas: el caso de Isis-Fortuna”, XIX, 2985-2990.

On Serapis, see Johannes Eingartner, “Bemerkungen zur Funktion römischer Tempel am Beispiel des Isisheiligtums in Sabratha und des sogenannten Serapeion in Ephesos”, XIII, 1211-1221; Nicola Bonacasa, Alessia Mistretta, “Sabratha sotterranea: ultime ricerche al Tempio di Serapide”, XIX, 345-364.

On Mithras, see Abdelaziz Bel Faïda, “Les cultes à mystères en Afrique du Nord antique. Le cas de Mithra: témoignages épigraphiques et archéologiques”, XXI, 433-442.

The aspects related to the Jewish and Christian world are extensively studied: we will limit ourselves to quoting the first articles, such as that of Clara Gebbia, “Le comunità giudaiche nell’Africa romana antica e tardoantica”, III, 101-112; Clara Gebbia, “Ebrei nell’Africa romana: artigiani, agricoltori, commercianti”, XVIII, 881-888; Heikki Solin, “Gli Ebrei d’Africa: una nota”, VIII, 615-623; Silvia Cappelletti, “*CIL VIII 8499. La presenza ebraica in Mauretania*”, XVII, 1341-1349.

As for Christianity, we can begin with the slow transition from paganism to christianity: Stefano Conti, “Scambi culturali e persistenze: il paganesimo nell’Africa Proconsolare Cristiana”, XVI, 883-897. Among the main studies: Liliane Ennabli, “Les inscriptions chrétiennes de Carthage et leur apport pour la connaissance de la Carthage chrétienne”, III, 189-204; Ingemar König, “Die frühe nordafrikanische Kirche als Katalysator sozialen einheimischen Widerstandes gegen Rom?”, VII, 363-373; Noël Duval, “Présentation du volume sur les Basiliques chrétiennes d’Algérie”, X, 101-104; Linda-Marie Günther, “Identità civile e patronato spirituale: cittadini cristiani nell’Africa tardo-imperiale”, X, 769-777; Fathi Béjaoui, “Quelques nouveautés de l’épigraphie chrétienne de Tunisie”, X, 677-684; Fathi Béjaoui, “Une nouvelle découverte d’époque chrétienne en Tunisie”, VIII, 299-303; Jean-Marie Lassère, “Miracles et vie économique en Afrique au Ve s. À propos d’un troupeau de cochons (*De miraculis Sancti Stephani protomartyris libri duo*, I, 14), VIII, 305-312; Giovanna Maria Pintus, “Sacrifici animali e dèi di coccio (Arn., *Adv. Nat.* VII)”, XI, 1629-1636; Barbara Giordani, “La basilica III di *Sufetula*”, XIV, 2059-2066.

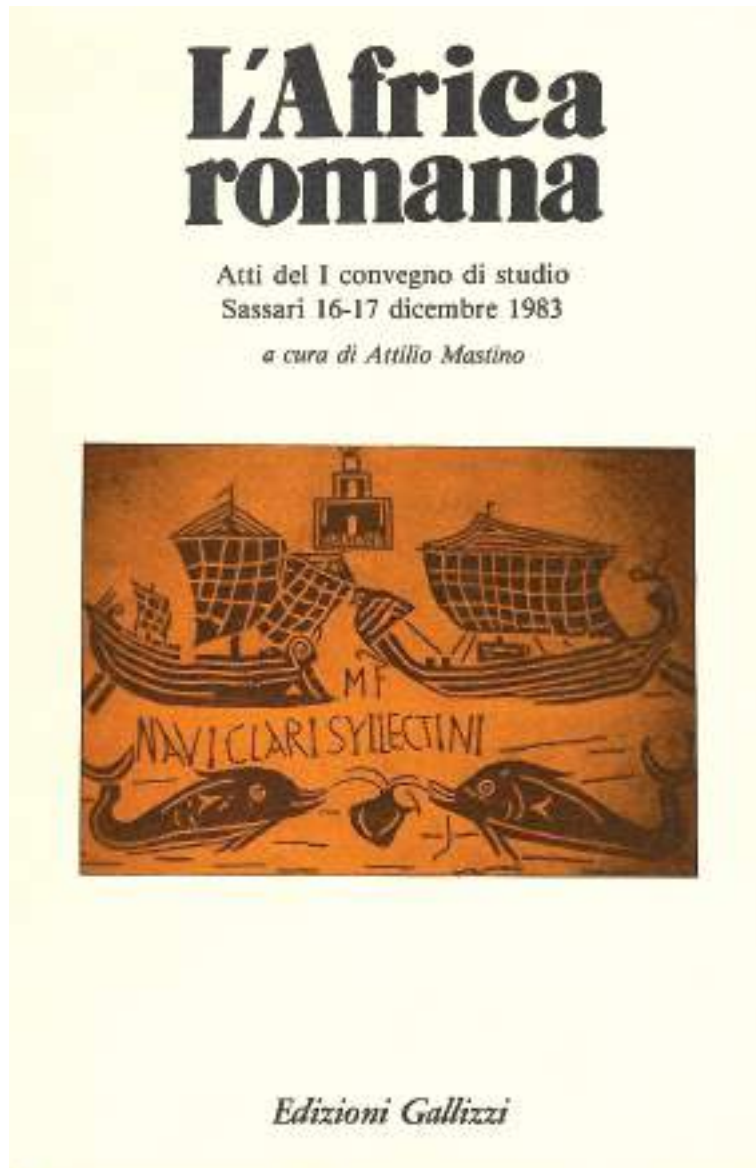
Specific features related only to Africa are the phenomenon of *Circumcelliones* (Ilenia Achilli, “*Circumcelliones*, appunti sul fenomeno del ‘monachesimo’ itinerante”, XVI, 923-933) and Donatism (Giovanni Alberto Cecconi, “Il ‘*Prædestinatus*’ (I 69) come fonte sul donatismo”, IX, 865-879); as for monasticism see Claudia Neri, “Gli uomini di Dio ai confini del mondo: i monaci e il deserto”, XV, 709-721; Claudia Neri, “Rendite private e donazioni di beni nel cenobitismo africano”, XVII, 1127-1138; Carmen Alessandra Russo, “Insediamenti cenobitici e trasformazione del paesaggio nell’Africa tardoantica”, XIX, 905-917.

Among the great ones of the African Church we will now only mention Tertullian (Maria Martha Pimentel de Mello, "Los dioses paganos en el Apologeticum de Tertuliano", VI, 625-642), some martyrs according to Jakko Aronen ("Pythia Carthaginis o immagini cristiane nella visione di Perpetua?", VI, 643-648), Cyprian (Ridha Kaabia, "La typologie du mouvement des personnes dans la correspondance de Cyprien de Carthage", XVI, 935-943; Domenica Lavalle, "Cipriano: il ruolo del vescovo e l'organizzazione delle comunità cristiane nell'Africa Proconsolare", XIX, 875-885). See also Elena Caliri, "La *penuria cultorum* nel patrimonio ecclesiastico africano in età gregoriana e l'utilizzazione dei *daticii*", XVII, 1139-1149.

Reaching up to the Vandal age, see Serge Lancel, "Victor de Vita et la Carthage vandale", VI, 649-662; Federico Mario Beltrán Torreira, "La Iglesia norteafricana y el problema de la cristianización de los pueblos indígenas en la época vandala", VII, 375-391.

We will focus on the figure of Augustine of *Thagaste*, which has been extensively studied, starting with the 6th volume, specifically conceived to define the main aspects of the theme, with the interventions of Paolo Siniscalco, "Agostino, l'Africa e la Sardegna", VI, 535-546; Georges Folliet, "Fulgence de Ruspe, témoin privilégié de l'influence d'Augustin en Sardaigne", VI, 561-570; Pietro Meloni, "La vita monastica in Africa ed in Sardegna nel VI secolo sulle orme di S. Agostino", VI, 571-882; Luciano Marco Gastoni, "Le reliquie di S. Agostino in Sardegna", VI, 583-594; Anna Saiu Deidda, "Il santuario sotterraneo di S. Agostino nel contesto dell'architettura medioevale a Cagliari", VI, 595-612; Marcella Bonello Lai, "Su alcuni frammenti di iscrizioni conservate all'interno del santuario sotterraneo di S. Agostino a Cagliari", VI, 613-624; Clara Gebbia, "Sant'Agostino e l'*episcopalis audientia*", VI, 683-696; Pierre Salama, "La parabole des milliaires chez Saint Augustin", VI, 697-708. In subsequent volumes, also thanks to new, important discoveries, see Konrad Vössing, "Augustins Schullaufbahn und das sog. dreistufige Bildungssystem", IX, 881-900; Antonio Sartori, "Le pere di Agostino: ecologia e santità tra Africa e Italia", XII, 439-445; Gabriele Marasco, "Agostino e l'aruspice di Cartagine", XII, 1555-1562; Giovanni Alberto Cecconi, "Donatismo e antidonatismo in Agostino alla luce dei sermoni 'Dolbeau'", XIII, 1819-1835; Christophe Hugoniot, "Les légats du proconsul d'Afrique à la fin du IV^e siècle et au début du Ve ap. J.-C. à la lumière des sermons et lettres d'Augustin", XIV, 2067-2087; Catherine Wolff, "À propos des voleurs d'enfants: Saint Augustin, lettre 10*", XV, 1711-1722; Rosalba Arcuri, "Agostino e il movimento dei pellegrini verso l'Africa romana", XVI, 945-957; Duilio Franchina, "I *notarii* in Agostino", XVIII, 1003-1020; Lietta De Salvo, "Gli spazi del potere ecclesiastico nella Ippona di Agostino", XIX, 1035-1051; Claudia Neri, "Alcuni esempi della trasformazione dei paesaggi "umani" rurali e urbani nelle epistole di Agostino", XIX, 1053-1061; Duilio Franchina, "Il controllo del territorio da parte dei vescovi tra la fine del IV e l'inizio del V secolo: l'esperienza di Agostino di Ippona", XIX, 1077-1088; Manuel Rodríguez Gervás, "Territorialidad y centralidad en Agustín de Hipona", XIX, 1089-1098; Mustapha Lakhelif, "Saint Augustin et l'incident de 411 à Hippone", XIX, 1099-1107; Nacéra Benseddik, "Au pays d'Augustin. Nouvelles traces du christianisme antique", XIX, 1109-1122; Thomas Villey, "Les conversions de juifs au christianisme en Afrique d'après le témoignage de saint Augustin", XX, 1127-1133.

As for the end of the story, just as minimal example, see Hassan Limane, Elizabeth Fentress, “Nouvelles données archéologiques sur l’occupation islamique à Volubilis”, XVI, 2219-2240 and the synthesis of Sanaa Hassab and Moukraenta Bakhta, “Le fait urbain au Maghreb entre l’époque romaine et l’époque islamique”, XIX, 819-850.



En guise de conclusion : « Une archéologie du même et de l'autre »

CORINNE BONNET (UNIVERSITÉ TOULOUSE – JEAN JAURÈS)

AU TERME D'UN VOLUME RICHE DE VINGT CONTRIBUTIONS couvrant un ample arc chronologique et un espace géoculturel aussi vaste et diversifié que l'Afrique du Nord, conclure est une gageure. Mon ambition sera donc simplement de souligner quelques enjeux et enseignements saillants de l'historiographie placée au cœur de cette entreprise collective. Pour ce faire, j'emprunte à Jocelyne Dakhlia une expression qui me semble suggérer élégamment les défis de celles et ceux qui scrutent et analysent, dans ce volume et ailleurs, les façons d'écrire l'histoire des religions de l'Afrique du Nord.

En emboîtant le pas à Michel Foucault, on peut affirmer d'emblée que c'est dans une perspective d'archéologie des savoirs et des pratiques que ce livre a été pensé et élaboré. L'archéologie des savoirs s'attache en effet à reconstituer et comprendre les processus par lesquels les connaissances et les disciplines qui les produisent sont façonnées au fil du temps par des hommes et des institutions, dans un rapport constant et dialectique avec plusieurs contextes : le présent de l'enquête et de l'écriture, avec ce qu'il recèle de contraintes et d'opportunités, avec sa part de continuité et de rupture, d'une part, le passé, en l'occurrence antique, que l'on s'efforce de reconstituer, en deux ou trois dimensions, tout en sachant qu'il nous échappe largement. Les strates successives qui composent, dans la longue durée qui va du Moyen Âge au XXI^e siècle, les savoirs relatifs aux religions antiques de l'Afrique du Nord – religions polythéistes ou monothéismes chrétien et juif, avant l'arrivée de l'Islam – reflètent, sans jamais y adhérer parfaitement, les aléas de l'Histoire : le devenir des nations, des peuples, des empires, mais aussi les méandres des histoires personnelles, des trajectoires individuelles et collectives, les transformations que connaît ce que l'on pourrait appeler le paysage de la science. Se pencher, dans un mouvement réflexif et critique, sur l'écriture de l'histoire des religions antiques de l'Afrique du Nord est une opération salutaire et complexe à la fois. Elle nécessite une double lucidité sur les enjeux du passé et du présent ; c'est pourquoi l'archéologie des savoirs sollicite une multitude de sources et appelle une pluralité d'angles de vue ; on y exploite les archives de savants, les correspondances, les publications, les journaux de voyages, les plans, dessins et photos, les rapports de fouilles, etc. ; on y interroge les pratiques savantes, la matérialité des savoirs, les lieux et les cadres dans lesquels ceux-ci s'élaborent, les hommes et les femmes qui ont laissé une trace durable de leurs activités. Ce déploiement

d'énergies, de compétences, de points de vue est d'autant plus indispensable lorsque, comme c'est le cas ici, l'espace-temps envisagé est ample. L'Afrique du Nord est un territoire majeur des Sciences de l'Antiquité, hier comme aujourd'hui ; les religions qui s'y sont pratiquées sont nombreuses et variées. Seule une entreprise collective pouvait répondre à une telle ambition.

L'archéologie « du même et de l'autre », c'est celle de l'Afrique qui s'est émancipée de l'Europe et d'une certaine emprise de son discours scientifique ; c'est aussi un cheminement historiographique qui a permis la redécouverte d'une Afrique multiculturelle et multireligieuse, par-delà les fastes de l'Afrique chrétienne des premiers siècles de notre ère. Semblables et différents, Berbères, Puniqes, Romains, Grecs, Juifs, Vandales, Musulmans, etc. ont tous contribué à façonner l'histoire de l'Afrique du Nord. Pour comprendre l'apport de chacune de ces composantes et appréhender la manière dont les historiens leur ont assigné une place, un rôle, une trace, il était indispensable de repartir du terrain, de la découverte de temples et de stèles, de fortifications et d'habitats, de l'archéologie des archéologues qui portent à la lumière des vestiges qu'ils s'efforcent d'interpréter. Il fallait aussi se plonger dans les archives des musées, des universités, des individus, suivre leurs voyages et étudier leur correspondance, apprécier les biais qui caractérisent leurs modes de pensée et leurs discours. Les divers chapitres qui composent ce volume racontent ainsi une extraordinaire saison de l'histoire et de l'archéologie nord-africaine, lorsque les sites venaient au jour les uns après les autres, lorsque les monuments et les documents se multipliaient, de Carthage à Djemila, d'Uppenna à Cirta, de Dougga au *limes* tripolitain, et alors que les Musées, les Services du patrimoine prenaient une importance croissante pour donner à voir et préserver une histoire ancienne et contemporaine à la fois, plus ou moins partagée, rarement à parts égales.

Or, il convient d'y insister, en matière de religions – une matière foncièrement historique qui ne prend son sens qu'en relation avec les contextes –, la phase herméneutique s'avère particulièrement délicate, tant les anachronismes menacent. Car les religions de l'Antiquité, il ne faut pas se lasser de le répéter, sont des objets scientifiques étranges, fascinants et complexes, résolument éloignés de nous, qu'il est risqué d'appréhender à l'aune des religions contemporaines, d'un cadre de pensée inhérent aux monothéismes ou marqué au sceau du colonialisme et de la supériorité de l'Occident chrétien. La tentation est forte, alors, de faire

du même avec de l'autre, de minimiser ou de méconnaître l'altérité radicale des religions antiques, de voir du primitif là où il y a plutôt un autre rapport au monde (des ontologies différentes, pourrait-on dire). Se confronter avec l'historiographie, dans une démarche réflexive, permet notamment d'éviter d'organiser les pratiques rituelles en fonction d'une grille de lecture évolutionniste, en considérant inévitablement le monothéisme comme l'aboutissement des polythéismes, selon une vision téléologique qui était jadis celle de Hegel. Le va-et-vient proposé dans chacun des 20 chapitres, entre le passé étudié et le présent de celui qui l'étudie, fait émerger cette tendance à lire l'Antiquité à l'aune du présent, un peu par naïveté sans doute, un peu parce que, depuis l'Antiquité précisément, l'histoire a peiné à se défaire d'une matrice utilitariste qui la place au service des idéologies, des tentations identitaires, des exploitations mémorielles.

Pour les objectiver, un travail sur les catégories de pensée, sur l'armature conceptuelle mise au service de la lecture des religions antiques de l'Afrique du Nord, s'avère particulièrement important. Quelles sont les notions, les catégories, les propositions marquantes qui caractérisent une époque, un courant de pensée, une école, un auteur et qui permettent de déconstruire les échafaudages qui soutiennent ses écrits. Prenons un exemple : José Carlos López-Gómez montre, de manière tout à fait éclairante, combien *Les religions de l'Afrique antique*, un livre paru en 1954, sous la plume de Gilbert-Charles Picard, sont tributaires des liens entretenus par l'auteur avec Jérôme Carcopino et Franz Cumont. Ainsi, la place faite à un prétendu « mysticisme africain », assorti d'une soi-disant prolifération de cultes à mystères à Carthage et au-delà, fait-elle écho à la vision des mutations religieuses élaborée par Cumont et relayée par Carcopino. L'idée selon laquelle ces transformations auraient préparé le « triomphe du christianisme » reflète une sorte de vulgate historiographique qui s'est imposée dès le début du XX^e siècle et qui se prolongera quasiment jusqu'à la fin de ce siècle. Déconstruire ces schémas interprétatifs demande un minutieux travail sur les généalogies scientifiques, sur les héritages et la circulation des idées, les tournants aussi qui marquent le cheminement de la science, tout autre que linéaire. En 1956, dans la *Revue de l'histoire des religions*, Henri Jeanmaire entame son compte rendu de l'ouvrage de Picard en ces termes : « Il faut louer l'heureuse disposition qui a permis de faire tenir dans les 250 pages de ce petit volume un résumé extrêmement dense des données relatives au passé religieux, antérieurement à l'époque chrétienne, de la région qui est aujourd'hui l'Afrique française du Nord ». Pourtant, en 1956, l'indépendance est accordée à la Tunisie et au Maroc, tandis qu'en Algérie la situation est de plus en plus tendue.

L'historiographie des religions, comme l'historiographie tout court, est donc sensible à l'esprit du temps et à l'emprise du politique. Elle réagit aussi aux modes et à ce qu'on appelle aujourd'hui des « tournants ». Même si l'on abuse sans doute de la notion de *turn* dans le domaine épistémologique, les contributions ici rassemblées ont le mérite de souligner divers moments de bascule ou d'évolution marquante dans l'histoire et l'historiographie de l'Afrique du Nord : la victoire de Rome sur Carthage, l'émergence d'un christianisme pluriel, la conquête arabe du Maghreb qui, comme le note d'emblée Hernán Gonzalez Bordas, « marque la fin de l'Antiquité » et entraîne une certaine rupture dans les relations entre les deux rives de la Méditerranée ; l'époque moderne, qui réactive ces contacts et la curiosité de

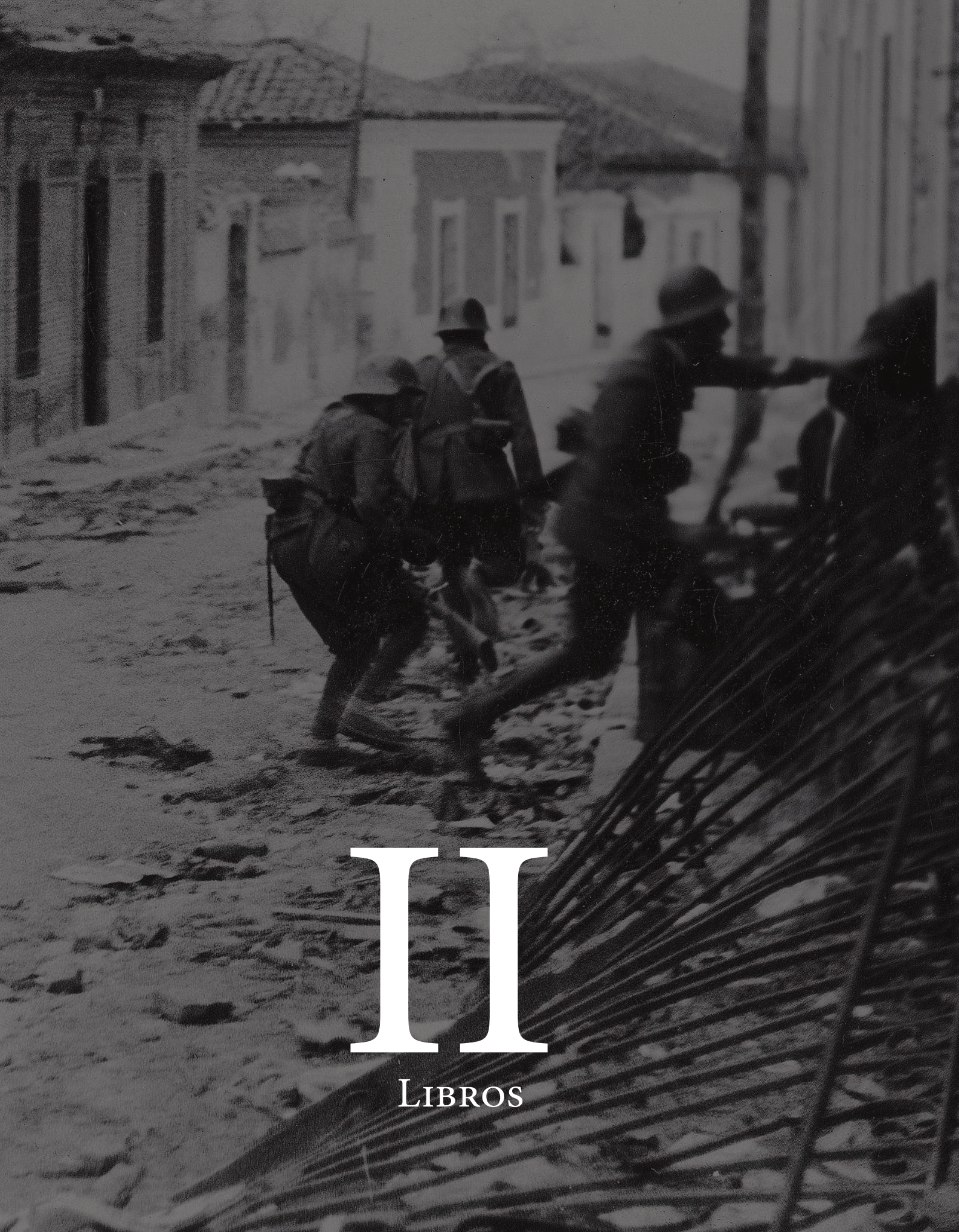
quelques Occidentaux désireux de découvrir ou redécouvrir cet espace lointain, dont le patrimoine antique, païen et chrétien, devient objet de connaissance ; la colonisation qui fait de l'Afrique du Nord une « chasse-gardée » des Occidentaux, dont le « grand récit » met en avant divers apports bienfaisants, volontiers rapprochés de ceux de Rome, pour justifier une certaine mainmise sur le patrimoine local ; la décolonisation et le post-colonialisme, enfin, qui ont permis d'explorer les formes de résistance et de contre-acculturation, par-delà le vernis romain, et de (tenter de) déjouer les pièges de l'impérialisme culturel. On se doit d'ajouter, concernant les religions antiques plus particulièrement, les renouvellements majeurs apportés, ces dernières décennies, d'une part, par les approches anthropologiques qui ont rendu possible l'étude des situations multiculturelles complexes, en prêtant attention aux formes de cohabitation, transfert et compétition, et, d'autre part, les progrès dus à l'attention portée à la religion « vécue » (la *Lived ancient religion*). Elle implique de prendre en compte l'agentivité des individus et des groupes, les dynamiques fluides qui traversent les sociétés à différents niveaux, les solutions créatives qui en résultent, auxquelles les étiquettes traditionnelles – paganisme, christianisme, judaïsme – ne rendent décidément pas justice.

On doit donc être reconnaissant à Valentino Gasparini, Attilio Mastino et María Fernández Portaencasa, ainsi qu'à tous les contributeurs de ce volume de nous offrir un aussi riche panorama de l'historiographie des religions d'Afrique du Nord. On y croise des voyageurs et des aventuriers, des épigraphistes et des archéologues, des médecins et des militaires, des directeurs de musée et des professeurs d'université, autant d'acteurs qui ont fait l'histoire et l'ont marquée de leur empreinte. Car, comme le rappelle un des auteurs du volume, en évoquant le grand Henri-Irénée Marrou, l'histoire est inséparable de l'historien. Et l'on pourrait ajouter que souvent, peut-être même toujours, un historien est inséparable d'un ou des autres historiens. Ce volume, en proposant une galerie de portraits tout à fait passionnants – Carton, Gauckler, Picard, Le Glay, Poinssot, Bertholon, etc. – permet précisément de retracer les réseaux dans lesquels les savants s'inscrivent. Ceux-ci sont parfois déterminants pour leur pensée et leurs activités. Thomas d'Arcos déjà, qui meurt à Tunis après 1637, correspondait avec le célèbre antiquaire Nicolas Fabri de Peiresc au sujet des antiquités qu'il observait en Afrique du Nord. Le monde savant a quelque chose de tentaculaire et de labyrinthique que ce volume donne à voir en s'attachant au volet relationnel de la production savante. C'est dans l'échange, le dialogue, la confrontation d'idées que la science se construit et se diffuse. Les contributions ici rassemblées montrent comment d'importants débats ont innervé l'historiographie de l'Afrique du Nord et sont parfois encore en cours, comme c'est le cas pour les savants qui s'opposent sur la nature exacte des communautés juives d'Afrique du Nord et les pratiques religieuses qui les caractérisent, ainsi que le rappelle Thomas Villey.

L'archéologie des savoirs ne peut cependant se satisfaire d'une approche par les individus. La science est en effet une production sociale et l'*Homo academicus*, cher à Pierre Bourdieu, est toujours partie prenante des lieux, des espaces, des institutions dans lesquels les connaissances s'élaborent. Pour cerner les apports de Thomas d'Arcos à la connaissance des religions antiques d'Afrique du Nord, il faut certes se tourner vers ses relations avec Peiresc, mais il convient aussi d'exploiter, comme cela a été fait, les archives du consulat français à Tunis qui éclairent ses activités. Nombreuses sont les institutions qui se trouvent placées au

premier plan de ce volume : l'École française de Rome, qui fait de l'Afrique du Nord, un de ses territoires de prédilection, les Directions des Antiquités, les Musées, les Universités, les Ministères et Académies ; on pourrait encore mentionner les revues et collections, ainsi que les colloques donnant lieu à des publications, comme la très riche série de *L'Africa romana*, qui constitue une extraordinaire somme de connaissances en même temps qu'un espace de rencontre inégalé dans ce domaine. Car, comme le montrent plusieurs contributions, la science n'est pas seulement affaire d'idées et de trouvailles : elle a besoin de soutien politique, de moyens financiers, d'un tissu institutionnel, bref d'un maillage concret qui rende les découvertes possibles, qui assure la préservation du patrimoine, qui permette les publications, etc. À cet égard, il est intéressant de noter que les ambitions françaises en Tunisie et en Algérie se sont souvent trouvées brimées par le manque de moyens. Des projets importants tardent à se concrétiser, qui ralentissent ou entravent la circulation des connaissances. Car, en Afrique du Nord comme dans d'autres secteurs de la Méditerranée, le XIX^e et surtout le XX^e siècle est l'âge d'or des grands corpus qui mobilisent des moyens humains et financiers importants : en collectant les inscriptions, les stèles, les monnaies ou les mosaïques, on espère fournir à la communauté savante les outils nécessaires pour proposer des synthèses. Des rapports de fouilles aux ouvrages d'histoire, chacun apporte sa pierre à l'édifice. Qu'il s'agisse de l'essai de Picard sur *Les religions de l'Afrique antique* évoqué ci-dessus ou l'*opus* de Marcel Le Glay sur le *Saturne africain*, avec pour pendant le plus récent *Baal Hammon* de Paolo Xella, le matériau nord-africain est d'une richesse qui nourrit à la fois des études d'ensemble et des travaux sur une région, un site, une divinité, un type de rituel ou une typologie de bâtiments. Dans tous ces travaux, qui témoignent de l'extraordinaire fécondité des antiquités nord-africaines, on observe une science en mouvement qui s'affranchit peu à peu, mais résolument de diverses contraintes – en particulier du cadre colonialiste et nationaliste – mais bute parfois sur telle ou telle *crux* historiographique, comme la question du tophet que Bruno d'Andrea présente de manière si équilibrée, ou celle de la religion libyque si difficile à saisir aujourd'hui encore, qui a longtemps fasciné ceux que la recherche des origines et des « survivances » obsède.

Pour appréhender l'historiographie des religions antiques de l'Afrique du Nord, il ne fallait faire l'impasse sur aucune de ses composantes et il était impérieux de permettre aux lecteurs d'apprécier à sa juste valeur la richesse et la diversité d'un paysage religieux d'une rare complexité. Les enjeux qui s'y rattachent sont remarquablement abordés dans cet ouvrage collectif, y compris celui, fondamental, de la préservation du patrimoine et de son exploitation touristique. En définitive, en tournant le dos à l'idée, défendue par Picard, d'une sorte de permanence et rémanence de ce qu'il appelait « l'esprit religieux des Africains », les études ici proposées historicisent les religions et les analyses qui s'y rapportent. « L'Afrique, écrit Clémentine Gutron (<https://journals.openedition.org/afriques/2006>), est sans aucun doute un terrain privilégié pour envisager le rapport actif du passé au présent et du présent au passé ». Cet ouvrage en apporte une confirmation exemplaire.



II

LIBROS

La construcción de una identidad nacional



FICHA BIBLIOGRÁFICA

GRACIA ALONSO, FRANCISCO, *La construcción de una identidad nacional. Arqueología, patrimonio y nacionalismo en Cataluña (1850-1939)*, Barcelona, Universitat de Barcelona edicions, 2018, páginas 760, ISBN: 978-84-9168-191-5.

Antonio Dupla Ansuategui | **Universidad del País Vasco**

AUNQUE EL LIBRO OBJETO DE ESTA RESEÑA es anterior a los debates más recientes sobre la revisión de la historia establecida y la necesaria reescritura del relato historiográfico que han sacudido los medios académicos, políticos y culturales del mundo occidental, su contenido está directamente relacionado con esos temas, en especial con el recurso al pasado en el discurso político. No hay aquí guerra de estatuas, pero sí el estudio pormenorizado y riguroso de un ejemplo evidente de utilización del pasado para la construcción e implementación de

* Esta reseña se integra en el trabajo del proyecto de investigación ANIHO 2020 PID2020-113314G-B-I00 y del Grupo de la UPV/EHU SPCUR GIU19/064.

un programa político. En este caso se trata, como aparece explicitado en un título que es todo un programa, del papel de la arqueología y el patrimonio en la construcción de una identidad nacional, la catalana, en el periodo que nos lleva desde mediados del siglo XIX hasta el final de la Guerra Civil en 1939.

Su autor es Francisco Gracia Alonso, Catedrático de Prehistoria en la Universidad de Barcelona y uno de los máximos especialistas en la historia de la arqueología española, en particular la catalana. Es un investigador de una capacidad de trabajo abrumadora, como lo demuestra la mera relación de los libros publicados en los últimos años: 2009, *La arqueología durante el primer franquismo (1939-1956)*; 2011, *Pere Bosch Gimpera. Universidad, política, exilio*; 2012, *Arqueología i Política. La gestió de Martin Almagro Basch al capdavant del Museu Arqueològic Provincial de Barcelona (1939-1952)*; 2015, *Pensar la Universitat. Escrits de Pere Bosch Gimpera*; 2015, *Roma, Cartago, iberos y celtiberos. Las grandes guerras de la península Ibérica*; 2017, *Luis Pericot. Un prehistoriador entre dos épocas*; y después de este que reseñamos, contamos ya con otros dos libros suyos: la nueva edición en 2019 de *Cabezas cortadas y cadáveres ultrajados. De la Prehistoria al Estado Islámico (2015)* y en 2021 *Ciencia y política La organización de la arqueología y la prehistoria en España (1850-1939)*.

Pero la valoración de su trabajo no puede ser meramente cuantitativa. Cualitativamente sus investigaciones revelan siempre una erudición de nuevo abrumadora. Un volumen de 757 páginas, con más de cincuenta de ellas de bibliografía y tres páginas recogiendo la lista de archivos, museos y centros de investigación consultados, con un agradecimiento explícito y nominal (un detalle que honra al autor) al personal de dichos archivos y centros. Esta labor de archivo que, en principio, no se asociaba tradicionalmente al trabajo en Historia o Arqueología, resulta fundamental en la análisis historiográfico y Francisco Gracia es un especialista indiscutible en ese terreno, que se refleja en el exhaustivo aparato de notas que recoge la documentación en la que apoya sus afirmaciones. Resulta todo un programa igualmente la frase con la que cierra el libro (p. 690), reivindicando «la crítica razonada y documentada».

Como decíamos, el título aclara a la perfección el contenido del libro, y las citas de Eugeni d'Ors y Enric Prat de la Riba con la que se abre apuntan ya en cierta medida el hilo conductor de ese proceso de “nation-building”, esa construcción nacional que el autor estudia pormenorizadamente a lo largo de casi una centuria. Se trata de la importancia del pasado en la articulación de la identidad nacional catalana, un pasado centrado en el mundo griego arcaico y clásico y el mundo ibérico, que permitía, apoyándose en textos clásicos pero también en restos materiales, algunos de la importancia del yacimiento de Empúries, la diferenciación desde los orígenes con el proceso histórico español-castellano. Con Prat de la Riba como principal adalid de este clasicismo helenófilo ese proyecto contaría no obstante con dificultades importantes para su consolidación, tanto en el propio ámbito catalán como en el plano español más general. En Cataluña habrá de lidiar con la opción historicista alternativa de la Edad Media y el románico como la expresión más genuina de la esencia catalana, con Puig i Cadafalch como su principal valedor; en el caso del relato historiográfico español desde las instancias centrales será el periodo romano el privilegiado, con la épica numantina al comienzo y las posteriores glorias de la romanización, a partir del pretendido protagonismo

hispano en el Imperio, apoyado materialmente en enclaves como Mérida o Itálica, opción dominante en aquellos periodos en los que la hegemonía política se impone desde el centro, como durante la dictadura primorriverista o tras la victoria franquista en la Guerra Civil. Y frente a discursos y valoraciones más auto-laudatorias, que son incluso calificadas como hagiográficas (p. 689), el autor se pronuncia en términos mucho más prudentes y aquilatados sobre la brillantez y los logros de la arqueología catalana a lo largo de este período.

Este itinerario historiográfico y político se articula de manera ordenada a lo largo de los capítulos del libro que vemos reflejados en un índice claro y preciso, índice que, por cierto, y lo aplaudo, sigue la tendencia anglosajona de situarlo al inicio del libro. El punto de partida es el asociacionismo excursionista decimonónico de vocación cultural, en particular arqueológica y, a partir de ahí, la creación de una conciencia nacional popular, la progresiva conformación de la arqueología como uno de los elementos centrales en el proceso de construcción de una identidad nacional, con el papel estelar, como no podía ser menos, de Empúries, de la mano de Enric Prat de la Riba. La necesaria institucionalización y estructuración orgánica de las propuestas identitarias constituirá el siguiente paso, con la creación del Institut d'Estudis Catalans en 1907 como hito fundamental y con el yacimiento de Empúries como elemento clave de toda esta argumentación identitaria. Los intentos de internacionalización del Institut se ilustran alrededor del establecimiento de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma en 1910 y la Mostra de 1911 en las Termas de Diocleciano como ejemplo de una rivalidad científico-política entre las instituciones del gobierno central y las catalanas imprevisible y de nefastas consecuencias para todos.¹ La triste evolución de la Escuela en Roma en estas primeras décadas es un claro reflejo del tiempo y las energías despilfarradas en este estéril enfrentamiento. Quienes conocemos la Escuela y las dificultades que enfrenta para su definitiva homologación con otras instituciones internacionales de investigación en Roma lamentamos profundamente el lastre que representa un inicio tan infeliz, agravado posteriormente, hasta tiempos recientes, por la inacción, la burocracia y la falta de una auténtica, y bien financiada, perspectiva científica. El empuje conseguido por el Servicio de Investigaciones Arqueológicas del Institut d'Estudis Catalans se verá interrumpido por el cambio de paradigma de la dictadura de Primo de Rivera y tras el demasiado breve, aunque intenso, periodo republicano, en el que brilla la figura de Pere Bosch-Gimpera, el triunfo franquista en la Guerra Civil representaría la ruptura definitiva del proyecto nacionalista catalán durante una serie de décadas. Gracia conoce bien este último periodo, a través de la monografía dedicada a una figura clave del periodo como Martín Almagro Basch y a una larga serie de artículos. Tras la bibliografía el libro se cierra con un índice de nombres, muy útil en un volumen de estas características.

Como apuntábamos al comienzo de esta reseña, se trata de un muy serio estudio del desarrollo de la arqueología en Cataluña que, al mismo tiempo, destaca explícitamente la

1. Sobre la Mostra del 1911 en las Termas de Diocleciano llamamos la atención sobre el reciente volumen editado por Trinidad Tortosa, *Patrimonio arqueológico español en Roma. Le Mostre Internazionali di Archeologia de 1911 y 1937 como instrumentos de memoria histórica* (Roma, L'Erma di Bretschneider, 2019).

permanente lectura política del tema. La utilización, cuando no manipulación de la historia y la invención de la tradición como herramienta política recorren todas sus páginas y, lógicamente, no podía faltar la referencia al pionero libro de E. Hobsbawm y T. Ranger, *La invención de la tradición* (por cierto, si no me equivoco, traducido antes al catalán que al castellano). El autor no rehuye en absoluto esta dimensión política y así afirma con lucidez cómo la llegada de la llama olímpica en 1992 por Empúries representaría en cierta medida la culminación del discurso helenófilo de Prat de la Riba (p. 19). Son muy interesantes al respecto las páginas que el autor dedica a las iniciativas catalanas en solidaridad con la revuelta de Creta contra los turcos y el establecimiento de la autonomía política de la isla bajo control griego (1897), con un “Mensaje a S.M. Jorge I, rey de los helenos” (81), redactada en 1897 por Prat de la Riba y apoyada por gran número de asociaciones y publicaciones catalanistas, comparando los casos cretense y catalán, oprimidos respectivamente por los imperios turco y español (p. 81). En un campo minado como lo es todo lo relacionado con el proçes, el autor reclama con valentía una mirada crítica y documentada (recuerden la frase última del libro que hemos destacado antes), como cuando revisa la historia de las cuatro columnas rematadas por capiteles jónicos erigidas en 1919 a la entrada de la “acrópolis” de Montjuïc, proyecto de reforzamiento simbólico del clasicismo catalanista, cuyo derribo no se debió a la acción represiva de la dictadura primoriverista, como gusta de difundir el nacionalismo catalán y proclamó el Parlament cuando decidió su reinstalación en 2010, sino a una concepción arquitectónica del conjunto monumental que realizara la visión del Palacio Nacional y que chocaba con el diseño primero de Puig i Cadafalch (p. 412).

El libro ofrece una enorme riqueza de datos y transita con autoridad por la historia de la arqueología, su nervio central, pero también por la historia cultural, como cuando ilustra la construcción de ese discurso nacional a través de la música o la literatura y la novela histórica, o la historia político-institucional, como cuando reconstruye los sucesivos pasos de institucionalización de la arqueología tanto en Cataluña como en el conjunto de España. En ese sentido, lógicamente el libro se articula en torno a la evolución del caso catalán, pero la conexión es tan estrecha siempre con las instituciones centrales y la situación política general española, que constituye igualmente una revisión de la arqueología española del periodo estudiado, en este ámbito como es lógico con un nivel de concreción mucho menor.

Quizá una de las principales conclusiones, triste conclusión, que se puede extraer de su lectura es la secular dificultad para articular en el caso español un proyecto integrador de la complejidad y la pluralidad de la realidad española, tanto en el plano de la arqueología, el tema del libro, como a un nivel político más general. La permanente desconfianza de las instituciones centrales del Estado hacia las alternativas planteadas desde la periferia queda reflejada en lo que hace a las instituciones arqueológicas en las tensiones continuas, y esterilizantes, entre la Junta para Ampliación de Estudios y el Centro de Estudios Históricos por una lado, y el Institut d’Estudis Catalans y su Servei d’Investigacions Arqueològiques por otro. Tensiones institucionales y personales que, en ocasiones pueden llegar a la infamia, como la operación de desprestigio contra P. Bosch-Gimpera, acusado en 1939 de saquear el Museo de Arqueología de Barcelona y de robar piezas para su beneficio personal o, incluso, de permitir

ejecuciones sumarias de prisioneros nacionales durante su mandato como consejero de Justicia de la Generalitat en 1937 y 1939 (p. 666), todo ello radicalmente falso.

El autor habla en las conclusiones de “nacionalismo exclusivista, tanto el español como el catalán” (p. 679) y no podemos sino estar de acuerdo en que ese es uno de los elementos clave de los distintos desencuentros que este magnífico libro nos ayuda a conocer.

Los libros sobre la Guerra Civil



FICHA BIBLIOGRÁFICA

ÁNGEL BAHAMONDE Y ROSARIO RUÍZ FRANCO (EDS.), *Los libros sobre la Guerra Civil*. Madrid, Cátedra, 2021, 2ª ed., páginas 296, ISBN: 978-84-376-4248-2.

Juan Andrés Blanco | **Universidad de Salamanca**

DECÍA EL MALOGRADO PERE ANGUERA que sobre temas tan tratados como la Guerra Civil Española de 1936 eran casi imprescindibles los análisis bibliográficos por la dificultad para el mismo historiador de orientarse adecuadamente en la profusión de títulos a la que había dado lugar. Y creo que tenía mucha razón. La Guerra Civil Española ha sido el proceso al que más atención han prestado la historiografía y la opinión pública extranjeras, al entenderlo como una especie de precedente o primera etapa del conflicto que se dirime en la Segunda Guerra Mundial. Y también desde España, pues se ha entendido ampliamente como un corte profundo, violento y duradero en la evolución histórica española. Por otro lado, asistimos a un constante uso político e ideológico de la historia desde el presente y con demasiada frecuencia se mezclan historiografía y mera propaganda junto a una creciente banalización de

la investigación histórica. Y esto ocurre respecto a la Guerra Civil. De ahí la importancia de obras como la que aquí comentamos.

La profusa historiografía generada desde el mismo momento del inicio de la guerra no contó durante tiempo con adecuados análisis orientativos. Pero desde los años noventa vieron la luz varios y con ocasión del ochenta aniversario se han publicado algunos que considero valiosos. En la 7ª de las Bibliografías de Historia de España que publicó el CINDOC en 1996, en la que participó María del Rosario Ruiz Franco, se daba cuenta de los análisis de este tipo que se habían realizado hasta el momento y el autor de este comentario firmaba un estudio de la historiografía sobre la guerra publicada de 1975 a 1995. Este análisis fue completado posteriormente con otros estudios sobre esta temática con ocasión del sesenta y el setenta aniversarios.

En 2015 el profesor Ángel Viñas, sin duda uno de los historiadores que más ha aportado en las dos últimas décadas al conocimiento historiográfico de esta guerra, dirigió un número monográfico de la revista *Studia Historica. Contemporánea* que recogía 33 aportaciones de autores españoles y extranjeros sobre lo publicado en distintos campos entre 2006 y 2013, periodo en el que predominaba ya claramente la aportación de historiadores españoles. Esta obra fue continuada y ampliada en un libro electrónico bajo la coordinación de Viñas y el autor de este comentario aportando la valoración de algunos otros especialistas¹. En ese ciclo de estudios de la historiografía de la guerra se inscribe la obra que comentamos.

Lo primero a señalar es que estamos ante una obra de gran utilidad, pues ofrece a los lectores una orientación valorativa que completa los análisis mencionados y, publicada casi al mismo tiempo, se ve complementada por otra algo distinta que coordinamos en 2020 los Profesores Ángel Viñas, Jesús Martínez y el que esto escribe para Marcial Pons, *Luces sobre un pasado deformado*.

Los libros sobre la Guerra Civil es una obra colectiva de varios especialistas que se centra en un análisis sobre temáticas de indudable interés pues, como señalábamos Ángel Viñas y yo en la mencionada obra de 2017: “en estos últimos años, las polémicas, con ser intensas en todo lo relacionado con la Guerra Civil, han tendido a desplazarse hacia planos muy concretos”, entre los que mencionábamos la mayoría de los aquí abordados central o tangencialmente como ¿por qué desembocó la República en una guerra civil?, ¿a quién le atañe más la responsabilidad de la misma?, ¿por qué el desenlace de la misma?, ¿cuáles son el papel y la significación de la Guerra Civil en la Europa de los años treinta? Junto a la represión, sus mecanismos y sus resultados y cómo abordar el tema de la guerra civil en la España democrática y qué papel desempeña la polemizada «recuperación de la memoria histórica».

La presente obra, ahora con una segunda edición, tiene más interés al comprobar cómo en el caso español ha vuelto a resurgir en los últimos años un combate por esa memoria histórica, cuando no por la historia misma, muy particularmente respecto a la Guerra Civil y también a su consecuencia: el Franquismo. En este contexto sirve incidir, como se deduce también de esta obra que, cualesquiera que sean las valoraciones que se hagan sobre

1. *Bibliografías de la Guerra Civil Española*, Madrid, Marcial Pons, 2017.

la experiencia republicana hay una cosa que entiendo es clara: la conspiración militar para derribar a los gobiernos tras las elecciones del Frente Popular se inició inmediatamente y se desarrolló apoyándose en argumentos falsos, entre ellos al amparo de un imaginado proceso de «sovietización» alentado por la Komintern y el Partido Comunista con el fin de hacer de España un remedo de República popular como las existentes tras la Segunda Guerra Mundial, o atribuyendo las últimas responsabilidades del golpe en marcha a una supuesta radicalización del Partido Socialista y a un presunto revolucionarismo de la izquierda en general, ignorando al tiempo lo que estaban haciendo las derechas, de lo que es un ejemplo las gestiones con Mussolini en la primavera del 36.

La responsabilidad del golpe está bien tratada en el primero de los capítulos del presente libro del que es autor Eduardo González Calleja. En su contribución en la mencionada *Luces sobre un pasado deformado* con el expresivo título de “La República, ¿víctima o responsable de la Guerra Civil”, analizando las causas del golpe de Estado de julio, Eduardo González Calleja desentraña la dinámica de varios tópicos justificativos del mismo: desde el mito de la revolución social inminente, el tópico del deterioro del orden público, la incidencia en el rearme paramilitar de la izquierda al tiempo de la deriva violenta de la derecha, o el tópico del golpe de Estado preventivo para justificar una conspiración en marcha desde hacía tiempo². En esta misma línea, en este capítulo se analiza la dinámica de las diferentes interpretaciones del golpe de Estado de julio que se van modulando según vayan cambiando las circunstancias internas y externas de la dictadura y los avances en la historiografía, incidiendo especialmente en los cambios producidos desde la última etapa del Franquismo y la Transición con peso creciente de los historiadores desde el inicio de ésta. Analiza asimismo con acierto las polémicas en torno a la historia y la memoria de la Guerra Civil, que como señala justamente, arrastra consigo la de la República, marcando las limitaciones y trampas de una visión revisionista de la historiografía y la pseudohistorigrafía sobre la guerra, definida en su versión más tajante por la defensa de la tesis de que “no fue la guerra la que destruyó la democracia, sino que la destrucción de la democracia la que trajo la guerra”. Refleja bien la actitud cambiante de la derecha que accede al poder a mediados de los noventa sobre la memoria del 18 de julio, desde una posición de cautela en principio a la oposición a la Ley de la Memoria Histórica, posición en la que sigue respecto a la Ley de Memoria Democrática ahora en trámite. Pero entiende que serán los años de discusión y aprobación de la Ley de 2007 cuando se produzca el paso de la evocación memorial al predominio de la reflexión académica, considerando a Aróstegui como impulsor fundamental. La explicación del proceso que desemboca en el golpe obtendría también luz de los trabajos de Rafael Cruz de 2006, que atribuye claramente el golpe a las iniciativas de los militares dando lugar al derrumbe del Estado y el inicio de la guerra, y de Francisco Alía Miranda de 2011, que disecciona con precisión la conjura, que sería una sola y meticulosamente preparada aunque se fuera gestando en diversas etapas.

2. En J.A. Blanco, J.A. Martínez y A. Viñas (eds.), *Luces sobre un pasado deformado. La Guerra Civil ochenta años después*, Madrid, Marcial Pons, 2020.

Y aborda también, prescindiendo del pseudorevisionismo paleo-, neo- o posfranquista, el revisionismo procedente del ámbito universitario, respetable y debatible, aunque señale que en ocasiones sus posiciones parezcan inquietantemente próximas a las de ciertos “propagandistas” en la denigración del sistema republicano y la atribución de responsabilidades respecto a la guerra.

Para finalizar con la afirmación de que respecto al golpe de julio, de honda presencia en la memoria colectiva de los españoles, más allá de su mitificación por el franquismo, los especialistas coinciden en caracterizarlo como un golpe militar que derivó en guerra civil que terminó en un proceso contrarrevolucionario que acabó persiguiendo la liquidación del experimento democrático que supuso la Segunda República.

Matilde Eiroa aporta un análisis muy actualizado de las principales obras, pero también de las principales cuestiones, del panorama complejo de la implicación internacional en el conflicto español. Señala las cuestiones en las que va habiendo acuerdo y aquellas sobre las que siguen existiendo importantes discrepancias historiográficas como el origen de la intervención, las causas, la dimensión y sus efectos en el resultado final de la guerra. Así como señala también los campos insuficientemente tratados y las ausencias documentales.

Como es inevitable, desde la redacción de este capítulo se ha seguido progresando en algunos campos y están en marcha nuevas investigaciones. En la obra de Marcial Pons de 2020 se avanza en la valoración de los apoyos en un trabajo de Miguel I. Campos, más contundente al señalar la persistencia de algunas falsedades de la historiografía franquista y neofranquista que llegan hasta la actualidad, o en la valoración del abandono de la República por las democracias, como fundamenta David Jorge. La implicación internacional por la vía de los servicios secretos y las actuaciones diplomáticas también se ve mejor en el estudio de Carlos Piriz sobre la Quinta Columna y sus relaciones con las legaciones extranjeras. La intervención soviética sin duda se verá más esclarecida con la próxima obra de Ángel Viñas asentada sobre fuentes documentales soviéticas.

Las dimensiones militares es un capítulo imprescindible al plantearse el por qué el golpe de estado de julio se transformó en guerra civil y el desenlace de la misma. Abordar el tema desde la perspectiva militar es imprescindible pues, aunque cualquier guerra civil debería analizarse desde diversas perspectivas, no se puede olvidar que ese conflicto es preferentemente un enfrentamiento militar. La guerra de 1936 fue principalmente un conflicto bélico cuyo desenlace en último término se produjo militarmente. Y se inició precisamente por una conspiración militar. Francisco Alía Miranda y Fernando del Puell, entre otros, han aclarado el papel conspirador que tuvo un grupo de militares con distintas posiciones ideológicas, desde mucho antes de que, como algún autor vuelve a argumentar, el asesinato de Calvo Sotelo representara el punto de no retorno.

El análisis que Arturo García hace en esta obra tiene muy presente que hay una amplia distancia entre los escritos de José Martínez Bande sobre el Ejército de los franquistas o de Ramón Salas Larrazábal o Alpert sobre el republicano y la literatura militar actual, observando la influencia determinante que ha tenido la nueva historia militar. Así, es muy útil el recorrido que se hace por las diversas etapas de la historiografía de tipo militar, tratando por menorizadamente las publicaciones más significativas. La limitación de espacio seguramente

es la causa de que la referencia a muchas de las obras sea meramente nominativa, sin apenas valoración, y algunas como las de Jesús Salas Larrazábal las necesitan, como ha demostrado Ángel Viñas. Pero en conjunto este capítulo aborda los avances más significativos en el conocimiento de los aspectos militares de la guerra civil, con incidencia en aspectos como el reclutamiento y la moral de la tropa. Quizás convendría incidir asimismo, como hace Puell de la Villa en la mencionada obra en Marcial Pons de 2017 en la significación de los estudios sobre contrainteligencia o las deficiencias más notables que existen aún en cuanto a logística, junto a estudios globales sobre el Ejército franquista, aspecto que el autor sí señala.

En el capítulo que escribe Francisco Sánchez Pérez sobre voluntariado y milicias se resalta lo poco que se ha avanzado en el conocimiento de éstas en las dos últimas décadas, aunque se señala la significación de algunos trabajos recientes.

Considero que este capítulo era especialmente necesario. Señala con acierto las limitaciones de los estudios sobre milicias publicados antes de los ochenta, procedentes casi exclusivamente de historiadores militares y militantes políticos, e incide en el impulso de renovación que ejemplifica Aróstegui en esa década que, sin embargo, se muestra al empezar el nuevo siglo claramente inacabado cuando se acometen nuevas formas de acercamientos menos centradas en lo cuantitativo. En conjunto el capítulo refleja bien las líneas de avance y las limitaciones de las mismas hasta el momento de la mano de la incidencia en el memorialismo y las aportaciones de la historia local, así como la atención a la contribución femenina, con trabajos significativos de Ana Martínez Rus o Encarnación Barranquero.

Se señala que dentro de la nueva historia militar se ha prestado atención, insuficiente, a la interacción de la sociedad, la cultura y las fuerzas armadas, ponderando las reales implicaciones de los combatientes y las limitaciones de la movilización voluntaria y de la participación de la tropa en general, o las motivaciones de su incorporación (aunque en este aspecto se ha avanzado de la mano de la literatura). Nos faltan estudios comparativos y un análisis sociodemográfico de las milicias, que se conoce para algunas unidades y para algunas zonas. Conocemos relativamente bien las carlistas, pero mucho menos las falangistas. Y en el bando republicano relativamente bien las comunistas pero no las socialistas, ni las del POUM o las anarquistas, a pesar de algunos nuevos estudios sobre éstas. Se ha avanzado en algunas cuestiones de la mano de la publicación de los testimonios de los propios milicianos/as, con aportaciones significativas sobre el compromiso ideológico, la violencia y la represión, la derrota y sus implicaciones o el papel jugado por las mujeres.

Como manifestación de violencia, la Guerra Civil afectó a todos los sectores y a la mayor parte del territorio directa o indirectamente. Se vio acompañada de un fenómeno corriente en tales casos, pero llevado a cabo con singular empeño, aunque no con los mismos resultados y bajo las mismas categorías: la represión. Gracias, en parte, al movimiento por la recuperación de la memoria histórica, al fenómeno del descubrimiento de incontables «fosas del olvido» y a los buenos resultados que la historia local ha dado en este terreno, el estudio de las actividades represivas de ambos contendientes se ha convertido hoy en uno de los capítulos más relevantes de la historiografía española. En el libro que comentamos se dedica especial atención a examinar la historiografía que se ha ocupado del fenómeno represivo. Teniendo en cuenta que la complejidad del tema exige conjugar perspectivas múltiples y

se ha abordado en distintas aproximaciones historiográficas muy numerosas en los últimos tiempos. Sería risible pensar que un fenómeno tan complejo pudiera abordarse de forma simplista, como a veces se ha hecho.

No es el caso en esta obra y Javier Cervera tiene muy en cuenta la necesidad de enmarcar la represión en el marco conceptual, la violencia política, y ámbitos territoriales muy diversos, las distintas retaguardias, y no solo distinguidas por bandos. Incide en matizar la determinación de violencia legalizada o represión política, la relación de estas con el concepto de orden público, una vez que la sublevación se convierte en guerra civil con dos bandos que pretenden aplicar sus propios conceptos de orden público (señalando, de paso, los pocos estudios sobre la actuación de las fuerzas de orden público durante la guerra). Señala el hecho de que se han identificado en ocasiones como violencia política actos que solo lo son, o lo son en parte de violencia doméstica, particular y se hace una pregunta fundamental: por qué la sublevación dio lugar a un intensísimo proceso de violencia y represión, que acertadamente contesta remitiéndose a las tesis expuestas por Julio Aróstegui, a quién también acertadamente le reconoce su contribución al análisis de la violencia política en la España del XX.

Autor de varias obras sobre violencia política y represión, Javier Cervera analiza con atino la historiografía sobre esta temática producida desde el momento del conflicto, poniendo el acento en el impulso que tiene desde la Transición, la contribución de la historia local y la incidencia desde mediados de los noventa en la memoria histórica, sin olvidar los avances que se van produciendo no solo con el paso de los análisis especialmente cuantitativos a la consideración de la represión como un fenómeno complejo que no se limita a la eliminación, prisión o depuración del considerado como enemigo. Sin duda supone una útil guía en este campo de la violencia política y la represión del que sigue vigente una continua edición de nuevos trabajos.

Manuela Aroca Mohedano justifica el objeto de su estudio en que, en un conflicto profundamente ideologizado que se acaba convirtiendo en guerra total en la que se busca implicar a toda la sociedad en ambos bandos, la cultura, la propaganda y la prensa constituyen los cauces fundamentales de la formación de las posiciones ideológicas.

Incide acertadamente en el impulso que han recibido estos estudios a partir de los debates sobre la memoria de la guerra y también de la historia local. Señala asimismo el que en ciertos campos de la cultura los análisis han venido de la mano de especialistas en disciplinas no historiográficas, y no tanto desde la historia, lo que ha ocurrido menos respecto a la prensa y la propaganda.

Constata que los análisis de los últimos años se han centrado en el bando sublevado, lo que sirve para equilibrar la tendencia anterior, en especial respecto a prensa y propaganda. Como señala también la cuestionable calidad de muchas de las creaciones culturales en el contexto de las urgencias de la guerra. En conjunto se analizan con tino las obras fundamentales.

A la prensa y la propaganda se le ha prestado especial atención ya desde los años ochenta, primero a la generada en el bando republicano, tendiendo a equilibrar la situación desde mediados de los noventa, no ignorando un dato significativo como es la colaboración propagandística entre franquismo y salazarismo. También se resalta lo que supone la guerra

española como momento de expansión de la utilización de la propaganda como medio de incidencia y control social.

La importancia de la propaganda en la guerra española reside, como refleja Jesús Martínez en el libro de Marcial Pons de 2020, en que antes de la misma no había dos bandos político –ideológicos irreconciliables abocados a un enfrentamiento irreversible y fue precisamente la propaganda durante y después de la misma la que configuró esos márgenes explicativos de la guerra y de la propia República, contaminando desde ahí todo por la teoría de los bloques irreconciliables. La propaganda debía conformar esos bloques, ganando a los combatientes, pero también a la población de la retaguardia y a la opinión pública internacional. De ahí su importancia. La propaganda buscaba la movilización y las aplicaciones no fueron lo mismo en el bando republicano, en el que en principio se había dinamitado el Estado, aflorando diferencias que se mantienen de alguna manera durante toda la guerra, que en el sublevado, con una estricta militarización de la propaganda

La autora señala la atención historiográfica a la propaganda en el bando sublevado, intensa en los últimos años y la ausencia de estudios suficientes similares en el bando republicano, marcando las aportaciones más relevantes, reflejando asimismo la persistente atención a los corresponsales de guerra.

Rosario Ruiz Franco presenta en su trabajo la evolución de la producción historiográfica sobre las mujeres en la guerra, reflejando el olvido del tema hasta los años setenta y las modificaciones que se han ido produciendo desde entonces a la luz de los cambios en la historiografía de la guerra y la incorporación a la misma de la perspectiva de la historia de las mujeres y del género, orientación que ha posibilitado avanzar en el conocimiento general sobre el conflicto español de los años treinta. El olvido del tema lo refleja el hecho de constatar que en los análisis de la historiografía de la guerra, incluso los aparecidos en el presente siglo, de algunos de los cuales soy autor, se obviaba o meramente se mencionaba de paso.

Analiza los estudios que se centran en el análisis de las culturas políticas republicanas, incidiendo en la relación entre ciudadanía, mujeres e identidades de género, aunque centra propiamente el foco en la actuación y situación femeninas en la guerra. Aborda también desde esas perspectivas de género el exilio, la resistencia antifascista y la represión, aportando un enriquecimiento del conocimiento sobre estos campos. Señala la significación de la utilización de fuentes orales y el papel de memorias y biografías.

En cuanto a las nuevas líneas de investigación, señala con acierto el impulso que han recibido estos estudios en lo que va de siglo de la mano del interés por la memoria histórica o la represión como fenómeno complejo, dentro del cual se analiza la depuración como una forma de control y represión sobre las mujeres, la denominada línea de “represión sexuada” que responde a razones ideológicas, pero también de género. Particular atención se ha prestado a la presencia de las mujeres en las cárceles, analizando tanto la represión sufrida como las muestras de resistencia. También las distintas formas de represión sufrida por las mujeres en la retaguardia, que tiene algunas características y manifestaciones específicas.

El exilio ha recibido un intenso tratamiento, aunque todavía incompleto. De la mano de estudios específicos y de biografías y memorias se ha puesto el acento en la mujer miliciana, su significación y simbología, aunque faltan estudios sobre su real eficacia militar y el

proceso de su reconversión hacia la retaguardia. Se señala con acierto que, en líneas generales, se ha prestado más atención a la mujer republicana que a la del bando franquista, aunque se comenta el incremento de trabajos en esta dirección, especialmente sobre la Sección Femenina, pero también respecto a las republicanas en la guerra quedan campos en los que profundizar. No se olvida de mencionar la operatividad de nuevas fuentes y particularmente las icónicas y orales crecientemente utilizadas.

Y han seguido apareciendo obras tras el cierre de la edición de este libro, como se pone de manifiesto en un trabajo de Encarnación Barranquero (“Lo que hemos aprendido sobre el papel de las mujeres en la Guerra Civil y la posguerra. Datos y reflexiones de un balance”) que deberá publicarse en la segunda edición de la mencionada *Luces sobre un pasado deformado*.

El último capítulo sobre “El final de la guerra y el golpe de Estado del coronel Casado” es sumamente ilustrativo. Ángel Bahamonde es un reputado especialista en esta cuestión con una obra notable en colaboración con Javier Cervera a finales del pasado siglo, reeditada, y una reciente sobre el propio golpe de Casado. Bahamonde analiza con precisión el tratamiento historiográfico del final de la guerra diseccionando las aportaciones más relevantes en cada etapa, como queda de manifiesto al abordar los trabajos de Luis Romero, y analizando las aportaciones de los personajes concernidos, especialmente en el campo republicano, sus visiones autojustificativas en muchos casos y sus efectos. Especialmente útil me parece la identificación de las fuentes documentales más fructíferas para los estudios de los últimos veinte años, de las que hace un ajustado análisis con incidencia en la valoración de dos personajes claves como son Casado y Besteiro.

Algunos aspectos tendrán matices como se desprende de trabajos realizados después de publicado este artículo y el esperado tratamiento de algunos otros fondos. Así, Paul Preston, en el mencionado libro de Marcial Pons de 2020 critica inmisericordemente a Casado y la crítica, de otra forma, se extiende a Besteiro. La tesis de Carlos Piriz, “En campo enemigo: la Quinta Columna en la Guerra Civil Española 1936-1939)” aporta muchas claves sobre el papel de esos grupos y la actuación de los personajes señalados. Como hemos mencionado, Ángel Viñas tiene en preparación un nuevo libro sobre la actuación de la URSS en la Guerra Civil con la utilización, entre otros, de nuevos fondos soviéticos.

En resumen, los autores de esta obra aportan una buena y útil visión de los resultados más significativos de la historiografía académica, especialmente la reciente, sobre ciertos elementos centrales del conflicto español de los años treinta del siglo pasado, contribuyendo, con otras ya citadas, a superar muchos mitos y llenar algunas lagunas en el conocimiento de la guerra civil española, suscitando a la vez a nuevos interrogantes

Las Comisiones de Monumentos y las Sociedades Arqueológicas como instrumentos para la construcción del pasado europeo*



FICHA BIBLIOGRÁFICA

TORTOSA ROCAMORA, TRINIDAD Y MORA, GLORIA (eds.), *Las Comisiones de Monumentos y las Sociedades Arqueológicas como instrumentos para la construcción del pasado europeo*, Sevilla, SPAL Monografías Arqueología, XXXVI, 2021, páginas 400, ISBN: 978-84-472-3024-2.

Santiago Olcina Lagos | **Universidad de Alicante**

El libro que a continuación reseñamos, publicado en 2021 y editado en el nº XXXVI de la Colección SPAL Monografías Arqueología de la Universidad de Sevilla, recoge las aportaciones presentadas en la Reunión Científica Internacional que bajo el mismo título se celebró en Mérida los días 23 y 24 de noviembre de 2017, y organizaron las Dras. Trinidad Tortosa Rocamora

* Realizado en el marco de un proyecto de investigación con contrato FPU del Vicerrectorado de Investigación y Transferencia del Conocimiento de la Universidad de Alicante, y perteneciente al grupo de investigación "Arqueología y Patrimonio Histórico", durante una estancia de investigación en el Instituto de Arqueología de Mérida, CSIC-Junta de Extremadura, bajo la dirección de la Dra. Tortosa Rocamora.

y Gloria Mora (Instituto de Arqueología de Mérida del CSIC-Junta de Extremadura y Universidad Autónoma de Madrid, respectivamente). El encuentro se planteó con la finalidad de revisar críticamente el papel que jugaron las Comisiones Provinciales de Monumentos de España y las Sociedades Arqueológicas en la formación del pasado nacional y europeo¹, de actualizar el estado de la cuestión de las últimas tres décadas y, en consecuencia, de generar nuevos debates en torno al conocimiento y la importancia de estos agentes en la gestión institucional del patrimonio arqueológico. Un encuentro que supone, además, la continuación de otras obras y congresos de la misma categoría que cimentaron las bases literarias, metodológicas y científicas sobre los estudios de Historiografía Arqueológica en España, y cuyo desarrollo perfectamente han resumido sus coordinadoras en la introducción a este trabajo².

La idea de esta publicación no es otra que la de contribuir al conocimiento mediante una nueva y actualizada perspectiva de esta línea de investigación. No obstante, debemos advertir al lector interesado que no estamos ante unas *Actas al uso*, aunque la finalidad primaria de este tipo de trabajos sí lo sea. Es decir, la de recoger en un documento único las aportaciones realizadas en el marco de estos congresos y servir, a la postre, como testimonio documental de su realización. En este caso no es así. Nos encontramos ante una publicación muy bien pensada y detallada en lo académico, en el que su hilo argumental liga y representa fielmente los objetivos propuestos para estas jornadas: servir de base metodológica para los futuros trabajos que se desarrollen sobre esta materia. Es una obra de referencia y consulta necesaria para conocer el actual punto de partida. Sin su obligada lectura no se comprenderían ni los planteamientos ni el marco por el que necesariamente está avanzando la investigación.

Y es que, el estudio de las Comisiones Provinciales de Monumentos de España y las Sociedades Arqueológicas precisaban de un nuevo enfoque que permitiera profundizar mucho

1. La revisión de estas cuestiones toma como base los resultados que aportaron las autoras en 1996 sobre la actuación de estos agentes en el territorio español (Trinidad Tortosa Rocamora y Gloria Mora, "La actuación de la Real Academia de la Historia sobre el patrimonio arqueológico: ruinas y antigüedades", *Archivo Español de Arqueología*, 69, 1996, 191-217). Ellas se dieron cuenta, a partir de los indicadores bibliométricos, que este era uno de sus artículos más citados y de mayor impacto en la literatura científica, lo que ponía de manifiesto la actualidad de estos asuntos y afianzó indudablemente el propósito por el que se organizó el encuentro.

2. Véase, entre algunos otros ejemplos citados, Javier Arce Martínez y Ricardo Olmos Romera, *Historiografía de la Arqueología y de la Historia Antigua en España (siglos XVIII-XX)*, Madrid, Instituto de Conservadores y Restauradores de Bienes Culturales, 1991; Fernando Gascó La Calle, José Beltrán Fortes y José Tomás Saracho Villalobos, *La Antigüedad como argumento. Historiografía de Arqueología e Historia Antigua en Andalucía*, Sevilla, Junta de Andalucía, 1993; José Beltrán Fortes y Fernando Gascó La Calle, *La Antigüedad como argumento II. Historiografía de Arqueología e Historia Antigua en Andalucía*, Cataluña, Scriptorium, 1995; Gloria Mora y Margarita Díaz-Andreu, *La cristalización del pasado. Génesis y desarrollo del marco institucional de la arqueología en España*, Málaga, Universidad de Málaga, 1997; José Beltrán Fortes, Beatrice Cacciotti, Xavier Dupré Raventós y Beatrice Palma Venetucci, *Illuminismo e Illustración. Le antichità e i loro protagonisti in Spagna e in Italia nel XVIII secolo*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2003; José Beltrán Fortes, Beatrice Cacciotti y Beatrice Palma Venetucci, *Arqueología, Coleccionismo y Antigüedad. España e Italia en el siglo XIX*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2006.

más en sus procesos de gestión, en su integración en el contexto nacional y en las posibles semejanzas y diferencias con sus organismos homólogos europeos. Ya han pasado más de treinta años desde que los estudios relacionados con la Historia y la Historiografía de la Arqueología se empezasen a publicar en nuestro país, y a día de hoy se cuenta con la madurez, el recorrido investigador y la bibliografía suficiente como para poder dar ese cambio y avanzar hacia nuevos escenarios. Atrás ha quedado el acercamiento a estas instituciones desde el punto de vista diacrónico y puramente provincial, centrado en aspectos intrínsecos a las respectivas comisiones y su relación exclusiva con su territorio. Los avances con los que cuenta a día de hoy la disciplina y la incorporación de nuevos instrumentos y herramientas para su conocimiento permiten abordar perfectamente estos trabajos desde nuevas perspectivas. Unas perspectivas en las que priman los enfoques dirigidos, como decimos, a sus procesos, sus protagonistas y su integración en el ámbito nacional y europeo. Las Comisiones Provinciales de Monumentos, las Sociedades Arqueológicas y el resto de instituciones destinadas a la gestión del patrimonio arqueológico tienen mucho más que una mirada, tienen mucho más que un recorrido. Estas comisiones son organizaciones poliédricas cuyo resultado final es el fruto de muchos y muy distintos factores, y de esta manera es como lo han querido transmitir y dejar patente todos los firmantes de la obra. La cual es, sin lugar a dudas, un reflejo de esta nueva metodología. Estos agentes implicados se tienen que entender, a partir de ahora, no como instituciones territoriales estancas que únicamente participan en su contexto más cercano y están ajenas a lo que ocurre fuera de él, sino como organismos abiertos, enmarcados en un contexto nacional y europeo del que participan y que inevitablemente configura su proceder interno (Fig. 1).

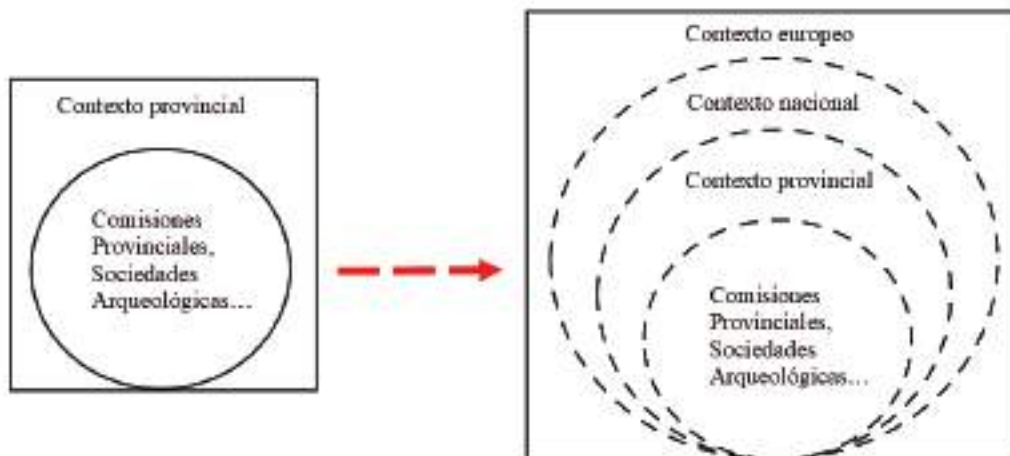


Fig. 1. Mapa conceptual referente al nuevo enfoque metodológico propuesto por Trinidad Tortosa Rocamora y Gloria Mora (2021). Elaboración propia a partir de los resultados de su trabajo.

El libro que tenemos entre manos está estructurado en tres grandes apartados. Tres bloques temáticos en los que se organizó la reunión y con el que sus coordinadoras nos permiten ver, a simple vista, el esquema conceptual con el que desarrollaron el encuentro y al que líneas atrás hacíamos referencia.

Este se encuentra precedido por un interesante prólogo (pp. 9-12) realizado por Gonzalo Ruiz Zapatero (Universidad Complutense de Madrid-Sociedad Española de Historia de la Arqueología) en el que reflexiona sobre la Historiografía de la Arqueología y cómo sus estudios han contribuido al conocimiento de la configuración de nuestro pasado histórico; sobre la necesidad de repensar, gracias a estas nuevas miradas, el vínculo ininterrumpido entre anticuarismo y arqueología pre-científica o moderna, y sobre el papel que jugaron las Comisiones Provinciales de Monumentos de España en la construcción de todo este relato. Unas reflexiones que nos introducen directamente en el tema abordado en este libro y que alientan a continuar sobre estas líneas de investigación.

A él acompaña una introducción de sus autoras (pp. 13-16) en la que detallan las motivaciones que les llevaron a plantear el Congreso y en la que muestran los diferentes bloques temáticos en los que se articuló y en la que defienden la continuidad de estudios de este tipo. Una defensa muy acertada, tanto por plasmarse en una obra en la que precisamente se quiere mostrar la madurez y la actividad de la disciplina, como por la perspectiva de futuro que se le dibuja y los términos utilizados para ello. La Historiografía de la Arqueología debe dejar de verse, tal y como aclaran, como la *simple* historia de la investigación de un yacimiento y tiene que ser comprendida como una pieza imprescindible en los estudios histórico-arqueológicos. Estos nunca estarán completos si no están respaldados por un estudio historiográfico crítico en el que se profundice seriamente en los distintos y posibles procesos que intervienen en su desarrollo pasado, presente y futuro. Una serie de procesos que son los que realmente explican y dan sentido al yacimiento, al arqueólogo, a la colección o a la institución, entre sus muchos casos de estudio.

Por último, José María Luzón Nogué (Real Academia de Bellas Artes de San Fernando) cierra el libro con un epílogo (pp. 383-389) en el que sitúa a las Comisiones Provinciales de Monumentos en su contexto decimonónico nacional y europeo. Un final que nos permite integrar los trabajos plasmados en el libro desde la abstracción y su posición dentro del circuito de gestión del patrimonio arqueológico.

El primero de los capítulos (pp. 17-151), titulado «Identidades-Sociedades Arqueológicas-Comisiones de Monumentos», nos acerca al papel que desempeñó la Arqueología en la construcción de la identidad nacional y europea. A través de varios ejemplos podremos conocer cómo nuestra disciplina y sus elementos de gestión patrimonial se desarrollaron en España y en los países de su entorno como instrumentos para la construcción de sus discursos identitarios, pudiendo comparar los procesos y dejando entrever las posibles diferencias y semejanzas existentes entre ellos.

El primero de ellos es el de Carlos Fabião (Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa) y en él hace un desarrollo del patrimonio arqueológico portugués a partir de la normativa de 1721, del concepto de Monumento Nacional y de los distintos tipos de vestigios que su administración consideraba necesario proteger bajo estas figuras jurídicas.

Todo ello a través de algunas menciones específicas que nos permiten comprender el proceso que atravesó el país desde el siglo XVIII hasta las primeras décadas del XX.

Nathan Schlanger (École Nationale des Chartes) hace un recorrido por la Historia de la Arqueología y la Prehistoria francesa desde las primeras misiones de Napoleón I en Egipto hasta la segunda mitad del siglo XX; y muestra cómo estas disciplinas y sus impulsores fueron adaptando metodologías y herramientas de trabajo para su establecimiento, y para la comprensión de su identidad nacional. No sin sufrir, paralelamente, procesos de cambios legislativos que afectaron la forma de su proceder arqueológico.

Antonella Romani (Liceo Scientifico Statale “Nomentano” de Roma) explica el concepto italiano de «patrimonio nacional» en el siglo XIX a través de los impulsos de las administraciones encargadas de su gestión, como las *Commissioni conservatrici dei Monumenti*, las *Soprintendenze* o la Dirección de Antigüedades y Bellas Artes del Ministerio de Educación; así como de personajes que también contribuyeron en esta causa, como Giuseppe Fiorelli o Felice Barnabei.

Grégory Reimond (Casa Velázquez/Université de Toulouse-Jean Jaurès) hace un estudio sobre la participación de arqueólogos franceses en nuestro territorio desde finales del siglo XIX y la reformulación de este circuito que él propone en torno a la visión liberal del patrimonio arqueológico. Una visión que ya Gonzalo Ruiz Zapatero en el prólogo de esta obra ha querido destacar muy acertadamente por lo novedoso de su discurso y a la que le auguramos más de un debate en la comunidad científica.

Por su parte, Trinidad Tortosa y Gloria Mora también reflexionan sobre el papel de las Comisiones Provinciales de Monumentos de España y su participación en los procesos que configuraron la transformación de algunos monumentos en elementos fundamentales para la creación del discurso, difusión y consolidación del pasado histórico nacional, como pueden ser la Dama de Elche o la Gran Dama oferente del Cerro de los Santos. Dos espectaculares esculturas que a día de hoy sería imposible desvincular de nuestra identidad como pueblo y cuyo origen se encuentra, precisamente, en este proceso. Es por ello que es tan importante estudiar profundamente estas cuestiones y visibilizar el papel de la Historiografía, pues son ellas y no otras las que deben aportar luz en torno a la implicación de la Arqueología en el desarrollo identitario.

Como podemos comprobar, un interesantísimo compendio de estudios, que nos permiten calibrar y situar el *tempo* y el contexto de cada uno de estos países con la gestión de su patrimonio arqueológico y su participación dentro del circuito europeo.

El segundo bloque (pp. 153-301), titulado «Las Comisiones de Monumentos: particularidades generales y casos concretos», recoge aportaciones relacionadas con las Comisiones Provinciales de Monumentos y su implicación en los trabajos de gestión patrimonial. Especialmente, en lo que a la instalación y creación de los Museos Provinciales y excavaciones arqueológicas se refiere. A este respecto, tenemos que tener en cuenta que la materialización de estos espacios supuso para estas organizaciones el haber cumplido con uno de sus en-

cargos más importantes³. Todas las obras procedentes de los conventos desamortizados, de hallazgos casuales y de excavaciones casuales o proyectadas por sus miembros debían reunirse en estos espacios para su conservación, estudio y difusión. Los Museos Provinciales y las excavaciones arqueológicas no se entienden, o no deberían entenderse, sin el constante y agotador estímulo de las Comisiones Provinciales de Monumentos. Estas actividades se configuran, por tanto, como uno de los elementos fundamentales para comprender su desarrollo en la gestión del patrimonio arqueológico en los siglos XIX y XX.

En relación a esto, podemos citar el interesante estudio de José Beltrán Fortes (Universidad de Sevilla) sobre la Diputación Arqueológica y la Comisión Provincial de Monumentos de Sevilla y su implicación con la Arqueología durante el siglo XIX y primeras décadas del XX, destacando ampliamente el caso de Itálica en sus particulares procesos de gestión.

También, el de Xavier Aquilué (Centre Iberia Graeca-Museu d'Arqueologia de Catalunya) sobre la Comisión Provincial de Monumentos de Gerona, la Junta de Museus de Barcelona y su relación con la gestión y recuperación de un enclave monumental tan importante como el de Empúries.

Pablo Ortiz Romero (Universidad de Extremadura) trata sobre la relación existente entre la política coyuntural del momento y el devenir de las Comisiones Provinciales de Monumentos. En este caso, de las comisiones extremeñas.

Blanca Gamo Parras (Museo de Albacete) explica los avatares por los que atravesó la Comisión Provincial de Monumentos de Albacete para poder reunir, conservar y exhibir las piezas y colecciones reunidas en su Museo.

Por último, José Antonio Fernández de Córdoba Pérez (Gobierno del Principado de Asturias) realiza una novedosa comparación que realiza entre la Comisión Provincial de Monumentos de Asturias y el resto de sus homólogas españolas entre 1844 y 1918.

Todos ellos son asuntos que formaron parte de la historia de vida de estas instituciones y que han sido tratados desde una perspectiva diferente. Perspectiva que marca el camino por el que han de transitar los nuevos estudios referentes a las Comisiones Provinciales de Monumentos de España y el resto de organismos implicados en la gestión del patrimonio arqueológico.

El tercer bloque (pp. 303-381), titulado «Transmisión y comunicación social del patrimonio arqueológico», recoge dos aportaciones sobre la difusión del patrimonio arqueológico y sus inicios como activos turísticos.

Carlos J. Sánchez Morán (Instituto de Arqueología de Mérida, CSIC-Junta de Extremadura) a partir del caso de Mérida pone de relieve el papel que tuvo la Subcomisión Provincial de Monumentos en el proyecto de excavación y difusión arqueológica desarrollado en la ciudad a partir de 1910; y cómo gracias a otro tipo de documentación que no es la que

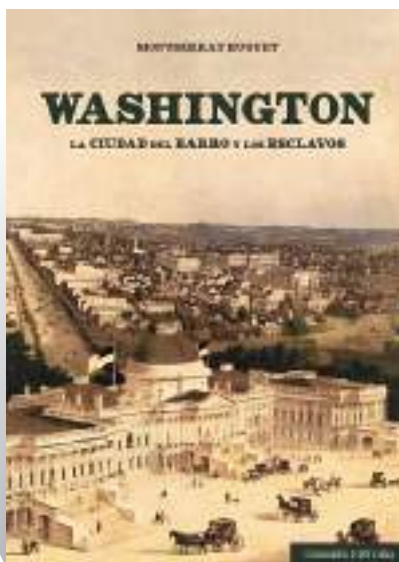
3. Según las Reales Órdenes por las que se ordenaron las Comisiones Provinciales: las del 13 de junio y 24 de julio de 1844 (*Gaceta de Madrid*, núm. 3568 de 21 de junio de 1844; núm. 3605 de 28 de julio de 1844). Así como sus sucesivas reorganizaciones del 24 de noviembre de 1865 (*Gaceta de Madrid*, núm. 345 de 11 de diciembre de 1865), del 11 de agosto de 1918 (*Gaceta de Madrid*, núm. 226 de 14 de agosto de 1918) y del 26 de marzo de 1929 (*Gaceta de Madrid*, núm. 94 de 4 de abril de 1929), respectivamente.

oficialmente generó esta Subcomisión se han podido reconstruir algunos interesantísimos episodios de su historia de vida. Un discurso que ha permitido rebatir las ideas que hasta entonces se habían planteado para esta Subcomisión, y ofrecer una visión renovada y acorde a su verdadero conocimiento historiográfico.

Por su parte, Ignacio Rodríguez Temiño, Juan Antonio Pachón Romero y José Ildefonso Ruiz Cecilia (Conjunto Arqueológico de Carmona) analizan el interés de las élites burguesas en la conservación y la recuperación del patrimonio arqueológico a través de los restos y los hallazgos encontrados en Carmona y Osuna a finales del siglo XIX. Un interés que en muchas ocasiones fue el estímulo para la gestión de estos monumentos, especialmente en esta centuria, y cuyo resultado para estos casos sería muy interesante poder contrastarlo en un futuro no muy lejano con el resto de comisiones españolas.

En resumen, nos encontramos ante una publicación que actualiza el conocimiento historiográfico en relación al patrimonio arqueológico y los agentes implicados en su gestión en los siglos XIX y XX (Comisiones Provinciales, Diputaciones, Sociedades Arqueológicas, Academias, personajes, etc.). Una publicación que marca un punto de inflexión en la metodología de estudio de estas cuestiones, y que abre nuevas vías, interrogantes y perspectivas de futuro muy prometedoras para la Historiografía Arqueológica. Esperamos que esta nueva línea de trabajo tenga una gran acogida, sea de interés para la comunidad investigadora y nos permita seguir acrecentando el conocimiento de esta disciplina, pudiéndola situar al frente en este tipo de estudios.

Washington, la ciudad del barro y los esclavos



FICHA BIBLIOGRÁFICA

HUGUET, MONTSERRAT, *Washington. La ciudad del barro y los esclavos*, Granada, Comares Historia, 2020, páginas 247, ISBN: 978-84-9045-918-8.

Carmen de la Guardia | **Universidad Autónoma de Madrid**

LA CIUDAD DE WASHINGTON tiene una historia ligada a la propia historia de Estados Unidos. Ciudad *ex novo*, pensada y decidida para albergar y reflejar la grandeza de la revolución y de las instituciones federales estadounidenses, desde siempre vivió (y reflejó) las dificultades de la puesta en marcha de la joven nación.

Ya en los debates para la creación de la nueva capital de la república federal se vislumbraba la existencia de dos tendencias claras entre los ciudadanos estadounidenses en la época revolucionaria. Todos estaban de acuerdo en que sería difícil llegar a un consenso si la nueva capital se fijaba en alguna de las capitales históricas porque resaltaría la fuerza de un estado frente a los otros en esta frágil unión. Así ni Nueva York, ni Filadelfia que habían sido capitales provisionales en la época revolucionaria se contemplaron como sedes permanentes de

las instituciones federales una vez que la revolución y la independencia de las antiguas trece colonias había triunfado.

Pero decidir un nuevo lugar como sede de las instituciones comunes a los estados tampoco era tarea fácil. Los estadounidenses no estaban de acuerdo en cómo soñaban que debía ser la nueva nación. Estaban claramente divididos en dos grupos. Por un lado, algunos querían una república armoniosa y sin grandes diferencias sociales y económicas entre sus ciudadanos, pero otros imaginaban una nación poderosa capaz de frenar las ambiciones de las potencias coloniales presentes en América del Norte. Y fueron estos últimos, a los que conocemos como federalistas, los que triunfaron en ese primer momento. De ahí que, como nos recuerda Montserrat Huguet, se recurriera a un arquitecto francés, a Charles L'Enfant que tanto había aprendido de las grandes edificaciones e inmensas avenidas del barroco versallesco, para poner en marcha el proyecto de que Estados Unidos tuviera una capital que no solo fuera sede de las instituciones federales recogidas en la Constitución de 1789 sino que, sobre todo, mostrase al mundo, con una sola mirada, los valores y la grandeza de la revolución triunfante. Sería la ciudad, como más tarde escribió Charles Dickens en sus *American Notes*, “de las magníficas intenciones”.

La nueva capital federal, tras estas grandes tensiones entre los Padres Fundadores, se situó en el sur. En concreto a orillas del río Potomac, en una zona agrícola muy conocida por el presidente George Washington y por su secretario de Estado Thomas Jefferson porque estaba situada en lo que entonces era Virginia. Allí, los dos tenían prósperas plantaciones repletas de trabajadores esclavos. En el caso de Jefferson, además, en la plantación se alzaba su casa familiar, Monticello, en donde no solo habitaron sus hijas “legítimas” sino su compañera, la esclava Sally Hemings y sus hijos nacidos esclavos. Quizás con esta elección consensuada sobre la sede de la nueva capital se visibilizaba lo que para muchos fue una de las grandes tragedias de la Historia de los Estados Unidos, la permanencia de la institución esclavista en una nación que defendía la igualdad y la libertad republicanas.

Estas contradicciones entre la defensa de la libertad política para los pobladores de origen europeo y la permanencia de la esclavitud, vislumbradas en la propia constitución de 1789, hizo extraña y difícil, como nos recuerda Montserrat Huguet en su libro, la andadura tanto de la nueva capital como de la propia nación americana.

Tras la aprobación de la *Residence Act* en el congreso federal, en julio de 1790, Estados Unidos optó por condonar las deudas de la guerra que tenían los estados del norte a cambio de que la capital estuviera en ese Sur en donde la economía era agrícola y giraba en torno a un único cultivo y al trabajo esclavo. De alguna manera, la diversidad entre los estados que configuraron la nueva nación era obvia pero la permisividad de la esclavitud y de las diferencias sociales y culturales entre el Norte y el Sur quedó así bendecida.

El libro de Montserrat Huguet, *Washington. La ciudad del barro y los esclavos* refleja de forma clara estas paradojas de la revolución de las trece colonias inglesas en América del Norte y de la primera historia nacional de Estados Unidos con un enfoque próximo al de la Historia cultural. El libro se aleja así de la multitud de títulos que tratan los orígenes de la capital federal relacionando su arquitectura con los valores del federalismo y va mucho más allá. Y ahí radica, en parte, el interés de esta nueva publicación.

En realidad a través de la exploración de los debates y contrariedades de la puesta en marcha de este nuevo proyecto, el de crear una capital estable que sirviese de sede a las instituciones comunes a los estados y sobre todo diese una inmensa visibilidad a Estados Unidos en el exterior, Huguet nos explica las dificultades y las contradicciones, sobre todo sociales y culturales, de esta república federal en sus orígenes y en su primera historia. Así hace un recorrido por esos primeros cuarenta o cincuenta años de existencia de la ciudad (y también de la nación) demostrando que fueron años difíciles y convulsos. Y la elección para hacerlo de la ciudad de Washington en un gran acierto. Crear una ciudad nueva para ser capital de la nación permite vislumbrar los proyectos ideales, en este caso de la revolución americana, y el conflicto que supone imponerlos en una realidad existente. Si bien los planos y edificios reflejan los valores, en este caso de una parte de los revolucionarios, la sociedad, la organización económica, los valores culturales son los pre-existentes y casar los ideales revolucionarios con la complejidad histórica nunca ha sido tarea fácil.

Estructurado en cinco capítulos y un epílogo, el libro de Montserrat Huguet recorre desde los debates fundacionales hasta el intento de renacer de la ciudad de Washington, ya en la década de los años treinta del siglo XIX. También analiza los deseos de los habitantes y gobernantes de la ciudad y de la nación de responder a las críticas vertidas por los muchos viajeros estadounidenses y extranjeros que visitaron Washington y que dejaron escritas sus impresiones, no siempre positivas, sobre esta capital. Así, en el texto, desfilan escritos del amigo y corresponsal de Thomas Jefferson, Alexander Humboldt; de Alexis de Tocqueville; de Domingo F. Sarmiento y de muchos más entre los extranjeros; y de algunos escritores y políticos estadounidenses como Washington Irving. Los comentarios de Huguet sobre estas cartas, crónicas y ensayos de todos los autores contemporáneos a los hechos descritos nos lleva a entender mejor las dificultades de la puesta en marcha de un proyecto nacional de unas antiguas colonias muy diferentes unas de otras. Algunas iniciando un proceso de industrialización y otras reforzando un sistema esclavista al encontrar un mercado, como nunca, el algodón producido en los estados del Sur.

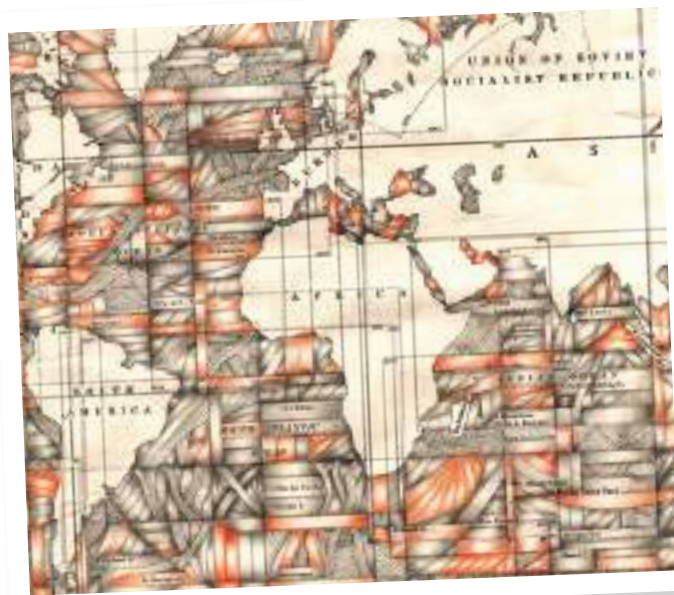
Desde que Montserrat Huguet leyó *Washington in Winter* de Margareth Smith Bayard y también la obra más madura de la misma autora: *The First Forty Years of Washington Society*, pensó que se podría investigar y escribir un libro sobre la ciudad federal que fuera novedoso. Y así ha sido. Con una aproximación clara desde los métodos y fuentes de la historia cultural en *Washington. La ciudad del barro y los esclavos* se atiende a un sinfín de problemas. No solo se dedica atención a los grupos periféricos – mujeres, esclavos y extranjeros – sino a los procesos constructivos, a la vida cotidiana de la ciudad y a las tragedias como la del cólera y las guerras, tan frecuentes en el siglo XIX tanto en América como en Europa. Se ve pues, como ya se ha señalado, esa dicotomía entre el mundo perfecto soñado por los revolucionarios y su encaje con la andadura histórica de Estados Unidos.

La lectura del libro nos deja la sensación de que la propia supervivencia de la ciudad es la de la nación estadounidense a la que tan bien representa. Si la ciudad de Washington fue capaz de sobrevivir al segundo enfrentamiento con Inglaterra, en dónde como mecanismo de humillación los británicos incendiaron lo que empezaba a ser una ciudad americana importante; a las oleadas de disturbios; al intento de asesinato del presidente Jackson; y sobre

todo a las sucesivas oleadas de epidemias de cólera que sufrió, es que la ciudad, al igual que la nación americana contaba con el empuje inusual de su ciudadanía. La idea de representar a un mundo nuevo estuvo siempre presente, como nos traslada Huguet, en la Historia de la ciudad de Washington así como en la de Estados Unidos. Y ello les otorgaba mucha fuerza.

Aún así, muchas veces los gobernantes sintieron que debían recordar, como mecanismo para crear unidad y dotar a la nación de recursos para seguir adelante, sus dificultades pasadas y su inmenso empuje. Nada mejor en los momentos de las grandes crisis nacionales que evocar ese pasado glorioso de la ciudad y lo que la propia capital federal representaba. Así por ejemplo se organizó una visita del héroe francés de la Guerra de Independencia, el marqués de Lafayette, recordando la importancia de la ciudad de Washington como sede de las instituciones federales y la fuerza de la nación americana. Pero, como nos recuerda Montserrat Huguet, también fue importante recordar a los héroes nacionales. Más allá de que el primer presidente de los Estados Unidos diera su nombre a la capital federal, en los difíciles años treinta y cuarenta del siglo XIX, todos querían evocar a George Washington como símbolo de unidad. Así se encargó una estatua inmensa y para muchos excesiva del primer presidente a uno de los escultores más prestigiosos del momento: Horatio Greenough que imaginó a Washington con los atributos de Zeus, por un lado, y con la espada de comandante en jefe del ejército estadounidense por otro. De lo fallido de esta monumental estatua, esculpida en mármol de carrara, nos hablan los avatares de su historia. Antes de llegar al *National Museum of American History*, la estatua recorrió multitud de lugares en dónde nunca logró permanecer.

Este excelente recorrido por las primeras andaduras de la ciudad de Washington y de Estados Unidos realizado por Montserrat Huguet en *Washington. La ciudad del barro y los esclavos* está sobre todo muy bien documentado. Se ha podido realizar gracias a un trabajo ingente de vaciado de fuentes primarias, incluyendo no solo fuentes documentales sino memorias, epistolarios y literatura de viajes y también de una revisión en profundidad de las obras historiográficas sobre el periodo y sobre la ciudad federal. Los personajes y los sucesos que les tocó vivir circulan por el libro de forma viva dando pie a visibilizar la complejidad de esta primera etapa de la Historia de Estados Unidos y destruyendo así, gracias al buen hacer de la historiadora Montserrat Huguet, cualquier vestigio de proyección de la representación actual de Estados Unidos sobre su pasado. Algo que quizás es lo más difícil de transmitir cuando se intenta explicar la historia de esta nación americana.



EL ESTUDIO DE LA RELIGIOSIDAD ANTIGUA EN EL NORTE DE ÁFRICA

Bajo la égida del proyecto *Lived Ancient Religion in North Africa*, una veintena de especialistas se da cita en este volumen en el que, por primera vez, se aborda un recorrido historiográfico sobre el estudio del dinámico crisol religioso de la Antigüedad norteafricana. Gracias a esta sinergia internacional, se ha podido reconstruir una mirada multiforme, compartida por una miríada de figuras desde pioneros exploradores has-

ta arqueólogos modernos, que, con el devenir de los siglos, se vio afectada y modelada no solo por la común pasión científica, sino también por ideologías, conflictos bélicos y el auge colonialista. Desde la perspectiva de las más actuales tendencias de investigación en Historia de las Religiones, el mosaico cultural del Magreb se ve así liberado del tradicional encorsetamiento fruto de obsoletas etiquetas etno-geográficas.