Revue d'Histoire Méditerranéenne. Vol. 07, n° 02. Décembre 2025. p. 228 - 245

P-ISSN: 2716-764X, E-ISSN: 2716-7747

Reçu le : 20 – 06 - 2025	Accepté le : 01 – 10 - 2025	Publié le : 28 – 12 - 2025

Les dieux locaux, les dii patrii et les dii mauri :
Entre enclavement et rayonnement

The local deities, the *dii patrii* and the *dii mauri*
Between enclosure and radiance

SIADA Salima
Centre National de Recherche en Archéologie.
Algérie
Siada.s@cnra.dz

Résumé :

Les recherches sur les piétés africaines ont donné lieu à une riche littérature, qui a tenté de cerner, par la recherche de systèmes d'équivalences avec les cultes gréco-latins et orientaux, les modes d'expression des cultes en Afrique romaine ainsi que les mécanismes qui les régissent. Il en a résulté une quantité importante et surtout diversifiée de facteurs ayant pu modeler ou remodeler une divinité ainsi que le lieu et les instruments de son culte. Les dieux portant des noms locaux ou désignés sous des formules globalisantes telles que *mauri* et *patrii* demeurent néanmoins teintés de mystère, bien que l'idée dominante les identifient à de petits génies des lieux, gouvernant des espaces relativement restreints.

Une nouvelle approche a toutefois progressivement fait son chemin durant les dernières décennies, apportant un regard nouveau sur le fait religieux africain, à travers une révision et intégration des recherches précédentes à une démarche désormais axée sur les notions de paysages et de dynamisme. C'est notamment le cas pour les monuments et pratiques rituelles relatifs au dieu Baal-Saturne où se distingue l'importance devant être accordée aux principes de rencontre, de continuité mais tout autant, de recul et de rupture. La diversité des *scenarii* y a, par exemple, mis en avant différentes configurations spatiales relatives à l'implantation des sanctuaires (contiguïté - superposition – distance). La contextualisation rigoureuse du paysage religieux est un autre fait important dans cette nouvelle approche du fait religieux et qui se base sur une lecture diachronique, elle-même fondée sur une documentation rigoureuse 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 du monde des vivants ou des morts), constituent autant de repères permettant de dresser un bilan des micro-chronologies et des changements y afférents. L'idée de stagnation des cultes africains s'en trouve déjà modifiée. Cette approche reste, toutefois, globalement axée sur les mondes punique et romain.

Cet article se propose, à travers quelques exemples de dieux locaux, d'explorer les notions de topos et d'influence restreinte, ainsi que la nature du rapport pouvant lier les *dii loci*, *patrii* et *mauri*. La problématique peut être formulée ainsi : L'autorité locale d'un dieu ou d'un panthéon exclut-elle un rayonnement dépassant les limites du *locus* qui les abrite ? Pouvons-nous distinguer *dii patrii* et *mauri*, sans toutefois les dissocier ? Notre corpus est principalement épigraphique mais inclut également l'ensemble des données matérielles disponibles et, dans la mesure du possible, les mouvements tribaux et les caractéristiques du territoire qui abrite ces entités divines. Étant donné la diversité des contextes (territorial, géographique et chronologique), une méthodologie analytique fut privilégiée. Les réflexions autour de ces questions nous ont permis de constater qu'une divinité vénérée dans une localité restreinte, peut avoir eu un rayonnement largement plus important, confinant éventuellement au provincial, de même qu'un rapport mieux défini peut être envisagé entre *dii loci*, *patrii* et *mauri*.

Mots clefs : panthéon, *patrii*, *mauri*, Afrique

Abstract

Research on African religious practices has given rise to a wealth of published works, which have attempted to identify, by seeking parallels with Greco-Latin and Eastern cults, the modalities of expression of cults in Roman Africa and the mechanisms that operate them. This has resulted in a significant and, more importantly, diverse set of factors that may have shaped or reshaped a deity, as well as the place and instruments of its cult. Gods bearing local names or designated by globalizing terms such as *mauri* and *patrii* remain shrouded in mystery, although the prevailing view identifies them as minor local *genii* governing relatively small areas.

However, a new approach has gradually gained ground in recent decades, bringing a new perspective to African religion through a review and integration of previous research into an approach now focused on the concepts of landscapes and dynamism. This is particularly the case for monuments and ritual practices relating to the god Baal-Saturn, where the importance of the principles of encounter, continuity, but also distance and interruption, is highlighted. The diversity of scenarios has, for example, highlighted different spatial configurations relating to the sanctuaries' location (contiguity, overlapping, distance). The rigorous contextualization of the religious landscape is another important factor in this new approach to religion, which is based on a diachronic approach, based itself on rigorous documentation of the remains in context. The slightest alterations identified on a monument, an object, or in the configuration of a place of worship (whether in the world of the living or the dead) provide clues that enable us to establish micro-chronologies and associated transformations. The concept of stagnation in African cults has already been rethought. This approach remains however mainly centered on the Punic and Roman worlds.

This article aims, through a few examples of local gods, to explore the notions of topos and restricted influence, as well as the nature of the relationship that can link the *dii loci*, *patrii* and *mauri*. The problem can be formulated as follows: Does the local authority of a god or a local pantheon exclude a radiance exceeding the limits of the locus that shelters them? Can we distinguish between *dii patrii* and *mauri* without dissociating them? Our corpus is mainly epigraphic but also includes all available material data and, as far as possible, tribal movements and characteristics of the territory that houses these divine entities. Given the diversity of contexts (territorial, geographical, and chronological), an analytical methodology was favored. In addressing these issues, we have come to observe that a deity venerated in a limited locality may have had a much wider influence, possibly extending to the provincial level, and that a more clearly defined relationship between *dii loci*, *patrii*, and *mauri* may be identified.

Key words: pantheon, *patrii*, *mauri*, Africa

Siada Salima siada.s@cnra.dz

Introduction :

Les recherches portant sur les piétés africaines ont bénéficié d'une attention soutenue depuis le début du 20e siècle, donnant lieu à des travaux d'ensemble, mais également à des publications ponctuelles, dont certaines, au hasard des découvertes. Ces travaux sont à la fois un état des lieux de la culture matérielle disponible à l'époque mais, également une compilation d'essais d'interprétation marqués globalement par les syncrétismes phénico-puniques, gréco-latins et orientaux et offrant l'esquisse d'un panthéon africain né d'une renégociation des traits, fonctions et statuts de ces mêmes dieux, puis leur réinterprétation selon différentes modalités (association-juxtaposition-assimilation- emprunts cumulatifs, etc..). La diversité culturelle de l'Afrique antique ne permettant pas les rigides dichotomies (libyque-punique-romain), les recherches ont inévitablement épuisé les hypothèses offertes par l'argument de la porosité culturelle (et de fait, cultuelle), pour approcher la (les) religion (s) africaine (s). Lorsqu'il s'agit des piétés locales toutefois (dieux au nom local, *dii patrii*, *mauri*), la recherche se heurte de manière assez abrupte à la difficulté voire, à l'impossibilité d'identification, encore moins d'esquisse d'une structure d'ensemble. Ce substrat semble ainsi avoir constitué une ligne d'arrivée pour la recherche dans ce domaine et le panthéon africain, maintes fois évoqué sous cette appellation, y demeure peuplé de dieux phéniciens, grecs, romains et orientaux, recouvrant des pendants locaux, trop souvent hors d'atteinte. Ces dieux locaux y sont souvent perçus comme des génies au pouvoir restreint, bien

qu'officiel quelquefois, et les épiclèses, telles que *mauri* et *patrii*, s'y entremêlent de manière abstraite. Le choix des termes employés dans une inscription, n'est toutefois pas arbitraire, considérant l'engagement financier qu'exige un monument votif, de même que les contraintes spatiales du champ de l'inscription obligent à choix pertinent des éléments du texte. À travers quelques exemples, nous proposons de revenir sur quelques conclusions qui nous ont semblé hâtives, précisément, celle relative au pouvoir restreint d'une divinité topique, que celui-ci ait été local ou régional. Nous souhaitons également approfondir les observations proposées par G. Camps, quant à la nature du rapport ayant pu lier les *dii mauri* aux *dii patrii* et ces derniers aux dieux dits topiques (*dii loci*).

L'intérêt principal de notre démarche réside dans l'hypothèse première (qui est l'objet du présent article) d'un entendement auprès des populations africaines, dans des espaces relativement vastes, quant au pouvoir de ces dieux, au-delà du territoire où s'exerce à priori leur commandement et qui, combinée à la nature du lien pouvant relier ces dieux locaux, aux *dii patrii* et *mauri*, ainsi qu'à une structure hypothétique, inhérente à la catégorie des génies, permettrait, dans une étape ultérieure de la recherche, d'envisager l'hypothèse d'une structure reliant l'ensemble, dans le cadre d'un panthéon africain constitué par ces mêmes entités divines, réparties par catégories et par statuts.

C'est ce à quoi la littérature, à notre connaissance, a prêté le moins d'attention. En effet, les travaux portant sur les dieux locaux, les *dii mauri* et *patrii* demeurent rares lorsque comparés à ceux dédiés à l'interprétation des piétés africaines sous la loupe de l'interpretatio romana et puncica. Parmi les recherches ayant ciblé ces entités locales ou ayant proposé une structure, St. Gsell reste une figure de proue, puisqu'à partir d'une riche documentation matérielle, historique et ethnographique, il proposa une interprétation de la sacralité chez les Libyens, depuis la préhistoire et dont se dégage une typologie globale (zoolâtrie-anthropolâtrie-astrolâtrie-dendrolâtrie, culte des génies, incubation, etc...) (Gsell, 1927 : 124-139 et 161-169). P. A. Février, pour sa part, aborda brièvement quelques dieux locaux (Bacax – Abaddir – GDAS) ainsi que les *dii mauri* et les génies. Les hommages à ces divinités s'y inscrivent soit dans le cadre hypothétique d'une *evocatio* pour le cas des *dii mauri*, soit, pour le cas des dieux, dans celui d'un système établi, mais complexe, avec une diversité d'attitudes devant être éclaircie (Février, 1976). M. Bénabou s'attarda bien plus sur un panthéon africain autochtone, proposant une structure globale mais visiblement dépourvue de fonctions sacerdotales, considérées comme élaborations savantes, apparues au contact des puniques, suivant un cheminement évolutif. Les dieux, quant à eux, y sont, par quelques exemples, apparentés à des génies (Bénabou, 1976). G. Camps, qui a certainement consacré le plus d'attention et d'énergie à identifier ces dieux, de même que les génies, a tenté de mettre en évidence la dimension proprement africaine, notamment par le détour de l'onomastique. Il proposa également une structure relevant les traits les plus marquants, mais où les *dii patrii* et *maurii* seraient une seule et même chose. Les dieux des panthéons locaux, qui s'intègrent à la catégorie des *mauri*, s'y distinguent néanmoins difficilement des génies et leur pouvoir est considéré comme restreint, que celui-ci soit local ou régional (Camps, 1990 ; Camps, 2002). Pour M. Coltelloni-trannoy, en revanche, il ne saurait être question de panthéon, l'absence d'une matrice religieuse homogène nécessitant unité politique (Coltelloni-Trannoy, 2021). Certains de ces dieux pourtant ont pu être honorés dans une Numidie ayant su préserver son unité entre les règnes de Massinissa et la mort de Jugurtha, voire celle de Juba I.

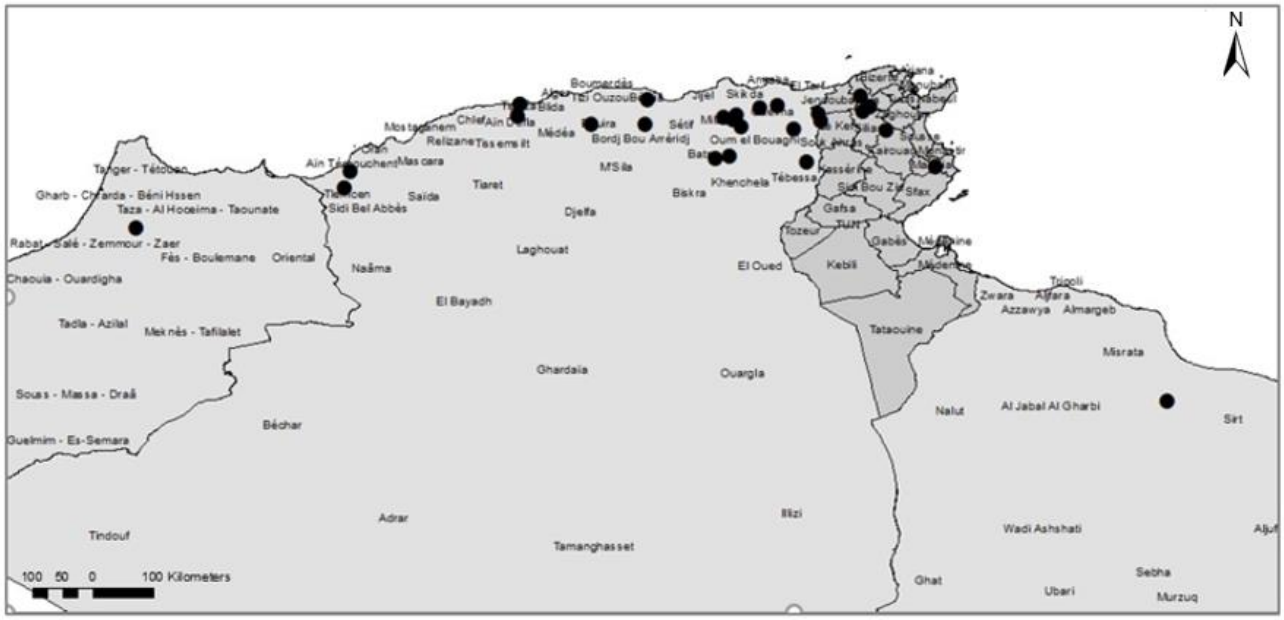
Dans les limites du présent article, notre problématique se scinde en deux parties : L'autorité locale d'un dieu ou d'un panthéon, exclut-elle un rayonnement dépassant les limites du locus qui les abrite ? Pouvons-nous distinguer *dii patrii* et *mauri*, sans toutefois les dissocier ?

Pour aborder ces questions, nous avons opté pour une méthodologie analytique, au cas par cas, considérant la diversité des contextes géographique et chronologique mais, également la relative consistance des vestiges. Ces derniers se composent d'un corpus de 150 inscriptions, réparties sur les provinces de Numidie, M. césarienne et A. proconsulaire, de quelques inscriptions relatives aux génies, *di patrii* et *mauri*, ainsi que de l'ensemble des vestiges de monuments cultuels ayant pu être identifiés dans les localités abritant ces cultes. Les données relatives aux mouvements des tribus ont également été mises à profit. Concernant les dieux locaux plus particulièrement, nous avons limité nos exemples au panthéon de la localité de Hasnaoua (B-B-Ariridj), au dieu Baliddir (honoré dans plusieurs localités, en Numidie ainsi qu'en A. proconsulaire), ainsi qu'au dieu Aulisua (honoré dans les confins de la Mauritanie césarienne et en Mauritanie Tingitane).

1. Un panthéon/des panthéons : dieux locaux-*dii mauri*/*patrii* et génies :

Environ cinquante divinités à caractère local ont été identifiées en Numidie, en Maurétanie césarienne, en Afrique proconsulaire et en Tripolitaine durant l'époque romaine **(Figure 1)**. Le répertoire épigraphique d'environ 150 inscriptions n'y révèle généralement le nom d'un dieu qu'une seule fois. Quelques exceptions toutefois : le dieu *Bacax* (Grotte du Taya-*Aquae Thibilitanae*), totalise, selon le décompte de J.-B. Bourguignat, 64 inscriptions (Bourgignat, 1870), la divinité du Chettaba (Cirta), connue par les initiales *GDAS*, suit avec plus de 60 inscriptions (J. et P. Alquier, 1929 ; Kaabia, 2013), le dieu *Baliddir*, honoré par 20 inscription à El Hofra et six autres dans différentes localités et le dieu *Aulisua*, par cinq, principalement de part et d'autre des Maurétanies césarienne et tingitane. C'est la concentration de la majorité de ces dieux dans une seule localité qui leur a valu le qualificatif de topiques (ou locaux).

Figure 1
Répartition des dieux locaux



Source : Salima Siada, logiciel ArcGis 10.8

En dépit de ce caractère localisé, un rayonnement géographiquement plus vaste (régional, provincial) n'est pas à exclure. Le silence de l'épigraphie, tributaire du hasard des découvertes, ne peut constamment servir d'argument au cantonnement de ces dieux ; d'autre part, les inscriptions relatives à dieu ou à un collectif de dieux pourraient attester de la reconnaissance de ces dieux dits locaux par des communautés éloignées du lieu ou de la région de découverte.

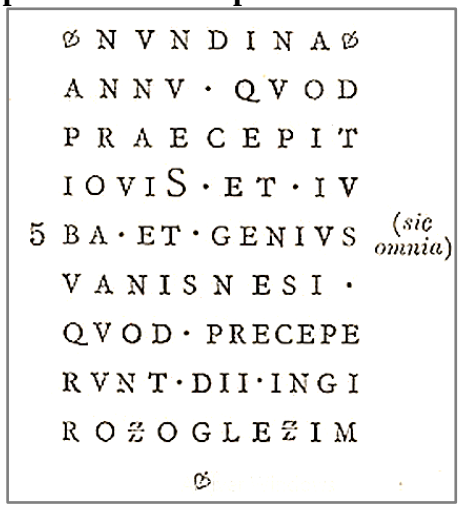
2.1 Panthéon de Hasnaoua :

Le panthéon de la localité de Hasnaoua (wilaya de B.B.Ariridj), en constitue un exemple. Le cippe portant l'inscription a été retrouvé non loin d'une basilique, dans la zone montagneuse située au nord des plaines de la Medjana (Gsell, 1893 : 286) **(Figure 2)**. L'inscription, dont la datation n'a pas été établie, y commémore une foire annuelle, sous les auspices d'un panthéon composé de *Jupiter*, de *Iuba*, d'un *genius vanisnesi* et des dieux *Ingirosoglezim* (CIL VIII, 20627=AE 1894, 00096=AE 1909, 00123=AE 1981, 00919=AE 2002, 01694=AE 2004, 01885)**.** Ce rendez-vous était à l'évidence une opportunité de rencontre pour les tribus, les commerçants et les propriétaires agricoles, affluant des contrées alentours, pour y écouler leurs marchandises, s'en procurer mais également, pour y assister à des cérémonies religieuses (Hamdoun, 2012 : 2), auxquels ces événements étaient intimement liés (Hamdoun, 2001 : 98). On sait également que la création de marchés était assez fermement encadrée par les autorités romaines ; outre les charges fiscales et parafiscales qu'ils impliquaient et bien que compensées par leurs propriétaires (Chaouali, 2002 : 378), il s'agissait également de contrôler le commerce (levée d'impôts), ainsi que les dangers potentiels à ces ralliements, où des débordements mortels étaient à craindre. Chr. Hamdoun souligne la panique qui a lieu durant ces jours, à travers le récit de Saint Etienne, un prêtre du Ve siècle de la ville d'Uzalis (Afrique proconsulaire) :

> « C'était jour de foire dans notre cité, et à l'heure de midi [...] Aussi les gens se mirent-ils à fuir en désordre le rassemblement public et, de tous côtés, là où la peur l'avait poussé, chacun courait comme il pouvait. Tout le marché en fut complètement interrompu et bouleversé, car les hommes avaient délaissé leurs affaires d'ici-bas et ne craignaient plus que pour une chose : leur vie. Qui en effet chercherait à gagner de l'argent quand un si grand danger lui fait craindre de perdre le salut ? Ou encore, qui songerait même à nourrir son corps, quand il craint d'en être au dernier instant de sa vie ? Enfin, qui aurait envie d'un vêtement quand la peur de mourir lui fait perdre l'esprit » (Hamdoun, 2012 : 6).

Les dieux présidant à ces marchés auraient, selon l'analyse de Ch Hamdoun, joué un rôle fédérateur, permettant de maintenir la cohésion des tribus (Hamdoun, 2001 : 99). Cela implique la reconnaissance préalable par tous de ce rôle et dans notre cas, l'implication concerne une foire annuelle, située à un emplacement typique et au rayonnement géographique, potentiellement important.

Figure 2
Inscription révélant le panthéon de Hasnaoua



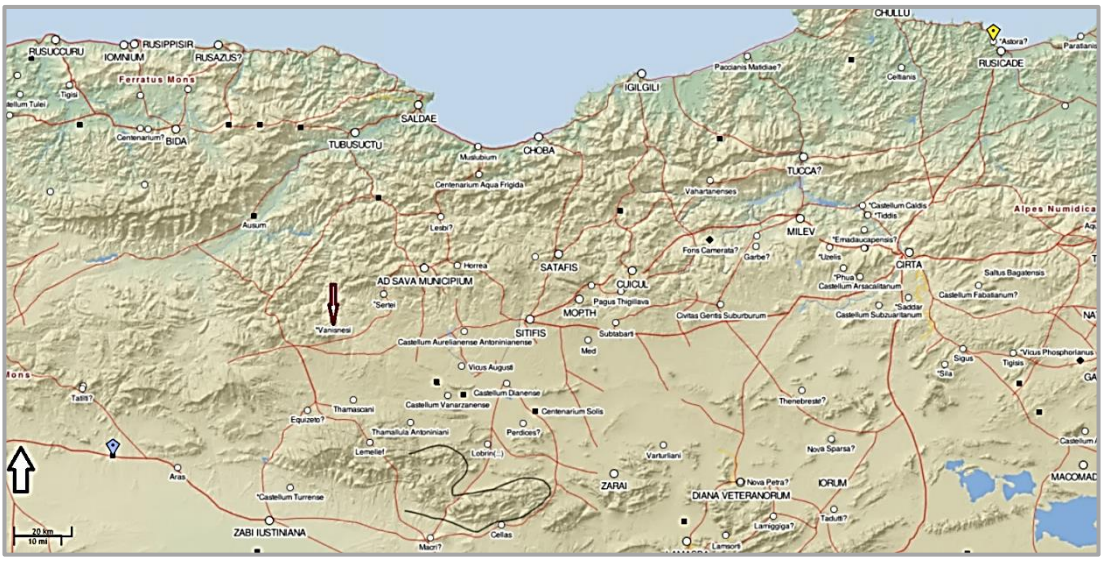
Stéphane Gsell, 1893, https://bibliotheque-numerique.inha.fr/idurl/1/8650, 286

En effet, les marchés préromains partageaient quelques dénominateurs communs, notamment leur emplacement au cœur de zones rurales organisées en *gentes*, à la lisière de deux zones géographiques ayant subi des mises en valeur différentes ; ces marchés se situent également sur des axes traditionnels, reliés aux parcours de transhumance (Hamdoun, 2012 : 4). La localité de Hasnaoua se trouve justement au coeur d'une série de centres agricoles, au nord de domaines impériaux et à proximité de *castella* (dans les plaines de Sétif). Hasnaoua se situe également à la lisière d'une zone montagneuse (djebel Morissane, lui-même situé sur les contreforts des Bibans), des plaines de la Medjana au sud et de celles de Sétif à l'est. Plus particulièrement, les vestiges archéologiques des plaines de la Medjana, attestent de l'existence de domaines impériaux (Gsell, 1911 : feuille 16, 79, 82) mais, également, de trois centres étendus (Hasnaoua, Tassemert à 20 km vers l'est et Kherbet, à environ 85 km vers le nord-est), de même qu'une densité de peuplement est attestée (bien que de moindre importance pour certaines), avec des site comme Ain Soltan (6 km au sud de Hasnaoua), El Achir (17 km vers le sud-ouest), El Gueria (24 km vers l'ouest), El Anasser (16 km vers le sud), Sidi Mbarek (20 km vers le sud-est), Colla (30 km vers le nord-ouest) et El Kherba (30 km vers l'est). Ces localités étaient également reliées par un réseau de routes et de chemins (Gsell, 1893 : 282-285-286).

Dans les plaines de Sétif, la documentation épigraphique datant du règne des Sévères, période de paix et d'agrandissement des frontières du *limes*, s'étale pour notre cas, depuis la frontière numide jusqu'à Thamelloula (au sud-est d'El Anasser) et offre un paysage homogène de terres coloniales, tandis que les *castella* apparaissent dès le règne de Caracalla. Ainsi, des *coloni* s'installent à Ain Zada en 192 (*Caput saltus horreorum*), où un *castellum* est édifié en 213 ; de même qu'à Melloul en 191 et à Bir Bou Saadia, où un *vicus augusti* est attesté en 227 ; des pierres identiques se retrouvent à Bir Haddada (*castellum solis*), à Ain Lahdjar et à Melloul, de même qu'apparaissent les *castella Citofactense* et *perdicense* (Kherbet El Madher). Sous les Gordiens, certains d'entre eux verront leur territoire s'agrandir, notamment à Lemellef, Melloul et Guellal, situés dans la partie méridionale des plaines (Février, 1996 : 62).

Concernant les tribus aux alentours des plaines de la Medjana, on retrouve les *Numidae*, attestés, dès le règne d'Hadrien, par deux bornes, près d'El Gueria, à 05 km vers l'ouest (*Fines adsignati genti numidarum*) (CIL 08, 08813 ; Desanges, 1962 : 66-67 ; Février, 1996 : 734), de même que par une dédicace à Saturne, retrouvée à Kherbet Guidra (Sertei), mentionnant un *praefectus* (ou *princeps*) *gentis numidarum* (Gsell, 1911 : feuille 16, 34). G. Camps, se référant à Ammien Marcelin, nous apprend également qu'une tribu des *Iubaleni* vivait dans les Bibans (Camps, 1990 : 141). Le paysage de la Medjana se présente donc vraisemblablement comme un ensemble homogène, avec d'une part, les *Iubaleni* à l'ouest, sur la chaine des Bibans, les *Numidae* au sud, à partir d'El Gueria, mais aussi au nord-est de Hasnaoua et d'autre part, les territoires impériaux, au centre des plaines.

Figure 3
Emplacement des *castella, vici, civitates* et réseau routier les reliant. La flèche indique la localité de Hasnaoua



Source: Digital Atlas of the Roman empire, https://imperium.ahlfeldt.se/

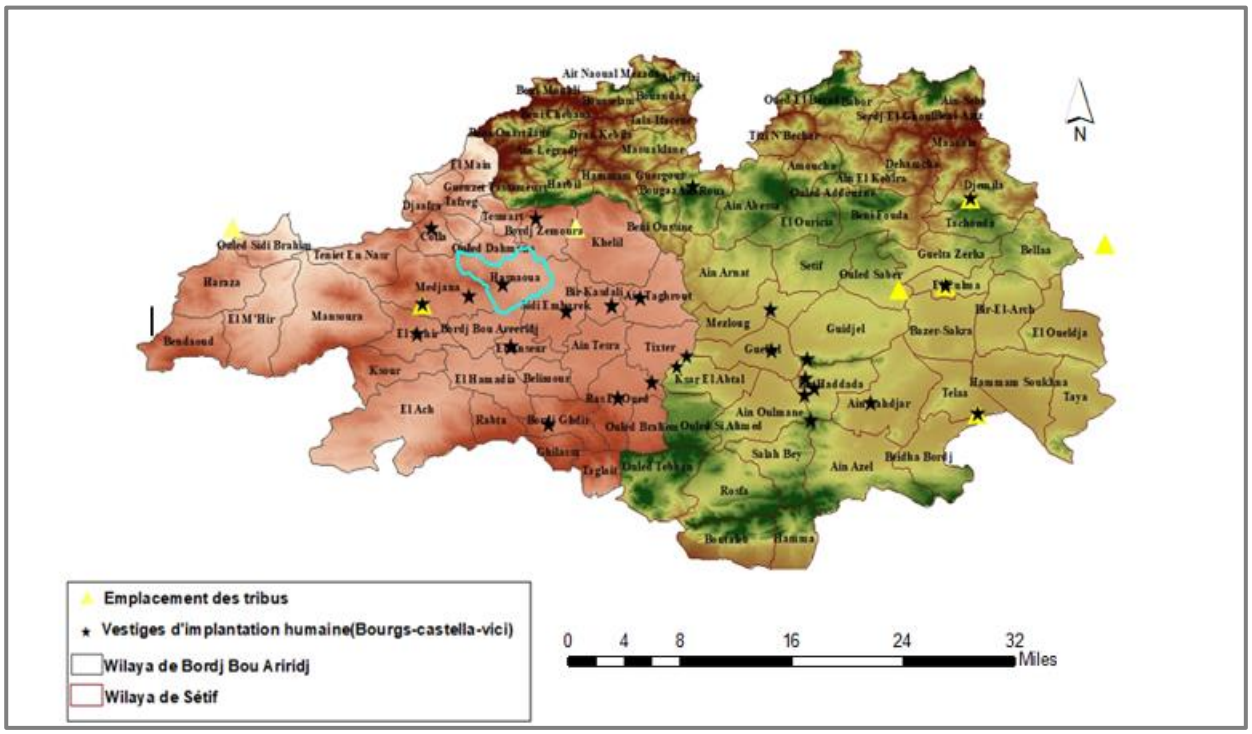
Considérant d'une part, la présence de tribus d'importance et de l'autre, l'étendue des centres agricoles (*castella- vici-* domaines impériaux), notamment dans la Medjana, il est possible que cette foire annuelle, sans parallèle pour le moment en Afrique et dont les origine précèdent l'implantation romaine (Hamdoun, 2012 : 2 ; Hamdoun, 2001 : 93-94), ait constitué un point de ralliement attendu par les tribus des alentours immédiats de Hasnaoua mais, également par celles situées à proximité, dans la plaine de Sétif. Un réseau routier en atteste et dont les bornes établissent notamment l'existence d'une route allant à Saldae par Ad Sava Municipium (Hammam Guergour) et qui, auparavant, passait par Lanasser (Gsell, 1893 : 280). Une autre route partant d'El Gueria, dans la Medjana, rejoignait le massif des Beni Abbes (des Ouled Madi et de Colla au nord de djebel Mourissane), des Hasnaoua, à l'ouest du djebel du même nom et Zemmoura, ainsi que les localités autour (Gsell, 1893 : 285) **(Figures 3 et 4)**.

Si notre hypothèse est valide, le rayonnement du panthéon de Hasnaoua dépassait le lieu de commémoration pour englober l'ensemble des plaines de la Medjana ainsi qu'une partie de celles de Sétif (les plus proches).

Les *nundinae* constituaient un moyen de contrôle des tribus, pour qui ces marchés constituaient des points de rassemblement et dont on connait l'enjeu sécuritaire. Cela peut, en partie, expliquer que l'inscription ait mis à l'honneur les dieux qui y président. Le cadre légal dans lequel s'inscrit la foire de Hasnaoua n'est pas précisé, ni d'ailleurs le nom du propriétaire du domaine et bien que des exemples existent de marchés où l'ancrage légal est absent, comme pour le cas du domaine de Phorsphorus à Ain Melouk par exemple (AE, 1913226), l'espace de l'inscription de Hasnaoua, exclusivement dédié à l'annonce d'une foire annuelle suivie du panthéon qui y préside, situe, nous semble-t-il, les priorités de la rencontre, les dieux y jouant certes, comme l'affirme Ch. Hamdoun, un rôle fédérateur pour les tribus mais également un rôle dissuasif, reflétant par la prédominance même de ces dieux dans l'annonce de l'événement combinée à la présence d'un danger réel, la soumission de ces mêmes tribus à un panthéon admis comme ayant ce pouvoir sur l'ensemble.

Figure 4

Quelques vestiges d'implantation humaine évoqués dans le texte. Le contraste des couleurs sépare la wilaya de B-B-Ariridj, à gauche de celle de Sétif, à droite



Source : Salima Siada, logiciel ArcGis 10.8

2.2 Baliddir :

Un second exemple pourrait être le dieu Baaliddir; un dieu sémitique qui connut une faveur certaine en Afrique et plus particulièrement en Numidie. Pour St. Gsell, Baal Addir se distingue de Baal, de même que Baal doit être dissocié de Baal Hammon (Gsell, 1928 : 110). Il propose notamment d'y voir un dieu proprement africain en partant du fait que Baal Hamman tient une place secondaire à Carthage où, de surcroit, il est subordonné à Tanit, tandis que Baal apparait seul en Numidie et en Maurétanie ou alors, en priorité par rapport à la déesse. Pour l'auteur, ce Baal aurait ainsi été remanié par les Égyptiens en Ammon, par les Phéniciens en Baal Hamman, par les Grecs en Zeus Ammon et par les Romains par la suite (en Saturne) (Gsell, 1896 : 465-466). G. Camps attribue, pour sa part, l'attachement des Africains à Baaliddir à la similarité linguistique ; les termes *Edder* ou *Idir* signifiant « vivre » en langue amazigh. Cet attachement aurait même abouti à conférer au dieu un pouvoir dépassant celui du dieu d'origine (Camps, 1984 : 53 ; Camps, 1991 : 1318). Pour M.H. Fantar, le nom B'l, révélé par de nombreuses sources remontant jusqu'au IIIème millénaire et persistant encore aujourd'hui, est un héritage de l'univers sémitique, implanté au Maghreb par l'apport des Phéniciens, par celui de Carthage et plus tard, par celui de la civilisation arabo-musulmane. La richesse sémantique du nom B'l englobant notamment les « notions de force, de puissance, de possession, de domination, de richesse, etc. » (Fantar, 1991 : parags.1 - 4).

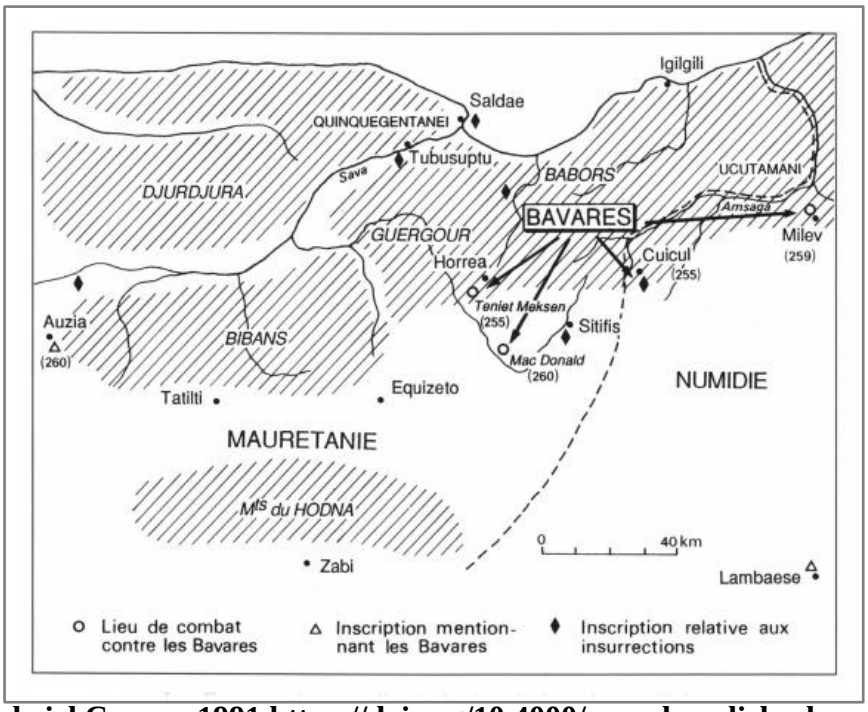
Baliddir était honoré aussi bien à Sigus (auj. Bouhadjar) (CIL VIII, 19121=ILAlg-02-02, 06486=AE 1888, 00140), à Guelaat bou Sbaa (W. de Guelma) (CIL VIII, 19121=ILAlg-02-02, 06486=AE 1888, 00140), à Cirta (sanctuaire d'El Hofra) (Berthier et Charlier, 1955), à Bir Tlelsa, (08 km d'El Djem) (Vassal, 1914 : 175-186 ; Dussaud, 1914 : 618-620 ; Ferron, 1987 : 197-207**)**, qu'à *Masculula* (auj. Hr Guergour), près de *Thuburnica* (Cadotte, 2007 : 116) ; un rayonnement dépassant donc le cadre local, et même régional et nous permettant d'envisager le cadre provincial.

Aulisua, était pour sa part honoré à *Pomaria* (auj. Tlemcen), à Ain Khial (région de *Pomaria*, avec 2 inscriptions dédiées par deux *praefecti* et une par un citoyen) (CIL VIII, 09907) et

à Volubilis (2 inscriptions, dont une, dédiée par un affranchi cordonnier) (AE 1986, 00735 ; AE 1986, 00734 ; Camps, 1990 : 133).

Le fait qu'*Aulisua* bénéficie de deux dédicaces de la part de *praefecti*, l'une de l'époque des Sévères (IIIe siècle), l'autre, des Gordiens (235-238) mais également d'un affranchi cordonnier, témoigne d'une reconnaissance touchant des strates diverses de la société. G. Camps voyait en Aulisua un grand dieu maure, à relier aux Bavares, présents de part et d'autre des Maurétanies (Camps, 1995 : paragr.15), c'est-à-dire, là où des dédicaces sont disponibles. La présence des Bavares n'étant pas cantonnée aux confins de la Maurétanie césarienne en période romaine, ce que G. Camps n'ignore pas, puisqu'il propose l'existence de Bavares occidentaux et orientaux (Camps, 1991) **(Figure 5)**, le rayonnement d'Aulisua a très bien pu suivre la diffusion de ces derniers en direction de l'est. La présence à priori régionale du dieu, en réalité à cheval entre deux provinces, pourrait alors refléter un pouvoir provincial puisque les voisins des Bavares en M. Tingitane, sont les Bacquates (Camps, 1991 : paragr. 2). L'épithète *invictus*, qui vient enfin appuyer l'envergure du dieu honoré nommément par des militaires, se trouve par ailleurs associée, entre autres dieux, à Jupiter, Mithra et Hercule.

Figure 5
Mentions des Bavares et batailles en Numidie et M. césarienne



Source : Gabriel Camps, 1991,https://doi.org/10.4000/encyclopedieberbere.2552, paragr.9

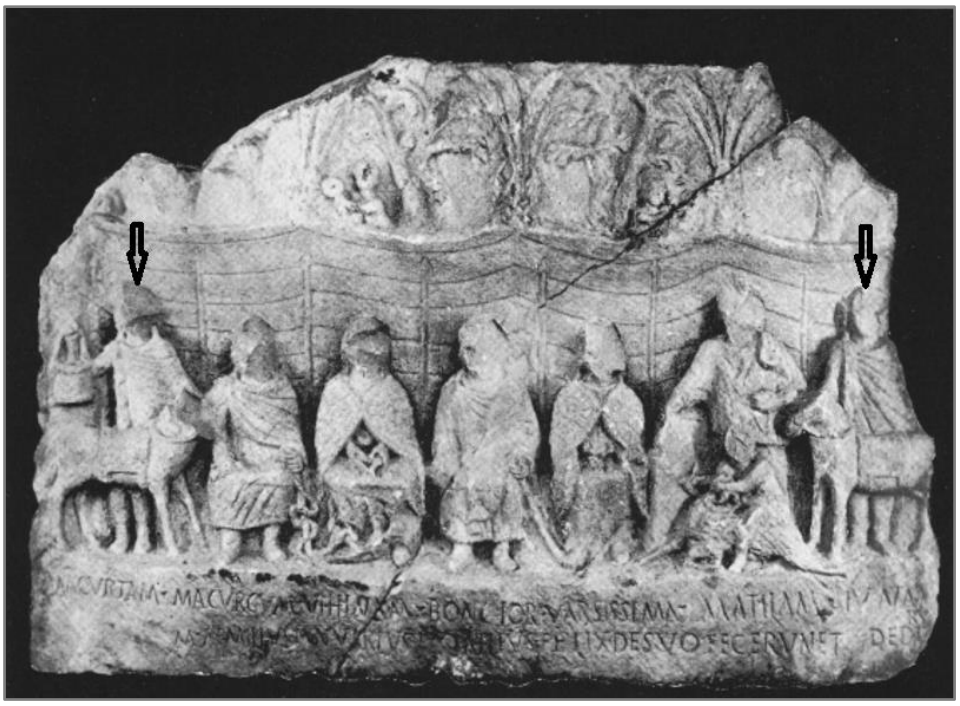
Citons également les deux divinités (*Varsis* et *Vacurtum*) de la triade de Henchir Ramdan (20 km de Béja), tous deux qualifiés de *mauri* et dont les noms rappellent ceux évoqués dans le relief de la colonie de Béja (daté du IIIe siècle). De même, les cavaliers (*Macurtam* et *Iuna*), qui comptent également parmi les dieux du panthéon de Béja (et que Ch. Saumagne, A. Merlin et G. Camps associent aux *Castores*), sont qualifiés de *mauris* (*castoribus*) par un *duumvir* de la ville de *Mustis* (auj. Henchir Mest). Ce municipe julien situé aujourd'hui à environ 60 km plus au sud de Béja et enclavé, au début de l'empire entre les territoires de Carthage à l'est, de *Sicca veneria* au sud-ouest et de Henchir El Oust au sud, a vu son territoire s'agrandir de six kilomètres au sud du noyau urbain sous le règne d'Antonin le Pieux. S'il s'agit bien des *Castores* du relief de Béja, leur rayonnement dépasse les limites de la cité en question ainsi que son territoire ; rappelons que l'inscription provient d'un personnage municipal (duumvir) qui dédia l'inscription à ses frais, pour le salut de la

famille impériale des Sévères (AE 1968, 00590 ; Camps, 1990 : 149-150 ; Beschaouch, 2014 : 1590 à 1594) et dont Septime éleva Béja au rang de colonie, ce qui induit, pour le cas de cette ville également, un accroissement de la population et par voie de conséquence, du territoire (Beschaouch, 2014 : 81-82).

Au-delà de la diffusion régionale des *Castores* de Béja, somme toute, celle observée par G. Camps, c'est surtout l'entendement qui se perçoit derrière cette connivence régionale qui nous intéresse et qui implique la reconnaissance d'une structure sous-jacente aux cultes locaux **(Figure 6)**.

Figure 6

Le bas-relief de Béja représentant un panthéon de sept dieux. Les flèches indiquent les Dioscures



Gabriel Camps, 1995, https://doi.org/10.4000/encyclopedieberbere.2258, paragr.21

Par ailleurs, s'il s'agit bien de panthéons locaux, rien n'empêche que ceux-ci s'intègrent à un panthéon géographiquement plus vaste. Un détour vers la Grèce nous offre l'exemple d'un panthéon structuré et largement décrit dans les sources, avec une hiérarchie fondée sur les générations de dieux, mais également sur les statuts (supérieurs, intermédiaires et inférieurs) et les natures (céleste, champêtres, aquatiques, éolienne, chtonienne). Cette structure hiérarchisée et admise n'a pas empêché l'existence de panthéons locaux où une divinité de ce même panthéon est sélectionnée en fonction des besoins des fidèles (Athéna à Athènes ; Asclépios à Épidaure ; Aphrodite à Corinthe, etc…) ; un schéma d'ailleurs reproduit en Afrique avec les divinités poliades gréco-romaines. Si l'Afrique n'est pas la Grèce, certains dieux du substrat numide ont été honorés dans un cadre officiel, ce qui suppose un entendement préalable quant à la fonction et au statut de ces derniers. Ces divinités ayant existé avant l'arrivée des Romains, cet entendement ne peut s'être constitué au moment de leur implantation en Afrique.

2.3 Les *dii patrii* :

Les *dii patrii* sont mentionnés à trois reprises en lien avec un dieu (*Iocolon à Nararagara / Afrique proconsulaire* (CIL VIII, 16809=ILA I, 1184) - *Baliddir,* 2 inscriptions *à Sigus/Numidie*

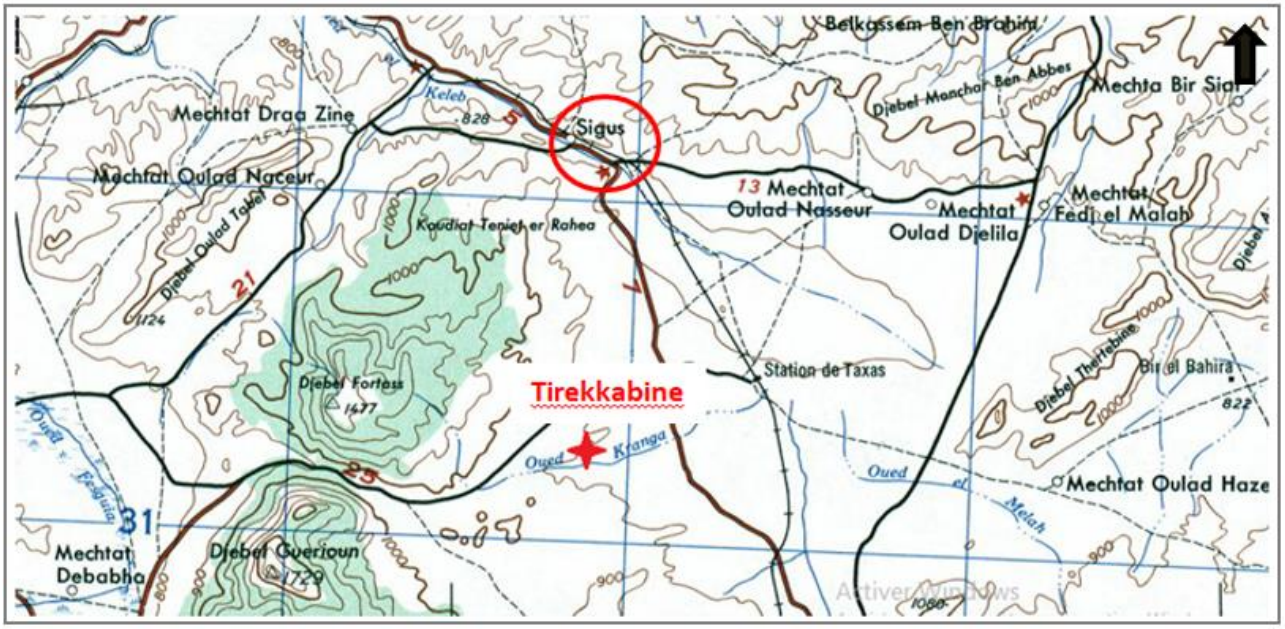
(CIL VIII, 19122=ILAlg-02-02, 06487 et CIL VIII, 19121=ILAlg-02-02, 06486=AE 1888, 00140) *et Cillenus à Timgad* / Numidie (AE, 1902, 225))**.** Ils sont également associés deux fois aux *Dii mauri*, à *Sitifis* (CIL VIII, 08435 = CIL VIII, 20341) et à *Zucchabar* (CIL VIII, 21486).

Si l'on considère l'origine étrangère probable des dieux *Cillenus* (Leglay, 1966, Histoire : 459 ; Camps, 1990 : 138) et *Iocolon*, on pourrait envisager que les dédicants se soient adressés à leur dieu d'origine, bien que G. Camps opte, dans le cas d'*Iocolon*, pour une origine africaine, auquel cas, *patrius* se référerait à un dieu local. *Baliddir*, en revanche, dieu africain au nom sémitico-berbère, pourtant honoré dans plusieurs localités de Numidie, ne reçoit le titre de *patrius* qu'à Sigus. Deux inscriptions en attestent : la première date du règne de Sévère Alexandre (Gascou, 1983 : 187) et commémore l'accès au flaminat perpétuel de M. Iulis Proculus, qui éleva une statue à Baliddir *sanctus patrius deus*, en l'honneur de sa nouvelle charge (CIL VIII, 19122 = ILAlg-02-02, 6487 ; Poulle, 1886 : 174 ; Gascou, 1983 : 187). La seconde, qui date du règne de Commode, commémore l'obtention de la fonction de *flamen divi Severi castelli siguitanum* et est dédiée par Q. Tadius Victor (de la tribu *Quirina*), qui promit, en l'honneur de son flaminat, d'élever une statue d'airain à Baliddir *deus patrius augustus* (CIL VIII, 19121= ILAlg-02-02, 6486 = AE 1888, 00140 ; Gascou, 1983 : 187 ; Le Bohec, 1990 : 297-303).

Le caractère officiel de ces deux commémorations étant évident, la seconde revêt un intérêt particulier en raison du gentilice du dédicant. En effet, les *Tadii* se retrouvent dans les épitaphes provenant du site de Tirekkabine, une éminence située à 15 km à vol d'oiseau à l'est d'Ain Melila et à environ 10 km au sud de Sigus (Vel, 1905: 194- 205). Les épitaphes y font état notamment d'un *Tadius Iqnatus* (ILAlg-02-02, 06460), d'un *Tadius Uocusunis* (ILAlg-02-02, 06463) ainsi que d'une *Tadia Honorata*, décédée à l'âge de 12 ans et dont la pierre appartient à un tombeau. *Tadia* Honorata de Tirekkabine se trouve être le troisième enfant dans la dédicace de *Q.Tadius Victor*, à Sigus (ILAlg-02-02, 06462, Vel, 1905 : p.217), ce qui souligne l'implantation de ce gentilice sur le plateau. Le lien de Tadius Victor avec le site nous renvoie également vers son cachet local. Un descriptif sommaire s'impose donc.

Le site de Tirekkabine se présente sous la forme d'un plateau d'environ 16 hectares (800 m de long et 200m de large), avec des versants abrupts des côtés est, ouest et sud et délimité au nord par la gorge de Foum El Khanga. En dépit de cette fortification naturelle, le site reçut également des remparts, dont celui situé au niveau de la crête est (moins élevée) fut doublé (avec une distance de 6m séparant les murs parallèles et une épaisseur d'environ 3m chacun). Au sein de ce rempart, A. Vel, qui explora et décrivit le site, a identifié les vestiges de deux temples et de trois tombeaux ayant probablement appartenu à des familles fortunées. A l'extérieur des murailles, sur l'extrême bord de la crête, des sépultures antiques, mais qui se présentent toutefois sous forme de cercles de pierres, en plus de trois menhirs, portant une inscription en caractères libyques, dont l'une, la séquence alphabétique SG, que l'auteur a associé aux *Siguitani*. Les sépultures de type dolmen, notamment un monument à chambre double y ont également été relevés. Autour du plateau, la plaine conservait encore les vestiges de pressoirs et de moulins (Vel, 1905 : 194-198) **(Figure 7)**.

Figure 7
Emplacement approximatif de Tirekkabine. Carte de Constantine. Echelle : 1/250.000



Source: Google Earth Pro. US_Army_maps_v_17.kmz

Pour A.Vel, Tirekabine, au cachet local, aurait fait partie du pagus du noyau urbain de sa voisine Sigus (ville romaine), en dépit des 15 kilomètres qui les séparent (Vel, 1905 : 218), concluant que *Q. Tadius Victor* y aurait exercé ses fonctions de *flamen* et que la défunte *Tadia Honorata* y aurait évidemment résidé (Vel, 1905 : 217-218). Du reste, l'appartenance du dédicant à la tribu *Quirina*, dans laquelle Sigus est inscrite, confirme la relation entre les deux territoires, d'autant que deux autres défunts mentionnent également cette appartenance (ILAlg-02-02, 06456). Si les cultes libyens se célébraient dans des sanctuaires hors des centres urbains romains, comme en témoignent, l'inscription de Hr Metkidès dans la campagne de *Theveste*, la grotte de *Bacax* dans la périphérie d'Aquae Thibilitanae et celle de GDAS à Djbel Chettaba, dans le territoire du *Castellum phuensium*, alors l'inscription dédiée à *Baliddir* commémorait probablement un culte qui se déroulait en dehors de l'agglomération romaine de *Sigus* et hypothétiquement dans les alentours de Tirekkabine. On comprendrait en tout cas l'association de *Baliddir* au qualificatif *patrius* de la part de *Q. Tadius*.

Ainsi, en ajoutant à Sigus, les villes de Ain El Bey, de Hr. Guerguour, de Guellat bou Sbaa, d'El Hofra, et de Bir Tlelsa près d'El Djem (ou un sanctuaire fut élevé au dieu Baliddir), l'on ne peut plus restreindre le pouvoir de ce dieu, ni parler de dieu topique, de même que se dessine le rapport entre dieux locaux et *dii patrii* **(Figure 8)**.

Figure 8
Lieux abritant un culte du dieu Baliddir (en rouge), dans les régions actuelles (délimitations en bleu)



Source : Salima Siada, logiciel ArcGis 10.8

Selon G. Camps, qui, rappelons-le, intègre les dieux locaux à la catégorie des *dii mauri*, l'adjectif *patrius* associé aux *Dii mauri*, n'apporte pas d'éléments significatifs pour mieux cerner ces divinités. Celles-ci sont d'ailleurs une seule et même chose pour l'auteur, qui n'insiste pas sur leur mention séparément dans une inscription ; l'association de *Baliddir* aux *dii patrii* d'une part et du qualificatif *mauri*, à quelques autres dieux locaux, d'autre part, comme pour le cas des dieux de Hr Ramdan ou encore pour le cas des *Castores* de *Musti*, établirait, selon nous, un lien entre les trois entités. Le qualificatif *patrii* ayant peut-être servi à souligner de la part du dédicant, le rôle spécifiquement protecteur du territoire de ces dieux locaux, selon les circonstances ayant abouti à la dédicace, mais sans les nommer personnellement. On se souvient qu'un dieu romain pouvait quelquefois être honoré par le seul titre de *genius* (ILAf, 238=AE, 1915, 22 ; Cadotte, 2007 : 396, n°62).

Par ailleurs, cette fonction intrinsèque des *dii patrii* comme garants du salut de leur territoire, aurait pu nécessiter l'adjonction du pouvoir du collectif *dii mauri* au sein d'une localité pour en catalyser la puissance. A Sitifis, la dédicace d'un commandant en chef des troupes d'Afrique, de Numidie et de M. césarienne, s'adresse conjointement (et donc séparément) aux *dii patrii et hospites dii mauri,* auxquels il adjoint un *genius loci* (255-258) (CIL VIII, 08435 = CIL VIII, 20341), de même qu'à *Satafis*, qui possède un temple dédié à ce collectif *(Dis Mauris Conservatoribus et Geniis satafis* (CIL VIII, 20251). Le qualificatif *conservatoribus* se retrouve dans une inscription de Zucchabar (auj. Miliana) (284-288), dédiée aux *« diis patriis et mauris conservatoribus »* (CIL VIII, 21486) ; la préservation d'un territoire pouvant tout autant être la fonction d'un *deus patrius*, l'épithète *conservatoribus* s'adresserait potentiellement aux deux ; à Altava, ces mêmes *dii mauri* sont cette fois-ci qualifiés de *prosperis mauris salutaribus* (AE, 1956, 159) et de *salutares* (CIL VIII, 21720 = AE 1891, 00005), encore une fois, des fonctions attribuables à des *dii patrii.*

Pour étayer l'hypothèse des circonstances ayant nécessité ce type d'association, citons l'exemple des Bavares (Camps, 1991). La relecture par Dj. Mehentel des inscriptions relatives aux victoires contre ces derniers, nous permet de constater la fréquence mais également et surtout, la diffusion de leurs interventions, tant en Numidie, en M. césarienne, en M. tingitane qu'en M.

sitifienne. Ces mouvements nécessitant un esprit de cohésion, l'auteure propose l'hypothèse selon laquelle les Bavares auraient constitué « *une seule gens et un seul groupe ethnique...divisés en fractions* » (Mḥnṭl, 2016, 437). L'inscription inédite découverte à Kheneg Azzir dans la wilaya d'El Bayadh, datant du règne de Septime Sévère, commémore d'une part une victoire contre les Bavares et d'autre part, déplace la première mention de cette tribu vers le début du IIIème siècle, une période réputée paisible (Drici, 2015 : 51-65). Cette datation est importante car elle place les inscriptions relatives aux *dii mauri*, globalement le fait de militaires, dans un troisième siècle marqué lui-même, et visiblement dès son commencement, par les révoltes des Bavares. D'autres éléments ont certes contribué à ces invocations collectives, toutefois, l'intensité des troubles générés par ces tribus, combinée aux attaques diffuses et soutenues, pourraient avoir nécessité l'invocation de divinités tout autant diffuses mais reconnues partout pour leur puissance agissante, ce qui expliquerait l'association des *dii patrii* comme dieux des territoires en particulier, secondés par les *dii mauri* de l'ensemble des provinces, selon leurs fonctions spécifiques (fertilité, guerre, médecine etc…).

Dans ce cas, il ne se serait pas tant agi, comme le souligne G. Camps, d'invoquer ces dieux collectivement pour écarter « le danger qu'il y aurait à oublier l'une ou l'autre de ces divinités mal connues et vraisemblablement jalouses » (Camps, 1995 : paragr.75), que de répondre à une situation d'urgence, où les insurrections bavares ont pu jouer un rôle particulier et où une divinité non invoquée, comme à Rome d'ailleurs, ne saurait répondre à l'appel. Le but étant peut-être, comme le souligne A. Cadotte, de n'en oublier aucune qui puisse apporter son assistance, surtout lorsque les dédicants exercent un métier dangereux (Cadotte, 2002 : 70).

Ces associations (*dii mauri-dii patrii-dieux locaux*) reflètent l'interpénétration des trois entités. Au même titre que les dieux dits locaux que G. Camps intègre au collectif *dii mauri* (Camps, 1990 : 150), les *dii patrii*, pourraient n'être autres que ces mêmes dieux locaux, signalés par leur rôle premier de garant du territoire et adjoints selon les cas, à l'ensemble des dieux du panthéon africain.

Le cas de *Bacax* illustre bien à la fois l'importance du rôle de ce dieu du territoire, tel que démontré par R. Kaabia (Kaabia, 2013 ; Kaabia, 2016), sans que jamais n'apparaisse le qualificatif *patrius*. D'autre part, le statut d'importance qu'avait ce *Bacax*, a amené les Thibilitains à recourir à un rite d'investiture et d'auspice, habituellement dédié à Jupiter capitolin par les magistrats romains lors de leur entrée en charge, mais employé cette fois-ci pour honorer, à Thibilis, un dieu des grottes (Siada, 2020).

2.4 Les Génies : Un panthéon probable

L'association du terme *genius* et *deus* dans une même inscription a peut-être contribué à forger l'idée auprès de G. Camps que les dieux locaux se distinguent mal des génies, puisque l'auteur se réfère à Auzius, à la fois dieu et génie de la ville (Camps, 1990 : 147). On sait pourtant qu'au sein d'un panthéon romain d'Afrique, un dieu d'envergure se trouve souvent qualifié de *genius* dans les inscriptions. C'est notamment le cas pour Saturne (et les exemples sont nombreux), qualifié de *genius civitatis* à *Thuburbo maius*, ou de *genius saltus sorothensis* à *Tigisis* (AE, 1898, 36; ILAlg, II, 6344 ; Cadotte, 2007 :606), tandis Pluton est honoré en qualité de *genius thuggae* (CIL VIII, 26496), de *genius loci* (CIL VIII, 26495) ou encore de *genius vici* (ILAfr 00550 = AE 1914, 00168). L'expression *genius frugifer augustus*, découverte à Sabratha, fut rattachée par A. Cadotte à Neptune, qui y possède un curie portant son nom, suggérant par-là même que le dieu pourrait être l'un des patrons de la ville et se cacherait sous la formule *genius frugifer* (Cadotte, 2003 : 199).

Si l'on se base sur l'*interpretatio romana*, ce type d'association (génie-dieu) pourrait induire l'existence de génies en Afrique ayant l'importance de dieux sans pour autant en être, mais pour lesquels les Romains où les autochtones n'auraient pas trouvé d'équivalents dans la foule de formes divinisées du panthéon romain, faute de quoi, le titre de génie leur fut donné. Le principe même de l'*interpretatio romana* repose sur une recherche d'équivalences avec une divinité potentielle ayant

précédé leur arrivée. De ce fait, un dieu qui devient *genius* dans une cité africaine pourrait traduire l'existence d'un génie des lieux ayant l'envergure d'un dieu pour la population locale. C'est le cas du génie appelé Sesas à Thuburnica (CIL VIII, 14690), qui occupe la place centrale, entre Mercure et Panthée dans l'inscription, mais également dans le temple qui leur est dédié (Camps, 1990 : 147).

Les *genii* sont par ailleurs invoqués dans les inscriptions comme des esprits ayant une autorité (*Genii* ou *numini*) et y sont identifiés par une épiclèse (toponymique, fonctionnelle, anthroponymique, etc…) et non un nom propre comme le sont les dieux. Ces entités constituent donc des puissances qui gouvernent, de surcroît, des champs très divers et quelquefois assez précis pour suggérer une catégorisation des fonctions ; catégorisation sommaire puisque la moisson épigraphique est particulièrement diffuse. Nous constatons toutefois que les eaux et sources par exemple pouvaient être gouvernées par plusieurs types de génies : un *Genius Amsagae* à Cirta pour le fleuve, mais aussi un *Genius numinis caput amsagae à Sila*, relatif à la source du Rhumel ou encore un *Genius thermarum*, à Saldae (CIL VIII, 08926), pour les eaux thermales. Notons que pour la source du Rhumel, le terme *genius* est complété par celui de *numen* décliné au génitif singulier, ce qui implique qu'il s'agit d'un génie gouvernant la force vitale ou la puissance agissante du fleuve Lamsaga. La distinction n'est probablement pas fortuite et induit l'hypothèse d'une structure. Les phénomènes naturels ont également leurs propres génies mais le fait est connu : *Genius montis rufinae* à Mascula, genius *montis* à Simithus (à distinguer de *Montius* à Timgad qui aurait été un dieu), *genius pastoriensis* à Auzia ou encore un genius *summus* à Aflou; citons également le genius du territoire ou des peuples (*Genius vanisnesi* pour la localité de Hasnaoua (B.B. Ariridj)), le *genius* du peuple maure (*Numen maurorum*), celui des cités (*Genius Lambaesis*), d'un ensembles de tribus (*Genius gentis numidarum*) (ILAlg, I, 1226), d'une province (*Numini mauretaniae* à Saldae)(CIL VIII, 08926) ou de l'Afrique (*Genius totius Africae* ou *tutelaris Africae*). Bien que les exemples cités soient géographiquement diffus, les localités en question ne pouvaient s'être limitées à honorer un seul génie. La découverte de nouvelles inscriptions apportera, espérons-le, un éclairage à ce sujet.

Conclusion

Quelques conclusions se dégagent de ce qui précède :

D'abord, qu'un panthéon ou un dieu au culte localisé peut avoir une diffusion suffisamment large pour que le régional devienne provincial, unissant ainsi ces provinces à une divinité désormais commune, en raison de la reconnaissance préalable de son pouvoir par les communautés concernées et en dépit des distances. La dimension régionale, lorsqu'elle englobe deux provinces, implique alors un entendement quant au statut et fonction de la divinité en question, en dépit des particularismes locaux potentiels.

Ensuite, le recours à l'une ou l'autre épithète *patrii*/*mauri*, ne semble pas fortuit. Les exigences financières et spatiales relatives à un monument votif imposent au dédicant de sélectionner des termes qui portent bien le sens souhaité, bien que les fautes des lapicides soient courantes. Ainsi, *un deus patrius* pourrait avoir été invoqué comme garant de son territoire et *maurus*, dans le cadre d'un collectif (panthéon ?) dans lequel s'intègre l'ensemble des *dii patrii*, chacun selon ses fonctions spécifiques (la guerre, la fertilité, la médeine etc…) ; le but pouvant avoir été d'augmenter la puissance agissante de l'invocation du dédicant. Nous avons vu par ailleurs que les circonstances pouvaient nécessiter une telle mobilisation.

Enfin, si la religion, en tant qu'instrument politique, permet d'allier les ambitions des autorités dominantes aux besoins des populations locales de se reconnaître dans des divinités assurant la cohésion au sein la pluralité culturelle africaine, celle-ci garantit également, par un ancrage légal sous les auspices des dieux, comme pour le cas des marchés par exemple, une diffusion des cultes et leur reconnaissance par tous. L'étude du panthéon africain, par l'admission des dieux dits topiques dans les différentes manifestations de la vie municipale peut alors être envisagée comme un axe de recherche potentiellement fructueux et les exemples de *Bacax* et

Baliddir en témoignent, encore faudrait-il que les vestiges archéologiques le permettent. Toutefois, la réalité préromaine ne peut être ignorée et par là même, le mouvement de populations, tout autant susceptible de contribuer au rayonnement de ces dieux. Nous avons mentionné plus haut la présence de la tribu des *Numidae* dans deux localités, au nord et au sud de Hasnaoua. Souvenons-nous que ces tribus se retrouvent ailleurs également : à Thubusicu numidarum (à 32 km de Thagaste, en Afrique proconsulaire), qui aurait été le lieu de rassemblement d'une tribu *Numidae* ou d'une confédération. Ces *Numidae* sont également présents à Masculula (Hr Guergour, entre Sicca veneria et Simithus. Afrique proconsulaire), à Ain Zouarine (à 10 km au sud-ouest d'Assuras. Afrique proconsulaire), où ils sont connus sous l'appellation *Numidae Chellenses* ou encore, à Sufassar, qui a révélé la présence d'un évêché *Numidensis*, attesté en 411 et en 484. Une diffusion qui ne peut être due qu'à la politique de cantonnement et de refoulement menée par les Romains à l'encontre de ces tribus et qu'à la suite de J. Desanges, nous pourrions associer à la réalité géographique et tribale de l'Afrique préromaine, notamment au fait que les Maures étaient considérés comme des Numides, mais également les Masaesyles des confins de la M. Césarienne, précisément de l'oranais, également perçus comme tels.

Les pistes de réflexion proposées dans cet article ne prétendent pas affirmer l'existence d'un panthéon africain structuré, mais constituent plutôt une invitation à reconsidérer certaines conclusions proposées jusque-là. Cet article est également un prélude à une investigation au cas par cas des dieux locaux, seule à même de nous éclairer, sinon sur les rapports reliant ces divinités, du moins, sur la nature du lien de chacune au territoire qui l'accueille et non pas seulement à la localité qui nous la révèle.

Bibliographie :

Les études (livres-articles) :

1. Alquier, J. et Alquier, P. (1929). *Le Chettaba et les grottes à inscriptions latines du Chettaba et du Taya*, Constantine : Ed. Paulette.
2. Bénabou, M. (1976). *La résistance africaine à la romanisation* (édition 2005). Préface Michel Christol, Paris : La Découverte.
3. Berthier, A., Charlier, L. R. (1955). Sanctuaire punique d'El Hofra à Constantine, Paris: Arts et métiers graphiques.
4. Beschaouch, A. (2014). Municipium Iulium aurelium mustitanum de Tibère à Marc Aurèle, l'histoire municipale de *MVSTIS*, cité romaine de Tunisie. *CRAI*, 158 (*4*). 1585-1595.
5. Bourgignat, J.R. (1870). *Histoire du Djebel-Thaya et des ossements fossiles recueillis dans la caverne de la mosquée*, Paris : Challamel Ainé.
6. Cadotte (2003). Frugifer en Afrique du nord : épithète ou dieu à part entière. *ZPE* 143, pp.187-200. http://www.jstor.org/stable/20191631
7. Cadotte (2007). La Romanisation des Dieux. L'*interpretatio romana* en Afrique du Nord sous le Haut-Empire, Leiden-Boston : Brill.
8. Camps, G. (1984), Abadir-Abbadir. *Encyclopédie berbère,* 1, 53. https://doi.org/10.4000/encyclopedieberbere.767
9. Camps, G. (1990). Qui sont les *Dii mauri* ? *Antiquités africaines*, 26, 131-153.
10. Camps, G. (1991), "Baldir/Balidir", *Encyclopédie berbère*, 9, 1318.
11. Camps, G. (1991). Bavares. *Encyclopédie berbère,* 9, 1394-1399.
12. Camps, G. (1995). Dieux africains et Dii Mauri. *Encyclopédie berbère,* 15, pp.2321-2340. https://doi.org/10.4000/encyclopedieberbere.2258
13. Camps, G. (2002). Liste onomastique libyque. Nouvelle édition. *Antiquités africaines,* 38-39, 211-257. https://doi.org/10.3406/antaf.2002.1358

14. Chaouali, M. (2017). Le culte de Neptune et des nymphes dans la « civitas Thabborensis » (pertica carthaginensium). *Cahiers Du Centre Gustave Glotz*, *28*, 95–106. http://www.jstor.org/stable/44945947.
15. 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.
16. Desanges, J. (1962). *Catalogue des tribus africaines de l'antiquité classique à l'ouest du Nil* (Université de Dakar, Faculté des lettres et sciences humaines), Dakar : Ed. Publications de la section d'histoire (n°4).
17. Drici, S. (2015). Inscription inédite des Bavares d'El Bayadh et les troubles au Maghreb ancien. *Ikosim* 4 (*1*), 51-65.
18. Dussaud, R. (1914). Inscription néopunique de Bir Tlelsa relatant la construction et la consécration d'un autel. BAC, 2, 618-620.
19. Ferron, J. (1987). Restauration de l'autel et gravure d'une image sacrée dans un sanctuaire sahélien de Ba'al 'Addir. *Reppal* III, pp.193-227. https://www.inp2020.tn/projets/bibliotheque-numerique/
20. Février P.A. (1976). Religion et domination dans l'Afrique romaine. *Dialogues d'histoire ancienne*, 2, 305-336. https://doi.org/10.3406/dha.1976.2747
21. Février P. A. (1996). Aux origines de l'occupation romaine dans les hautes plaines de Sétif. *École Française de Rome*, 733-434.
22. Gascou, J. (1983). Pagus et castellum dans la Confédération Cirtéenne. *Antiquités africaines*, 19, 175-207.
23. Gsell, St. (1893). *Recherches archéologiques en Algérie*, Paris : Ernest Leroux. https://bibliotheque-numerique.inha.fr/idurl/1/8650
24. Gsell, St. (1896). Chronique archéologique africaine. *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 16, 441-490. https://doi.org/10.3406/mefr.1901.6243
25. Gsel, St. (1911). *Atlas Archéologique de l'Algérie*, Alger-Paris : A. Jourdan- Fontemoing et Cie. https://bibliotheque-numerique.inha.fr/idurl/1/21113
26. Gsell, S. (1927). *Histoire ancienne de l'Afrique du nord VI*, Paris : Ed. Hachette.
27. Gsell, St. (1928). *Histoire ancienne de l'Afrique du nord VII*, Paris : Hachette,
28. Hamdoune Ch. (2001). Les points de ralliement des *gentes*. *Antiquités africaines*, 37, 93-104. https://doi.org/10.3406/antaf.2001.1336
29. Hamdoun, Ch. (2012). Nundinae, *Encyclopédie berbère*, 34, 5673-5678. https://doi.org/10.4000/encyclopedieberbere.2772
30. Kaabia, R. (2013). La grotte Ez Zemma, un lieu de culte extraurbain marqueur des propriétés des Phuenses en Cirtéenne (Numidie). Dans Th. Belkahia, L. Ben Abid, M. Gharbi, (dir), Identités et territoires dans le Maghreb antique, actes du colloque international, 29-30 novembre (pp.163-189), Tunis : Faculté des Sciences Humaines et Sociales.
31. Kaabia, R. (2016). La grotte du Taya un lieu de culte extraurbain marqueur de Territoire des Thibilitains (Numidie) au troisième siècle, *Géographie du Maghreb antique et médiéval : état des lieux et perspectives de recherche*, dans Merabet, A. (éd.), Sousse : Faculté des Lettres et des Sciences Humaines.
32. Le Bohec, Y. (1990). De Sila à Gadiaufala : urbanisation et municipalisation dans la Numidie cirtéenne méridionale. 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) (pp. 291-313), Rome : Publications de l'École française de Rome. www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1990_act_134_1_3880

33. Leglay, M. (1966). Saturne africain, Histoire, Paris : De Boccard.
34. Mḥnṭl, J. (2016).Qabā'il albawar fī almaghrib alqadīm ʿala daw'ī almasādir wālnūqūsh allātini āti, hawlīāt alʾthad alʿām llāthariīn alʿarab, dirāsāt fī āthār alwaṭan alʿarabī (Les tribus bavares dans le Maghreb ancien à la lumière des sources et des inscriptions latines, Annale de l'Union Générale des Archéologues Arabes, études autour de l'archéologie du monde arabe), 19 (*01*), 427-441.10.21608/cguaa.2016.29547
35. Poulle, A. (1886). Inscriptions diverses de la Numidie et de la Maurétanie sitifienne, *RSAC* 40, 139-198.
36. Vassal, E. (1914). La dédicace néopunique de Bir Tlelsa. Etudes puniques. *Cahiers d'archéologie tunisienne*, 2 (*2*), 175-186.
37. Vel, A. (1905). Monuments et inscriptions libyques relevés dans les ruines de Tir-Kabbine situées sur le territoire de la Commune mixte d'Aïn-M'lila. *RSAC*, 8, (*4*), 193-227.