

Le panthéon africain : état des lieux ciblé et perspectives

The African pantheon: A targeted overview and future perspectives

Siada Salima*

Centre National de Recherche en Archéologie (Algérie),

email: s.siada@cnra.dz

Soumis, le

16/07/2025

Accepté, le

17/10/2025

Publié, le

01/12/2025

Abstract: Modern historiography has long focused on examining the African pantheon through the lens of Roman and Punic interpretation, aiming to identify the underlying mechanisms by seeking equivalence systems. In this process, local deities were often viewed as abstract entities or of lesser significance. A new approach however has gradually emerged over the past few decades. This approach, based on a systemic perspective, strives for a rigorous contextualization of the religious landscape, taking into account the concepts of withdrawal, return, and abandonment of cults; nevertheless, it remains largely confined to the Punic and Roman worlds. This article revisits the major arguments that have accompanied research on the African pantheon, as well as their relatively lasting impact on the discourse surrounding African pieties.

Keywords: *pantheon; punic; roman; local deities; Africa.*

Résumé: L'historiographie moderne s'est longtemps attachée à étudier le panthéon africain sous la loupe de *l'interpretatio romana* et *punica* et à en identifier les mécanismes sous-jacents par la recherche de systèmes d'équivalences. Dans cette démarche, les dieux locaux furent perçus comme des entités souvent abstraites ou de moindre importance. Une nouvelle approche, toutefois, a progressivement fait son chemin durant les dernières décennies. Celle-ci, fondée sur une approche systémique, tente une contextualisation rigoureuse du paysage religieux, en tenant compte des notions de recul, de retour et d'abandon des cultes, mais reste, toutefois, globalement axée sur les mondes punique et romain. Cet article se propose de parcourir les arguments majeurs ayant accompagné la recherche autour du panthéon africain et qui ont également impacté la réflexion autour des piétés africaines de manière relativement durable.

Les mots clés : *panthéon; punique; romain; dieux locaux; Afrique;*

*Auteur correspondant

1. INTRODUCTION

L'état des lieux de la recherche autour des syncrétismes religieux en Afrique mais également des piétés locales, permet de constater un processus évolutif qui, après avoir longtemps exploré les systèmes d'équivalences possibles entre les dieux des panthéons gréco-latin et oriental et s'être beaucoup heurté aux contraintes du substrat religieux numide, a connu une nouvelle orientation durant les dernières décennies. Celle-ci se montre plus soucieuse d'une démarche systémique, où le paysage religieux, avec ses éléments constitutifs, placés rigoureusement en contexte, en plus de la prise en compte des notions de recul, de retour et d'abandon des cultes ou d'archaïsation de certains gestes dans un contexte religieux nouveau, a déjà permis de constater le dynamisme du fait religieux en Afrique durant la période romaine. Ce dernier fut, en effet, longtemps considéré comme relativement figé ou alors comme un produit de rencontres ponctuelles entre les particularismes africains et les divinités phéniciennes et romaines. Cet article propose un état des lieux des principaux arguments ayant durablement impacté la recherche autour du (des) panthéon (s) africain(s) et de proposer quelques pistes de réflexion.

2. État des lieux : Argumentaire et quelques zones d'ombre

Nous ne reviendrons pas sur le cheminement qui consiste à mettre en évidence les contraintes et lacunes ayant marqué l'archéologie de terrain à ses premières heures ou encore, le découpage pré/post indépendance. Du reste, M. Mac Carthy s'y est attardé de manière particulièrement exhaustive dans une récente publication (Mac Carthy, 2021). Nous souhaitons, à travers quelques travaux ponctuels mais d'importance, mettre en avant les tendances et les arguments ayant jalonné et durablement impacté les interprétations relatives au(x) panthéon (s) africain (s) et partant, l'utilité d'une approche différente.

Nous commencerons par le bas-relief de Béja qui illustre bien, déjà en 1947, cette tendance à l'interprétation par la recherche de systèmes d'équivalence, à travers une *interpretatio romana* et *punica* avérée, notamment par le détour des *Castores*. Sur ce bas-relief est représenté un panthéon local, constitué de sept divinités, accompagnées d'une inscription, composée de sept noms dont l'origine onomastique n'a pas fait l'unanimité (Merlin, 1947, pp.360-363 ; Février, 1949, pp.649-652). A. Merlin y compare, entre autres dieux, les deux cavaliers (*Macurtam* et *Iuna*) aux Dioscures (les *Castores*, assistants habituels de Saturne), qui représentent notamment les mondes céleste et souterrain, ainsi que la souveraineté des dieux qu'ils accompagnent ; le dieu *Macurgum* y fut rapproché

d'*Eschmoun* ; *Bonchor*, divinité centrale, y demeure anonyme, si l'on exclut le décryptage d'E. Lipinski (Lipiński, 2005, pp. 404–408). *Varsissima* s'y trouve associée à Pluton ou à Cérès, tandis que *Vihinam*, associée à *IunoMartialis* et en raison du forceps faisant office d'attribut, fut reliée à la maternité (Merlin, 1947). Ch. Saumagne, associant les cavaliers et les Dioscures, établit également premier un lien avec les astres solaire et lunaire, à partir d'une analogie avec une stèle du musée de Timgad, l'un à tête rayonnante et l'autre, au centre d'un croissant, de part et d'autre d'un Saturne à la harpé. L'association des cavaliers avec ceux de la stèle de Béja constitua une suite logique, d'autant que l'objet cylindrique tenu par l'un des deux cavaliers, fut assimilé par l'auteur à une lanterne (*phanos*), faisant de *Macurtam* un dieu photophore ; *Iuman* fut enfin considéré(e) comme une faute du lapicide et l'auteur de proposer qu'en remplaçant le M par un L, on obtenait *Luna*. La disposition des deux divinités fut, par ailleurs, rapprochée de celle figurant sur le fronton oriental du Parthénon ou encore, sur le trône de Zeus à Olympie (Saumagne, 1952, pp. 215-220).

Que les artisans de Béja aient eu connaissance des représentations des dieux d'Olympie et d'Athènes ou non, ce syncrétisme appuie l'hypothèse d'une *interpretatoromana*, puisqu'une inscription de Mustis qualifie les *Castores* (les Dioscures) de *mauri* (AE 1968, 590). Toutefois, Ce syncrétisme ne tient pas compte de l'ancienneté du thème du cavalier dans l'iconographie libyque. Si par un ou plusieurs éléments d'analogie, un système d'équivalence a permis aux Dioscures, en tant que divinités astrales, de recouvrir des divinités du même ordre dans le substrat numide, comme le suggère l'inscription de Mustis, il pourrait alors tout autant s'agir du soleil et de la lune, célébrés comme dieux célestes par les Numides. Cicéron nous rapporte, en effet, la réaction de Massinissa à la vue de Scipion et qui, levant les yeux au ciel, s'écria : « Je te rends grâce, Soleil, roi de la nature, et vous tous, Dieux immortels » (Cicéron *De la République*, livre VI (*songe de Scipion*), 1864, p.343).

Le serment d'Hannibal, rapporté par Polybe dans le contexte du traité d'alliance avec les Macédoniens, liste une série de dieux, majoritairement du panthéon grec et sous des noms grecs, mais également et entre autres, le soleil, la lune et les rivières (Polybe, Histoire, VII, 3, 2). Ces deux éléments du substrat numide ont ainsi également pu jouer un rôle dans l'intégration des *castores* dans le panthéon de Béja, nous renvoyant vers une *interpretatiolibyca*.

G. Camps a, pour sa part, relevé l'analogie entre le panthéon de Béja et celui de la triade de Hr. Ramdane (à 21 kilomètres au nord-est de la première), proposant une interprétation qui s'inscrit dans la continuité de celle de ses devanciers, en établissant des parallèles avec les dieux capitolins, sur la base de l'emplacement de chacune des trois divinités (Camps, 1954, pp.233-260). L'auteur développa ensuite la question des dieux maures, à partir d'un corpus de 22 inscriptions. Il en établit l'extension et la distribution (12 en M. césarienne, 5 en Numidie, 4 en A. proconsulaire et M. tingitane), les caractéristiques (religieuses en A. Proconsulaire, officielles en Numidie, administratives et militaires dans les régions réfractaires), la fonction des dédicants (9 militaires, 4 fonctionnaires impériaux, 1 membre d'un collège municipal, 1 prêtre) et leur statut social (10 citoyens, 6 *Iuvenes*, 10 portant les *duo nomina*, 1 dédicant local : *Aesuctan*). L'auteur conclut que les *dii mauri* ne devaient pas être de grandes divinités, puisque dans ce cas, l'assimilation avec les dieux gréco-latins se serait effectuée aisément (Camps, 1954).

En 1966, M. Le Glay, publia la série "Saturne africain". A travers trois tomes, l'auteur y isole une divinité largement adoptée en Afrique, pour une étude détaillée, s'appuyant sur un inventaire des monuments relatifs au dieu (en Numidie, en M. césarienne et en Afrique proconsulaire), ainsi que sur l'évolution de l'histoire du dieu à travers ces divers monuments. L'étude a permis d'appréhender de manière détournée les piétés africaines, car Saturne y est défini comme un type divin nouveau, forgé à partir d'éléments issus du fond naturaliste berbère et personnalisé par les apports étrangers à la Libye (égyptiens-puniques-gréco-latins). Il conclura également à une impossible romanisation des âmes berbères, en raison de la persistance d'un système tribal africain qui submergea le Maghreb romain (Le Glay, 1961, Tome I; Le Glay, 1966, Tome II; Le Glay, Saturne africain, 1966, Histoire).

En 1973, lors d'un important colloque portant sur les syncrétismes dans les religions de l'antiquité, M. Le Glay exposa quelques exemples de divinités ayant fait l'objet d'un syncrétisme en Afrique, ainsi qu'un développement sur les mécanismes l'ayant permis, le tout, dans le cadre d'une typologie des syncrétismes (Le Glay, 1975). Le panthéon africain y est conçu comme un panthéon romain africanisé ou, phénicien punicisé. L'auteur relève également une double caractéristique du syncrétisme africain : mystique d'une part, à travers les Cérères, Hercule et Liber pater et philosophique de l'autre, à travers la notion de dieu suprême ; un hénouthéisme profondément ancré dans l'âme berbère et que les

syncrétismes phéniciens, puniques et romains, auraient adopté et même contribué à faire triompher. Plus tard, cependant, dans un article publié en 1990 dans l'*Africa Romana*, l'auteur clarifiera cette notion d'hénothéisme, en l'intégrant cette fois au contexte polythéiste. Une notion qu'il date chronologiquement de la période hellénistique (IV^eme siècle av.J.C.) et qui se renforcera durant l'époque impériale (Le Glay, 1990, p.69). Ce constat nous renvoie ainsi vers les influences hellénistiques de l'héritage numide et leur ancrage à l'époque romaine et non spécifiquement vers un substrat numide.

En 1976, P. A. Février a tenté de cerner le rôle de la religion dans la vie politique et l'impact de la romanisation dans l'intégration des dieux locaux. Outre un parallèle entre cursus politique et cursus religieux, qui se reflète dans les deux par l'établissement d'une hiérarchie des fonctions, par les engagements financiers des magistrats et sacerdoces ainsi que dans le type de monuments érigés, l'auteur aborde brièvement quelques dieux locaux (*Bacax – Abaddir - GDAS*) ainsi que les *Diimauri* et les génies. Il y constate que les hommages leur furent dédiés, soit dans le cadre hypothétique d'une *evocatio* pour le cas *Diimauri*, soit dans celui d'un système établi mais complexe pour le cas des dieux, avec une diversité d'attitudes devant être éclaircie (Février, 1976) ; une affirmation qui appuie, à elle seule, la nécessité de considérer une structure cohérente, puisque les actes de dévotions abordés par l'auteur s'inscrivent dans un cadre institutionnel et de fait, reconnaissant à ces dieux une fonction et un statut depuis longtemps établis auprès des communautés locales.

La même année parut la thèse de Marcel Benabou, intitulée « la résistance africaine à la romanisation ». Dans la partie réservée à la religion d'Afrique, l'auteur propose une première structure, avec un culte des « *incarnations naturelles* » (montagnes, grottes, pierres) et un autre, des éléments naturels bénéficiant d'un culte (à l'exemple de l'eau et partant, un culte des rivières, des ruisseaux, des puits et des sources). A ces cultes s'ajoutent ceux de l'astrolâtrie, de la zoolâtrie (le bélier mais également, le taureau et le lion), des morts et enfin, des rites de magie sympathique. Pour M. Benabou, ces grandes catégories s'enchevêtrent pour former une nébuleuse qu'il développera par la suite à travers des exemples concrets. L'approche de M. Benabou est donc à la fois structuraliste et fonctionnaliste, en ce qu'elle esquisse une structure globale à partir des fonctions attribuées par les Africains à ce qu'ils tiennent pour sacré. Elle est toutefois évolutionniste également, par une division de la religion des Libyens en trois phases : un noyau libyen, une étape de punicisation (adoption des dieux

puniques - organisation d'un culte pour chaque dieu - apparition d'élaborations savantes et de spéculations sacerdotales) et enfin, de romanisation, notamment par l'assimilation de dieux importés à des dieux locaux. Il ne s'agirait toutefois pas pour l'auteur, d'une *interpretatioafricana*, en raison de l'absence d'un système d'équivalences connu mais plutôt d'une « véritable contamination opérée spontanément et anarchiquement par les fidèles ». On constate que le panthéon africain pré-punique n'est pas abordable, puisque les spéculations sacerdotales seraient apparues au contact des Puniques, en seconde étape, donc, dans le cadre d'un processus évolutif. L'auteur tente toutefois, à travers son analyse des piétés africaines, de considérer le substrat libyque, en s'attardant sur l'élément eau qu'il place au cœur des préoccupations religieuses berbères, en raison de son lien direct au monde agraire et, à titre d'exemple, tente un rapprochement entre un génie nommé Maqur et les dieux Macurgumet Macurtam du panthéon de Béja. Les génies semblent ainsi se joindre aux dieux dans une catégorie commune (Benabou, 1976, pp.259-377).

L'auteur abordera en 1986 la dimension, cette-fois-ci, politique et sociologique de la religion en tant qu'outil d'assimilation et d'intégration et dont les syncrétismes seraient une conséquence. La question y est envisagée du point de vue des communautés africaines qui y auraient dicté les formes et fonctions ayant abouti à un syncrétisme. Trois exemples sont proposés : le syncrétisme municipal et ses limites, le syncrétisme confronté aux particularismes et les syncrétismes par juxtaposition. Dans le premier cas, par exemple, les génies romains des cités (qui recouvrent certainement un pendant local), ainsi que les dieux locaux admis au cursus religieux romain, constituent, dans le cadre municipal, l'une de ces modalités d'intégration; Le syncrétisme face aux particularismes aborde l'adoption de dieux romains mais dont la forme reste tributaire des particularismes locaux (*Cérèsgræca* à Vaga, *maurusia* à Theveste, *africana* chez Tertullien) ; les *dii mauri* et autres associations par juxtaposition, posent, quant à eux, le souci des agents déterminants et celui de l'hétérogénéité sociale et religieuse de l'Afrique ; les *dii mauri* y sont, toutefois, perçus comme un produit de cette même diversité (Benabou, 1986).

Durant les années 1990, G. Camps reprendra le dossier des dieux locaux et des *dii mauri*, à travers des notices et des décryptages plus poussés, où la dimension proprement africaine est mise en évidence, notamment, mais pas seulement, par le détour de l'onomastique (Camps 1990 ; Camps Gabriel, 1995 ; Camps, 2002 ;

Camps, 1998, pp. 2938-2939 ; Camps Gabriel, « Iunam », Encyclopédie berbère, 25, 1998, p.3806 ; Camps, 1984, p.53 ; Camps, 2001, p. 3642).

Dans l'une de ces publications, l'auteur propose une catégorisation des dieux africains, où se distinguent notamment, une catégorie de dieux groupés par trois (HenchirRamdan), par cinq (Magifa) ou par sept (Béja) et constituant des panthéons locaux ; une seconde catégorie est proposée pour les noms théphores et une troisième, pour les toponymes qui s'inspirent d'un théonyme (*Auzius* pour *Auzia* par exemple). Pour compléter la liste des dieux locaux, l'auteur évoque la catégorie des génies, auxquels il reconnaît un caractère officiel, mais également les épithètes associées aux noms de dieux, les dieux africains associés aux dieux romains ou encore, les cas de divinités qui semblent plus importantes et qui sont citées en dehors de leur province d'origine (Camps, 1990).

Les années 2000 sont marquées par les travaux d'A. Cadotte, qui s'inscrivent toujours dans le cadre de l'*interpretatiopunica* et *romana*, avec d'abord une thèse, publiée en 2007, où l'origine des dieux ainsi que les agents déterminants potentiels des multiples syncrétismes sont essentiellement abordés à travers une étude épigraphique, depuis le règne d'Auguste jusqu'à celui de Dioclétien (Cadotte, 2007). S'en suivra une publication en 2002, ayant trait aux particularités du panthéon africain, aux divinités panthées et aux formules globalisantes (*dii omnes*, *dii immortales*), à travers un corpus de 93 inscriptions. L'auteur tente à travers cette publication de démasquer les dieux qualifiés de *pantheus* – *panthea*, constatant que ces formules auraient symbolisé les pouvoirs d'un « être divin universel » mais que l'âme des Africains n'en aurait pas été impactée. Quant à la question des *diimauroi*, l'auteur y voit des divinités assimilables, en raison de l'absence de textes affirmant le contraire. Les exemples cités à l'appui de cette hypothèse sont notamment ceux de Diana, qualifiée à Sitifis de *augustamauroi* et de *Ceres*, qualifiée de *mauroisia* à Thagora. Les divinités locales « de moindre importance », étaient, quant à elles, désignées par l'expression *genius loci* (Cadotte, 2002).

La même année, A. Cadotte consacrera un article exclusivement à Neptune dont il a également recherché les racines africaines, à travers les remaniements apportés à l'iconographie habituelle (tête radiée, trident, pallium, torse nu). Un premier exemple en est une monnaie de Clodius Albinus (longue robe et tiare sur la tête). Un second exemple se retrouve dans une mosaïque des II^{ème}-III^{ème} siècles de Chebba (40 km au sud d'Hadrumète) où, aux attributs habituels du dieu,

s'ajoutent également les saisons et les produits de la terre. L'épithète *frugiferus* (ou *saeculusfrugiferus*) achève de confirmer la proposition de l'auteur, puisque cette épithète est également associée au dieu. L'auteur conclut donc qu'il s'agit là d'un Neptune africain, plus particulièrement agraire, recouvrant un génie libyque des eaux (Cadotte, 2002, p.336). Cette conclusion vient globalement appuyer l'analyse proposée par P. Petitmengin en 1967 (Petitmengin, 1967), de même qu'elle sera renforcée, par la suite, par N. Kellala (Kellala, 2011) et par N. Benseddik (Benseddik, 2012), à travers des cas d'études localisés. En 2003, l'auteur détaille les différents emplois de l'épithète *frugiferus* dans les inscriptions latines et démontre que celle-ci n'est pas exclusive à Saturne mais pourrait également englober Neptune, Liber et particulièrement, Dis Pluton (Cadotte, 2003).

En 2006, M. Le Glay reprendra sa classification de la typologie du syncrétisme (association-juxtaposition-assimilation) dans le cadre d'un état des lieux de la recherche autour du paganisme en Numidie et dans les Maurétanies. Il y propose une catégorie dédiée aux cultes officiels, dominée par les cultes gréco-latins et celui des empereurs, dont l'implantation est envisagée par analogie avec le culte des rois. Une seconde catégorie englobe les « religions étrangères (orientales) », auxquelles l'auteur confère un pouvoir dynamisant pour la religion indigène sédentaire ainsi que pour le froid ritualisme gréco-romain, proposant, par là même, l'appellation « religions indigènes dynamiques ». Une troisième catégorie concerne les religions populaires, émanant donc du peuple (plebs) et que l'auteur définit comme melting-pot (Berbères majoritaires, Romains des classes inférieurs et colons italiens ou provinciaux, non intégrés aux couches sénatoriale, équestre ou municipale). La notion de particularisme s'y trouve également privilégiée à celle de résistance (popularisée par M. Benabou dans les années soixante-dix) et qu'il associe à la condition d'un sentiment national. L'auteur souligne, par ailleurs, la tolérance, voire les encouragements des autorités centrales envers ces « particularismes », de même que l'accueil par les populations locales du dieu Saturne (qu'il considère comme un « élément du particularisme africain »). La prévalence des cultes des génies est soulignée, mais dans le cadre d'une classification relevant de l'*interpretatio romana*, en précisant d'abord, que tout homme avait son *genius* et toute femme, sa *Iuno*. Cette affirmation nous renvoie évidemment vers le culte des Lares ; l'enquête récemment menée par Dj. Mabrouk dans le cadre d'une étude dédiée aux *cultores deorum*, fait toute fois état, pour l'Afrique, d'un « apport insignifiant » (Mabrouk, 2021, paragr. 71-73). Le classement se poursuit avec, pour finir, les

catégories de génies poliades (ville-pagus par exemple), de génies pour les curies, pour le *populus*, pour les communautés (peuples), pour les sites militaires et pour les provinces. Bien que ce culte ait été particulièrement ancré en Afrique, l'auteur souligne sa diffusion dans l'ensemble du monde romain. Les génies anonymes auraient, quant à eux, été des dieux poliades romains, dont l'anonymat aurait évité quelque emprise et qui auraient eu, au même titre que les dieux, leurs prêtres, leurs vœux et leurs sacrifices. Les *dii mauri* sont également abordés, où leur caractère officiel et particulièrement militaire est appuyé, tandis que les dieux locaux, brièvement évoqués, sont intégrés, à la suite de G.Camps, aux *dii mauri*(Le Glay, 2006)

Quelques travaux d'importance ayant marqué les années 2010 en même temps qu'un tournant pour le regard porté sur les piétés africaines, à travers une révision et une intégration des recherches précédentes à une démarche heuristique désormais axée sur les notions de paysages religieux et de dynamisme de ces derniers au fil des siècles. C'est la démarche entreprise notamment par B. D'andrea, dont les travaux autour des monuments et pratiques rituelles, relatifs à Baal-Saturne, soulignent l'importance devant être accordée aux principes de rencontre, de continuité mais tout autant, de recul et de rupture. L'auteur illustre la diversité des *scenarii*, dans le cadre de son cas d'étude (Baal-Saturne), à travers les différentes configurations spatiales relatives à l'implantation des sanctuaires dédiés aux deux dieux suprêmes (contiguïté - superposition – distance). Une approche qui s'inscrit dans la suite de ce que proposait déjà M. Mac Carthy dans une publication de 2013, et qui, en plus de l'importance de la notion de dynamisme (par opposition au postulat de *stasis* des cultes africains), soulignait la nécessité d'une approche diachronique, fondée sur la documentation précise des vestiges en contexte; en effet, les remaniements, même minimes, repérés sur un monument, un objet ou dans la configuration d'un espace cultuel (qu'il s'agisse d'un contexte de vie ou de mort), permettraient de dresser un bilan objectif des micro-chronologies et des changements y afférents, mettant par-là même, fin à l'idée de stagnation des cultes africains. A travers les cas de Hr El Hami et d'Utica, par exemple, l'auteur démontre que la continuité n'est pas seulement affaire d'un culte pour un dieu Phénicien, dans un contexte désormais voué à Saturne, mais quelquefois, celle de l'archaïsation, par la métaphore, d'un geste dans une configuration jalonnée par le changement ; La métaphore de l'holocauste se retrouve justement à Utica au Vème siècle mais non plus à Hr El Hami depuis 250 ans (Mac Carty, 2013 ;D'andrea, 2017).

L'auteur consacra également, en 2021, une historiographie de la recherche dans le domaine religieux. Il y aborde notamment le rôle des idéologies et les méthodes d'investigation ayant accompagné la méta-interprétation moderne du fait religieux en Afrique (depuis le 19^{ème} siècle). Il y souligne également d'une part, la complexité du fait religieux africain et de l'autre, l'importance d'en approfondir (reconsidérer) la lecture. L'usage des rares mentions dans les sources, mais aussi le recours à l'ethnographie, à la magie et aux quelques données offertes par culture matérielle, sans les précisions de contexte et de datation, imposerait le recours inévitable à l'interprétation (dans le sens extrapolations), pour tenter d'y déceler une structure (Mac Carty, 2021). Pour M. Coltelloni-Trannoy, en revanche, une matrice religieuse homogène nécessite une certaine unité politique, ce dont l'Afrique a manqué (Coltelloni-Trannoy, 2021, p.35).

3. Un véritable panthéon africain :

Cet état des lieux, bien que très sélectif, reflète, selon nous, les tendances ayant accompagné l'historiographie moderne. Deux s'en dégagent : d'une part, la prédominance de l'*interpretatio romana* et *punica* qui semble définir le panthéon africain et de l'autre, une attention ponctuelle au substrat numide, tandis que la notion de panthéon demeure mal définie, notamment pour M. Benabou, inexistante pour M. Coltelloni-Trannoy, ou jalonnée de glissements souvent inévitables vers l'*interpretatio romana* et/ou *punica*, pour G. Camps. La démarche relative aux paysages religieux dans une perspective plus dynamique, axe pour sa part, globalement, sur les grands dieux des panthéons phénicien et romain.

Cette approche romano centrée, mais également phénico centrée est, soulignons-le, légitime, puisque les seules données exploitables pour approcher les piétés africaines proviennent de rares sources écrites, de surcroît non détaillées, de la culture matérielle disponible (sanctuaires, reliefs-dépôts votifs mais dont la documentation reposait alors sur les aléas de l'époque) et dans ce cas-ci, punique ou romaine, ou de la moisson épigraphique latine, phénico-punique et quelquefois grecque. La recherche de systèmes d'équivalence qui se reflète dans l'historiographie moderne est, par ailleurs, celle-là même dont les Romains et avant eux, les Puniques, semble avoir usé afin de mieux saisir la nature, le statut et la (ou les) fonction(s) des entités divines présentes en Afrique à leur arrivée. L'état des lieux de la recherche n'a donc d'autre choix que de placer l'Afrique dans un contexte méditerranéen, avec deux axes d'influences possibles : un axe Nord-Sud depuis l'Italie et la Grèce (notamment via l'Égypte, la Sicile, la

Sardaigne), et un second axe Est-Ouest, depuis la Phénicie et encore une fois l'Égypte.

Un autre angle de vue peut, à notre avis, être exploité et qui replacerait l'Afrique dans son contexte africain, mettant à l'honneur le territoire, ses ressources, les mouvements, relations et implantations tribales et l'onomastique, particulièrement, libyque. L'ajout d'un troisième axe d'influence, Sud-Nord, à partir des régions sahariennes et éventuellement, subsahariennes, pourrait également s'avérer fructueux, l'Afrique du nord ayant été en contact avec ces contrées désertiques, par le biais de routes caravanières, déjà décrites par Hérodote au Vème siècle avant J.-C (Hérodote, Histoires IV, pp.168 et ss.)mais également analysées par l'équipe italienne dans le Tadrart Acacus et anglaise, le long de l'oued Ladjal et dans le Fezzan, dans le cadre du dossier Garamantes (Law, 1967, pp.181–200; Liverani, 2000; Mattingly, 2011; Wilson, 2012; Liverani, 2000b, pp.496–520).

Pour aborder l'hypothèse d'un panthéon africain, deux grands axes ou paramètres semblent nécessaires : Un premier, d'ordre fonctionnel, qui nécessite d'appréhender les dieux dit locaux au cas par cas, en relation directe avec le territoire. C'est une fois la nature, la fonction d'une entité divine esquissées qu'il sera possible d'envisager d'éventuelles relations. Il ne s'agit pas tant de déterminer les systèmes d'équivalence possibles, à travers une association/juxtaposition-assimilation, ou à travers l'africanisation des dieux romains (Mercure, Neptune, Saturne), que de replacer ces dieux locaux dans leur contexte tribal, où le territoire, la nature du peuplement, le mouvement des populations, les ressources, constituent autant de marqueurs identitaires et de survie que les dieux locaux et les génies en sont les premiers garants.

4. CONCLUSION

L'Afrique a de tout temps été une terre de confluence. Les civilisations qui s'y sont implantées ont très certainement impacté et plus souvent que non, redéfini un *modus vivendi* et *operandi* ancestral. Toutefois, autant que l'enclavement, qui gâche certaines opportunités d'enrichissement au contact de l'autre, l'invasion de normes nouvelles, ne doit pas non plus refouler, au sein du monde académique, les valeurs et savoir-faire d'un peuple, à un rang secondaire ou de moindre importance. Le fait religieux n'échappe pas à cette règle. Un panthéon, de même que le fait religieux qui s'y illustre de diverses manières, s'enrichit certes au contact d'éléments étrangers mais l'absence ou le manque de vestiges, ne doit en

aucun cas laisser préjuger d'une pensée religieuse à l'allure de nébuleuse, ni que les dieux, qui partout sont dissociés des génies, y compris en Afrique saharienne et subsaharienne, se distinguent mal de ces derniers, en Afrique du nord. Si le panthéon africain s'est nourri d'éléments exogènes, un substrat a préexisté. Un rite, au même titre que les motivations qui lui donnent naissance, doit pouvoir s'expliquer sans *a priori*. A travers ce bref aperçu et les quelques propositions qui précèdent, on saisit l'importance d'envisager une mise en contexte des vestiges dont le degré de rigueur exige le recours systématique aux analyses de laboratoire, afin d'établir des chronologies plus précises et des micro-chronologies susceptibles de mettre en évidences les changements d'attitudes minimales. Il serait également utile d'envisager, à côté des différentes missions sur le terrain, des projets d'extension de fouille dans les sites déjà fouillés, à l'exemple de Tiddis, oude Cuicul et d'y appréhender le territoire comme un élément crucial à l'étude du fait religieux local. Les cultes locaux ayant un lien direct avec l'environnement d'une ville, ceux-ci se pratiquent aussi en dehors des remparts. Les fouilles permettraient de repérer les indices relatifs à ces lieux mais également, à une éventuelle configuration spatiale complexe des rites (processions, haltes etc...) ; Enfin, intégrer la langue libyque à tous les niveaux de l'enseignement et de la recherche.

5. BIBLIOGRAPHIE:

- Benabou, M. (1986). Le syncrétisme religieux en Afrique romaine. *Intercambiculturali* I, 321-332.
- Benabou, M. (1976). *La résistance africaine à la romanisation* (édition 2005). Préface Michel Christol. Editions La Découverte.
- Benseddik, N. (2012). Un autel à Neptune dans la région de Theveste (Tébessa, Algérie), dans B. Cabouret, A. Gros Lambert et C. Wolff (dir) (*T.I, p.23-35*), *Visions de l'Occident romain, Hommages à Y. Le Bohec*. Librairie De Boccard.
- Cadotte, A. (2002). Pantheus et Diideaequeomnes: les formules de synthèses divines en Afrique du Nord. *Antiquités africaines* 38-39, 55-72.
- Cadotte, A. (2002). Neptune africain. *Phoenix* 56 (3-4), 330-347. <https://doi.org/10.2307/1192604>
- Cadotte, A. (2003). Frugifer en Afrique du nord : épithète ou dieu à part entière, *ZPE* 143, 187-200. <http://www.jstor.org/stable/20191631>
- Cadotte A. (2007). *La Romanisation des Dieux. L'interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*. Brill.
- Camps, G. (1954). L'inscription de Béja et le problème des dii mauri, *Revue Africaine*, 98 (440-441), 233-260.
- Camps, G. (1984). Abadir-Abbadir. *Encyclopédie berbère* 1, 53. <https://doi.org/10.4000/encyclopedieberbere.767>
- Camps, G. (1990). Qui sont les Diimaui ? *Antiquités africaines* 26, 131-153. DOI : <https://doi.org/10.3406/antaf.1990.1172>
- Camps, G. (1995). Dieux africains et Diimaui. *Encyclopédie berbère* 15, 2321-2340.

- <https://doi.org/10.4000/encyclopedieberbere.2258>
- Camps, G. (1998). Fudina. *Encyclopédie berbère* 19, 2938-2939. <https://doi.org/10.4000/encyclopedieberbere.1973>
- Camps, G. (2002). Liste onomastique libyque. Nouvelle édition. *Antiquités africaines* (38-39), 211-257. <https://doi.org/10.3406/antaf.2002.1358>
- Camps, G. (2003). Iunam. *Encyclopédie berbère* 25, 3806. <https://doi.org/10.4000/encyclopedieberbere.1454>
- Cicéron (1864). *De la République, livre VI (songe de Scipion)*. Didot.
- Coltelloni-Trannoy, M. (2021). Les religions de l'Afrique du nord antique dans la littérature classique. *Revista de Historio, Revistz de Historiografia, Historiography of Religion in Ancient North Africa* 36, 33-51.
- D'andrea, B. (2017). Da Baal Hammon a Saturno? Fenomeni di continuità, rottura e trasformazione nell'cultura religiosa dell'Africa di età romana. Aiac, Quaderni, 2017, 2022. {hal-03848973}
- Février, J.G. (1949). Sur quelques noms puniques et libyques. *BCTH* (1946-1949), 649-652.
- Février, P.-A (1976). Religion et domination dans l'Afrique romaine. *Dialogues d'histoire ancienne* (2), 305-336. DOI : <https://doi.org/10.3406/dha.1976.2747>
- Hérodote. *Histoires IV*. L. Hachette et Cie, 1860.
- Kellala, N. (2011). A propos du relief rupestre de Neptune à Ain Hajar, au Nord-Ouest de la Tunisie. *Cahiers des Etudes Anciennes*, Université Du Québec à Trois Rivières, Suppl. I, 65-80.
- Law R.C.C (1967). The Garamantes and Trans-Saharan Enterprise in Classical Times. *The Journal of African History*, 8(2), 181-200. <https://doi.org/10.1017/s0021853700007015>
- Le Glay, M. (1975). Les syncrétismes dans l'Afrique ancienne, dans F. Dunand et P. Lévêque (dir.), *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité, Colloque de Besançon (22-23 octobre 1973)*, 121-151. Brill.
- Le Glay, M. (1990). Un centre de syncrétisme en Afrique: Thamugadi de Numidie. *L'Africa romana* 8, 67-78.
- Le Glay, M. (1961). *Saturne africain, Monuments (Tome I) (Afrique proconsulaire)*. Arts et métiers graphiques.
- Le Glay, M. (1966). *Saturne africain, Histoire*. De Boccard.
- Le Glay, M. (1966). *Saturne africain, Monuments (Tome II), Numidie-Maurétanie césarienne*. CNRS.
- Le Glay, M. (2006). Le paganisme en Numidie et dans les Maurétanies sous l'Empire romain : état des recherches entre 1954 et 1990. *Antiquités africaines* (42), 57-86. DOI : <https://doi.org/10.3406/antaf.2006.1409>
- Lipiński, E. (2005). Bonchor de Béja. *Latomus* 64 (2), 404-408. <http://www.jstor.org/stable/41544897>
- Liverani, M. (2000). The Garamantes : A Fresh Approach, *Libyan Studies* 31, 17-28. <https://doi.org/10.1017/s0263718900005306>
- Liverani, M. (2000b). The Libyan caravan road in Herodotus IV. 181-185. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 43 (4), 496-520. <https://doi.org/10.1163/156852000511385>
- Mabrouk, J. (2021). Les cultores deorum en Afrique à l'époque romaine. *Pallas* 116, 275-302. <https://doi.org/10.4000/pallas.21765>
- MacCarty, M. (2021). Pre-Roman Libyan Religion. Colonial Ethnography and the

- Problem of Religious "Survivals". *Revista De Historiografía* 36, 127-148.
<https://doi.org/10.20318/revhisto.2021.6553>
- Mattingly, D.J. (2011). The Garamantes of Fazzan. An Early Libyan State with Trans-Saharan Connections, dans A. Dowler and E. R. Galvin (dir.), *Money, Trade and Trade Routes in Pre-Islamic North Africa*. The British Museum, pp.49-60
- Merlin, A. (1910). *Le sanctuaire de Baal et de Tanit près de Siagu*. E. Leroux.
- Petitmengin, P. (1967). Inscriptions de la région de Milev. *MEFR* 79 (1), 165-205. DOI : <https://doi.org/10.3406/mefr.1967.7534>
- Polybe. *Histoire*. N.S, 1727.
- Saumagne, Ch. (1952). Stèles funéraires algériennes. *BSNAF*, 1948-1949, 215-220.
- Wilson, A. (2012). Saharan trade in the Roman period : short-, medium- and long-distance trade networks. *Azania : Archaeological Research in Africa* 47(4), 409–449. <https://doi.org/10.1080/0067270x.2012.727614>