

Marta MIATTO

Modelli del contatto culturale nell'Africa romana;  
per una riflessione sulle 'teologie' africane\*

In un contributo apparso nel 1975, all'interno degli atti del primo importante convegno sul sincretismo religioso nel Mediterraneo antico, Marcel Le Glay scriveva:

«Le syncrétisme (...) est un problème qui dans l'histoire religieuse du monde ancien s'est posé à toute société ne vivant pas en vase clos. Or l'Afrique antique fut, par sa situation géographique et par les fluctuations de son histoire, un carrefour où se sont rencontrées des influences multiples, venues d'Orient (d'Égypte pharaonique, puis hellénistique; de Phénicie, elle-même creuset de civilisations très diverses; plus tard d'Asie Mineure et de Syrie) aussi bien que d'Occident (de Grèce par la Sicile et la Grande Grèce; de Rome et, sous l'Empire, de provinces avec lesquelles elle s'est trouvée pour diverses raisons en relations particulièrement étroites, telles que l'Espagne, la Gaule, certaines provinces danubiennes)»<sup>1</sup>.

Sottolineando come nel contesto del Mediterraneo nessuna società e nessun sistema religioso possano dirsi omogenei, né tanto meno puri, Le Glay evidenziava l'interesse dell'Africa settentrionale quale regione più marcatamente sensibile allo sviluppo dei processi sincretici, in virtù delle molteplici influenze che, nell'arco di pochi secoli, ne hanno caratterizzato la vita culturale e religiosa. Nell'ambito del dibattito sulle problematiche del contatto culturale lo studio dell'*Africa proconsularis* pone infatti ancora interrogativi inediti e stimolanti, e invita a riconsiderare le categorie ermeneutiche e i modelli concettuali utili a descrivere e comprendere i fenomeni da contatto<sup>2</sup>.

---

\* Il presente contributo si inserisce nell'ambito di una ricerca Dottorato in corso sulle relazioni tra spazio e sfera rituale nell'Africa romana, sotto la direzione di Sabina Crippa e John Scheid. Desidero ringraziare Federica Fontana per la disponibilità alla pubblicazione, Meriem Sebaï che mi ha indicato alcuni suoi contributi preziosi per l'elaborazione.

<sup>1</sup> LE GLAY 1975, pp. 123-151.

<sup>2</sup> Tali problematiche sono state recentemente discusse nell'ambito del convegno tenutosi all'INALCO di Parigi l'11 ottobre 2013 su *La production de sens nouveau dans le contact culturel: Bricolage et branchements*, organizzato da Serge Bardet (MCF Université Evry-Val de Marne), Madalina Vartejanu-Joubert (MCF INALCO).

Dal punto di vista storiografico a distinguere questo contesto nel panorama delle province romane sono le problematiche connesse alla storia recente del Maghreb. Qui l'esperienza coloniale europea prima e il processo di decolonizzazione poi hanno favorito il costituirsi di modelli interpretativi di stampo culturalista, costruiti intorno ad una schematica opposizione tra le contrapposte identità romana ed africana, di cui con scopi opposti – la resistenza alla dominazione politica ed intellettuale europea o invece la riconferma della sua 'superiore' legittimità – si sono cercate le tracce nel passato, basandosi su di una documentazione spesso lacunosa.

Il costituirsi di una categoria dell' 'indigeno', del 'pre-romano', o 'berbero/libico', in cui far confluire i fenomeni culturali difformi rispetto a un modello religioso romano tendenzialmente visto come monolitico, è stato favorito sia da un approccio 'eurocentrico', teso a sottolineare il completo successo della *Pax romana* nelle province, sia da quello 'africanista', che ha sostenuto al contrario la naturale resistenza di uno 'spirito religioso africano' (*l'impossible romanisation des âmes*)<sup>3</sup> e la persistenza di una natura originariamente africana delle divinità, celata al di sotto di una romanizzazione solo superficiale<sup>4</sup>.

Tale orientamento è particolarmente evidente in studi influenti come *La résistance africaine à la romanisation* di Marcel Bénabou – il cui stesso titolo partecipava di una presa di coscienza collettiva dell'autoreferenzialità della storiografia occidentale, che svalutava le società conquistate da Roma – e il monumentale *Saturne africain* di Marcel Le Glay<sup>5</sup>. Nonostante gli incontestabili meriti storici ed epistemologici di tali studi – in particolare della *Resistance* di Bénabou, che ha messo in dubbio quel pregiudizio culturale che per lungo tempo ha fatto del potere romano l'agente principale di un processo di civilizzazione nei confronti delle province<sup>6</sup> – hanno posto le basi di un quadro programmatico destinato a caratterizzare a lungo gli studi sull'Africa romana, cioè quello dell'esistenza di uno spirito etnico africano, dotato di caratteristiche immutabili e resistente alle influenze esterne, in particolar modo al potere di Roma.

Come sottolinea Meriem Sebaï la ricezione dell'opera di Bénabou da parte del mondo scientifico magrebino sembra essersi cristallizzata infatti sui concetti di 'resistenza' e

<sup>3</sup> LE GLAY 1966, p. 485.

<sup>4</sup> BÉNABOU 1976, p. 262 «Nous considérons comme relevant d'une forme de résistance à la romanisation tout ce qui, dans la ou les religions effectivement pratiquées sur l'ensemble du territoire des provinces de l'Afrique romaine, s'écarte par quelque trait de la religion romaine officielle, et se rattache, d'une façon directe ou indirecte, à des traits connus de la religion africaine traditionnelle».

<sup>5</sup> BÉNABOU 1976, LE GLAY 1966; per Le Glay il culto di Saturno, divinità tutelare e principale dell'Africa romana e continuatore del punico Baal Hammon, testimonierebbe di un'inclinazione africana al monoteismo che avrebbe favorito il passaggio al cristianesimo e successivamente all'Islam (pp. 288-296). Per quanto riguarda la "resistenza" delle forme architettoniche cfr. LÉZINE 1959, pp. 247-261.

<sup>6</sup> Ne è un esempio il modello della romanizzazione così com'è proposto da Haverfield all'inizio del XX secolo, cfr. HAVERFIELD 1905.

di 'identità', in particolar modo religiosa, interiorizzando una terminologia che tende a immobilizzare la riflessione nei confronti delle questioni identitarie 'africana' o 'berbera'<sup>7</sup>.

L'insistere sugli aspetti conflittuali del contatto tra quelle che vengono viste come forze contrapposte<sup>8</sup>, ha contribuito a tratteggiare una visione manichea dell'Africa romana, che appare modellata sull'esperienza di alcuni moderni stati ex-coloniali, in cui l'aspetto religioso è apparso più resistente di altri alla dominazione, o ha agito quale perno fondamentale dei processi di ribellione<sup>9</sup>. Inoltre l'uso disinvolto e programmatico di concetti formati in un orizzonte storico differente corre il rischio concreto di estremizzare alcuni aspetti del contatto tra Roma e le altre culture, in questo caso quelle africane, la cui comprensione necessita di un approccio più sfumato e al stesso tempo più preciso, che tenga conto delle critiche recenti alla nozione di 'identità etnica' quale immagine fissa dotata di specificità permanenti e isolabili a lungo termine<sup>10</sup>.

Anche nello studio delle società antiche si rende quindi necessaria una definizione di modelli concettuali nuovi, che da un lato si oppongano decisamente a quelle nozioni, come 'acculturazione', nate in seno a una politica europea volta a guidare le popolazioni considerate 'primitive' verso l'assimilazione alla cultura dominante, dall'altro valorizzino il processo di contatto e mescolanza suggerito dalle stesse fonti antiche.

Se sono evidenti le difficoltà sollevate dall'applicazione nel campo degli studi storici di modelli concettuali elaborati in altri contesti – tra cui possiamo ricordare le metafore biologiche del *métissage* o dell'ibridazione<sup>11</sup>, o il concetto di creolizzazione – queste non implicano necessariamente una loro esclusione, o un ricorso esclusivo alle categorie antiche<sup>12</sup>. L'esigenza costante di aggiustamenti e di precisazioni rende possibile affrontare in modo critico quelle griglie di lettura ideologiche che più o meno coscientemente persistono negli studi, sia quelle volte a ridurre i fenomeni religiosi dell'Africa romana

<sup>7</sup> SEBAÏ 2014, p. 130

<sup>8</sup> SEBAÏ 2005. Cfr. SCHEID 1991.

<sup>9</sup> ADAS 1979; WEBSTER 1999, pp. 14-15.

<sup>10</sup> Cfr. FORMOSO 2004; tentativi di letture più sfumate sulla coscienza identitaria sono quelli di Modéran, in particolare MODÉRAN 2008, pp. 91-134.

<sup>11</sup> Cfr. TRAINA 2006.

<sup>12</sup> Possiamo ricordare qui brevemente il modello del *transfert* culturale (o traduzione), del *bricolage* (proposto da Lévi-Strauss e successivamente recuperato nell'ambito del sincretismo religioso da BASTIDE 1970 pp. 98-108), del *branchement*, o 'connessione' (proposto da AMSELLE 2001) o della creolizzazione. In particolare quest'ultimo concetto, che ha origini nella linguistica e nella semiotica, è stato adottato da alcuni studi antropologici allo scopo di per riflettere, senza restrizioni geografiche o implicazioni etniche, su più ampi fenomeni di *mélange*, anche estranei a quel rapporto di potere asimmetrico tra cultura dominante e cultura dominata (FERGUSON 1992). Jane Webster ha recentemente proposto l'applicazione di questo modello in relazione ai fenomeni culturali e religiosi delle province romane, in particolare nel contesto della Britannia, contro un concetto di romanizzazione ancora controverso nonostante le continue messe a punto; cfr. WEBSTER 2001.

a dei processi di resistenza identitaria, sui quali nell'assenza di un'adeguata quantità e qualità di fonti è difficile pronunciarsi, sia quelle che viceversa svalutano la portata e l'importanza dell'elemento indigeno.

Ciò riguarda da vicino l'aspetto religioso e la problematicità del concetto di sincretismo al quale, a partire dai lavori di Le Glay, la maggior parte degli studi continua a ricorrere. È in funzione di questo modello che da un lato si continuano programmaticamente a cercare la natura autentica e le caratteristiche originali delle diverse divinità, dall'altro si perpetua la distinzione tra una 'religiosità popolare' che si suppone conservativa e meno coinvolta dal contatto, e una 'religiosità colta', permeata di quella riflessione filosofica considerata necessaria all'elaborazione del modello sincretico<sup>13</sup>.

La complessità e la varietà della logica e della pratica religiosa politeista, comune a Roma e alle città africane, non permette però di avvallare i modelli dualistici, né quello che oppone le due realtà come totalmente antagoniste, né quello che presuppone una netta divisione tra la religione delle *élites* colte e delle classi popolari. Inoltre la nozione di sincretismo, che nasce in relazione a quello che viene considerato come un processo di 'fusione' di divinità specifiche, si rivela inadatta a riflettere sulle modalità con cui il contatto investe le istituzioni religiose in modo ampio, e sulla molteplice espressione dei comportamenti religiosi fondati sulla pratica rituale.

Se come propone Meriem Sebäi il rituale e le sue modalità di declinazione in rapporto alla norma romana costituiscono il punto focale su cui si costruisce l'identità religiosa delle diverse città africane<sup>14</sup>, un'attenzione particolare dev'essere riservata ai processi di elaborazione di *pantheon* differenti, che si traduce nella ristrutturazione dei luoghi di culto e dei paesaggi religiosi. Ed è fondamentale che una riflessione sulle nuove teologie elaborate nelle città africane, piuttosto che cercare l'aspetto nascosto delle singole divinità sotto le spoglie romane, si focalizzi sui *pantheon* specifici, intesi come associazione, in un medesimo contesto culturale, di divinità le cui funzioni ed azioni sono generalmente espresse in rapporto ad una divinità principale<sup>15</sup>.

Diversamente dai grandi monoteismi, caratterizzati dal rifiuto dei principi di agglutinazione anche nell'organizzazione dello spazio culturale, la logica che sottende i politeismi del Mediterraneo antico appare infatti estremamente permeabile al contatto; non essendo sottomessi ad un controllo dogmatico i politeismi antichi sono strutture

<sup>13</sup> LE GLAY 1975, p. 124. Si veda la discussione in MOTTE, PIRENNE-DELFORGE 1994, p. 15 e SEBAÏ 2014, pp. 133-134.

<sup>14</sup> Si vedano SEBAÏ 1999 e SEBAÏ 2014, in particolare pp. 135-137, in cui l'autrice commenta alcune immagini cultuali di Saturno provenienti dai tre siti di Sufetula, Silaina, Hr el Hami (Africa Proconsolare) e Thamugadi (Numidia).

<sup>15</sup> L'estrema specializzazione delle divinità nei differenti ambiti e la possibilità di creare delle divinità dell'attimo (evidenziata già dal *Gotternamen* di H. Usener) costituisce uno dei punti più interessanti nella comprensione del sistema politeista romano; cfr. SCHEID 2005, pp. 93-100.

dinamiche, che testimoniano di un pensiero in continuo movimento, e di teologie in continua ricostituzione e risignificazione.

Anche in una relazione di potere asimmetrica come quella tra Roma e le sue province il rapporto di influenza è biunivoco; le province rielaborano le proprie divinità e i propri culti secondo la norma romana, Roma assorbe influssi culturali e religiosi dalle province e accoglie divinità straniere, anche nel cuore religioso dell'*Urbs*, il Campidoglio<sup>16</sup>. Caratteristico del politeismo romano è inoltre il processo continuo di formazione di nuove divinità, in virtù del quale le epiclesi specifiche o le astrazioni divinizzate – come il *Genius* di una divinità o di una città, le cui attestazioni in Africa romana sono numerosissime – sono funzionali a rappresentare la complessità dell'azione divina, qualunque essa sia, che non è concettualizzata come una forza unica<sup>17</sup>.

Per quanto riguarda i differenti *pantheon* africani, essi sono già oggetto dell'attenzione di Le Glay, propenso a vedere in ogni associazione non usuale di divinità romane un indicatore dell'assimilazione di una divinità indigena<sup>18</sup>; fino a tempi molto recenti la tendenza degli studi è stata infatti quella di isolare le divinità dai loro contesti, procedendo a stilare liste o raggruppamenti che, pur tenendo conto delle fonti, appaiono arbitrari nella loro sistematizzazione; ne è un chiaro esempio l'opera di Bénabou, in cui Saturno è associato a *Iuppiter* come a *Iuppiter Hammon*, *Silvanus* è associato a Mercurio, Marte a *Hadad*, *Bacchus* a *Shadrapha*, Esculapio viene assimilato a *Eshmoun* (ma anche ai geni libici della salute) e Giunone *Caelestis* avvicinata a una divinità nutrice femminile mediterranea, dai contorni poco definiti, nella quale si fondono *Tanit*, *Ops*, *Nutrix*<sup>19</sup>.

Proprio in virtù delle caratteristiche specifiche dei politeismi tale approccio, dal quale ancora non si discostano in modo netto studi recenti come quello di Alain Cadotte<sup>20</sup>, non si rivela utile a riflettere sull'elaborazione religiosa e identitaria definitasi nei vari contesti poliadi dell'Africa antica, che necessita invece di una lettura delle fonti contestualizzata in modo preciso, a livello topografico, istituzionale e politico.

Fondamentale a questo scopo è anche la traduzione delle relazioni tra le divinità nei rapporti spaziali che queste hanno all'interno di uno stesso luogo di culto, o nel posizionamento dei luoghi di culto tra loro nello spazio civico; e proprio le relazioni spaziali possono quindi fornire nuovi elementi di riflessione sulle strategie di contatto e di mediazione tra sistemi religiosi.

In relazione a tale problematica un contesto di riflessione importante è quello rappresentato dal complesso santuarioale di *Thinissut*, nome romano del sito punico di

<sup>16</sup> *Religions of Rome* 1998, pp. 79-99.

<sup>17</sup> SCHEID 2005, pp. 98-99.

<sup>18</sup> *ILAf* 201.

<sup>19</sup> BÉNABOU 1976, pp. 335-362.

<sup>20</sup> CADOTTE 2007.

Tanesmat, dedicato a *Baal Hammon* e alla sua paredra Tanit, e in seguito ai ‘continuatori’ *Saturnus* e *Caelestis*<sup>21</sup>. Secondo l’analisi archeologica e planimetrica recentemente proposta da Hédi Dridi e Meriem Sebaï, il santuario di *Tanesmat/Thinissut* si rivela ben lungi dal rappresentare quell’archetipo invocato da Alexandre Lezine alla fine degli anni ’50, il ‘tempio africano di tradizione semitica’<sup>22</sup>. Infatti, più che far luce su tale modello teorico quantomeno sfuggente, il complesso, attraverso le fasi del suo sviluppo e tramite il rimodellamento delle strutture architettoniche, chiarisce alcune modalità di partecipazione degli abitanti del sito al processo di contatto tra la sfera punica e quella romana, in una continuità delle attività culturali che perdura fino in epoca cristiana. Quello che gli archeologi indicano come il cuore del santuario di età punica rimane il centro culturale in età romana, in cui si concentrano le fonti epigrafiche in latino, punico e neopunico; e a giudicare dal piccolo deposito nel quale sono stati trovati resti di ossa calcinate e frammenti di ceramica, la sala ospitava anche in epoca romana almeno una parte della sequenza sacrificale. Hédi Dridi e Meriem Sebaï giungono quindi alla conclusione che all’interno di questo spazio vennero probabilmente mantenute le divinità più antiche, mentre nel I secolo d.C. nuovi spazi furono aperti per nuove divinità. Ne è un esempio la divinità femminile rappresentata in piedi su un leone, la cui statua è dedicata da un personaggio in via di romanizzazione, come indica l’uso degli elementi onomastici latini<sup>23</sup>, e che riporta un’iscrizione votiva menzionante *Caelestis* o *Ceres*<sup>24</sup>.

Se da un lato l’epigrafia testimonia del processo di *interpretatio romana* delle divinità, la varietà e la ricchezza dei tipi iconografici delle statue culturali mostra una molteplicità di modelli di riferimento e, probabilmente, una volontà di integrazione della sfera ellenistica<sup>25</sup>. Inoltre, e ciò rileva di un particolare interesse, nella distribuzione spaziale delle statue culturali, si rileva un’omogeneità che può forse essere segno dell’intenzione di rappresentare delle divinità le une in rapporto alle altre, riflettendo la complessità delle strutture interne<sup>26</sup>.

Altri esempi che invitano a relativizzare quell’immagine dualistica e conflittuale dei rapporti superficiali tra Roma e l’Africa provengono dal sito di *Thugga* (Dougga), a sud-ovest di Cartagine. Qui i *pantheon* e la topografia religiosa sono organizzati da due popolazioni all’origine distinte, corrispondenti a due entità civiche differenti formatesi

<sup>21</sup> DRIDI, SEBAÏ 2005.

<sup>22</sup> LÉZINE 1959; l’idea che vede nel complesso di Thinissut l’origine della una planimetria africana a tripla cella è ripresa da LE GLAY 1966, pp. 275-284.

<sup>23</sup> Cfr. DRIDI, SEBAÏ 2005, p. 115; per la dea su leone cfr. anche BULLO, ROSSIGNOLI 1996, pp. 249-273.

<sup>24</sup> MERLIN 1910, pp. 9-10: *C(ae)lestis? Vel eres) A(ugustae) s(acrum) / F(?) Satur/ninus P(ubli) fil(ius), Phae[...].itanus me(emor) an(imo) v(otum) s(olvit)*.

<sup>25</sup> BULLO, ROSSIGNOLI 1996, pp. 270-273.

<sup>26</sup> DRIDI, SEBAÏ 2005, p. 135.

dal I secolo a.C. che utilizzano lo stesso spazio urbano della preesistente città numida di TGG'B; una parte di questa fu annessa alla provincia dell'*Africa Nova* e ottenne lo statuto di *civitas* indigena, mentre l'altra fu assegnata a un *pagus* di cittadini romani<sup>27</sup>. Le fonti epigrafiche mostrano che attraverso le istituzioni religiose della città, in mano a grandi famiglie locali, il corpo civico nel suo insieme ha ridefinito le divinità autoctone quali nuovi dèi pubblici della città, in risposta alle esigenze politiche e sociali di quest'ultima<sup>28</sup>. In relazione a questo particolare contesto politico possono essere analizzati alcuni *pantheon* che a Roma apparirebbero inconsueti, come ad esempio il gruppo formato dagli *Dei Augusti*, il *genius Thuggae*, Esculapio, *Salus, Victoria*<sup>29</sup>, o quello di *Fortuna Augusta, Venus, Concordia, Mercurio Augusto*<sup>30</sup>.

Un'insolita associazione di divinità, nota attraverso alcune iscrizioni, ha trovato conferma dall'archeologia con l'identificazione il tempio B che si trova a sud-ovest del *Capitolium*<sup>31</sup>. Si tratta dei *templa* dedicati a *Concordia, Frugifer, Liber Pater e Neptunus*, edificati durante il regno di Adriano sul terreno privato dei *Gabinii*, un'importante famiglia di notabili della *civitas*, i cui membri esercitano incarichi magistrature nel *pagus*<sup>32</sup>.

Come sostiene Sebaï è probabilmente nella forma peculiare di questo *pantheon* che è possibile ricercare l'elemento africano, o meglio locale, thuggense, e in particolare inclusione di *Frugifer, genius loci* o *genius Thuggae*<sup>33</sup>, che viene invece sovente ascritto ad un principio di fecondità e ricondotto alla figura divina di Plutone<sup>34</sup>. Una quinta divinità, sconosciuta, è stata ipotizzata a partire da una lacuna nell'iscrizione che nomina *Neptunus*, e troverebbe conferma nel fatto che il complesso templare presenta cinque *cellae* aperte su un quadriportico; grazie ad un accesso assiale il quadriportico a sua volta si apre a sud su un *auditorium*, spazio che è stato messo in relazione con la figura e i culti di *Liber Pater*<sup>35</sup>. Purtroppo, allo stato delle fonti, non è possibile avanzare ipotesi sulla distribuzione spaziale delle divinità in rapporto alle celle, che sarebbe certamente utile per avviare una riflessione sulle relazioni e sulle modalità di azione delle figure divine in questo specifico contesto.

<sup>27</sup> Il sito di Thugga si trova a qualche chilometro dalla città di Téboursouk, a sud-ovest di Cartagine. In relazione alle istituzioni politiche e giuridiche della città si veda GASCOU 1972.

<sup>28</sup> Cfr. *CIL VIII*, 26546+6467+6470; *CIL VIII*, 26466.

<sup>29</sup> *ILAf* 546.

<sup>30</sup> La grande diffusione dell'epiteto 'augusto' mostra che le divinità di Thugga intrattengono un rapporto stretto con la figura dell'imperatore, cfr. SAINT-AMANS 2004, p. 129, *CIL VIII*, 26471.

<sup>31</sup> POINSSOT 1958, pp. 52-54.

<sup>32</sup> *CIL VIII*, 15520+26467+26469, *CIL VIII*, 26468, *CIL VIII*, 26470.

<sup>33</sup> *CIL VIII*, 26494, *CIL VIII*, 26595, *CIL VIII*, 26496; *ILAf*, 546. Cfr. BROUQUIER-REDDÉ, Saint-Amans 1997

<sup>34</sup> LE GLAY 1966, pp. 120-123; LE GLAY 1988, pp. 195-196; esprime perplessità su quest'ipotesi SEBAÏ 1999, p. 86.

<sup>35</sup> HANOUNE 1986, p. 152.

Gli esempi qui brevemente ricordati, e che saranno in futuro oggetto di un'analisi più approfondita, mostrano dunque non solo l'impossibilità concreta, ma anche l'inesattezza metodologica dell'aspirazione a distinguere, nel contesto dell'*Africa Proconsularis*, ciò che è autenticamente e puramente romano, punico o libico; tale lettura appiattirebbe forzatamente la molteplicità delle strategie adottate dalle comunità africane, a partire dalle necessità politiche, religiose, socio-economiche che le relazioni con Roma implicavano, e atte a trasformare, senza rinnegarla, la tradizione locale.

Considerando quindi i fenomeni di contatto nel mondo antico non solo come 'traduzioni' ma come vere e proprie 'risignificazioni', inserite in un dispositivo non automaticamente prevedibile, si rende chiara la necessità di proporre nuovi interrogativi, che a partire dai contesti qui ricordati ed aprendosi ad una prospettiva multidisciplinare, contribuiscano ad aggiungere qualche tassello alla comprensione delle società e dei politeismi antichi.

In particolare ciò che si ritiene importante indagare sono le esigenze alle quali risponde l'assegnazione di divinità specifiche in determinati contesti topografici, e le modalità con cui le nuove associazioni di divinità in uno stesso luogo di culto possono aiutare a ricostruire alcuni tratti delle teologie africane; anche in relazione a tali problematiche le fonti indicano, come esito dei processi di contatto, la creazione di tratti distintivi propri, non ereditati automaticamente o per fusione dalle realtà culturali di partenza.

BIBLIOGRAFIA

- ADAS 1970  
M. ADAS, *Prophets of Rebellion: Millenarian Protest Movements against the European Colonial Order*, Cambridge.
- AMSELLE 2001  
J.-L. AMSELLE, *Conessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, Torino.
- BASTIDE 1970  
R. BASTIDE, *Memoire collective et sociologie du bricolage*, «Année sociologique» 21, 65-108.
- BÉNABOU 1976  
M. BÉNABOU, *La résistance romaine à la romanisation*, Paris.
- BROQUIER-REDDÉ, SAINT-AMANS 1997  
V. BROQUIER-REDDÉ, S. SAINT-AMANS, *Templa concordiae, Frugiferi, Liberi Patris, Neptuni*, in M. KHANOUSI, L. MAURIN (a cura di) *Dougga. Études épigraphiques*, Bordeaux, 175-199.
- BROWN 1981  
P. BROWN, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, London.
- BULLO, ROSSIGNOLI 1996  
S. BULLO, C. ROSSIGNOLI, *Il santuario rurale presso Bir bou Rekba (Thinissut). Uno studio iconografico e alcune riconsiderazioni di carattere architettonico-planimetrico*, in *L'Africa Romana. Atti del XII Convegno di Studio, Olbia 12-15 dicembre 1996*, Sassari, 249-273.
- CADOTTE 2007  
A. CADOTTE, *La romanisation des dieux. L'interprétation romaine en Afrique du nord sous le Haut-Empire*, Leiden.
- DRIDI, SEBAÏ 2005  
H. DRIDI, M. SEBAÏ, *De Tanesmat à Thinissut. Nouvelles observations sur l'aménagement d'un lieu culte africain*, in *Lieux de cultes: aires votives, temples, églises, mosquées, IX<sup>e</sup> Colloque International sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord antique et médiévale*, Tripoli, 101-117.
- FERGUSON 1992  
L. G. FERGUSON, *Uncommon ground: archaeology and early African America, 1650-1800*, Washington.
- FORMOSO 2004  
B. FORMOSO, *Débat sur l'ethnicité*, in C. HALPERN, J.-C. RUANO BORBALAN (a cura di), *Identité(s), L'individu, le groupe, la société*, Paris, 247-255.
- GASCOU 1972  
J. GASCOU, *La politique municipale de l'Empire romain en Afrique proconsulaire de Trajan à Septime Sévère*, Rome.
- GOLVIN, KHANOUSI 2005  
J.-C. GOLVIN, M. KHANOUSI, *Dougga, études d'architecture religieuse. Les sanctuaires des Victoires de Caracalla, de «Pluton» et de Caelestis*, Bordeaux.

MARTA MIATTO

HANOUNE 1986

R. HANOUNE, *Les associations dionysiaques dans l'Afrique romaine*, in *Les associations dionysiaques dans les sociétés anciennes. Actes de la table ronde organisée par l'Ecole française de Rome, Rome, 24-25 mai 1984* Rome, 149-164.

HAYERFIELD 1905

F. HAYERFIELD, *The Romanisation of Roman Britain*, «Proceedings of the British Academy», 185-217.

LE GLAY 1966

M. LE GLAY, *Saturne africain*, Paris.

LE GLAY 1975

M. LE GLAY, *Les syncrétismes dans l'Afrique ancienne*, in F. DUNAND, P. LEVÊQUE, (a cura di), *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité, Actes du colloque de Besançon (22-23 octobre 1973)*, Leiden, 123-151.

LE GLAY 1988

M. LE GLAY, *Nouveaux documents, nouveaux points de vue sur Saturne Africain*, «Studia Phoenicia» 6, 187-237.

LEZINE 1957

A. LEZINE, *Resistance à l'hellénisme de l'architecture religieuse de Carthage*, «Cah Tun», 26-27, 247-261,

MERLIN 1910

A. MERLIN, *Le Sactuaire de Baal et de Tanit, près de Siagu*, Paris.

MODÉLAN 2008

Y. MODÉLAN, *Des Maures aux berbères: identité et ethnicité indigènes en Afrique*, in V. GAZEAU, P. BAUDUIN, Y. MODÉLAN (a cura di), *Identité et ethnicité. Concepts, débats historiographiques, exemples (IIIe-XIIIe siècles)*, Table ronde du Centre de Recherches Archéologiques et Historiques Médiévales, Caen, 91-134.

MOTTE, PIRENNE DELFORGE 1994

A. MOTTE, V. PIRENNE DELFORGE, *Du "bon usage" de la notion de syncrétisme*, «Kernos» 7, 11-27.

POINSSOT 1958

C. POINSSOT, *Les ruines de Dougga*, Tunis.

*Religions of Rome*

M. BEARD, J. NORTH, S. PRICE, *Religions of Rome*, Cambridge 1998.

SAINT-AMANS 2004

S. SAINT-AMANS, *Topographie religieuse de Thugga ville romaine d'Afrique Proconsulaire*, Bordeaux.

SCHEID 1991

J. SCHEID, *Sanctuaires et territoire dans la Colonia Augusta Treverorum*, in J.-L. BRUNAU (a cura di), *Les sanctuaires celtiques et le monde méditerranéen*, Paris, 42-57.

SCHEID 2005

J. SCHEID, *Les dieux du Capitole: un exemple des structures théologiques des sanctuaires romains*, in X. LAFON, G. SAURON (a cura di), *Théorie et pratique de l'architecture romaine. La norme et l'expérimentation*, Aix en Provence, 93-100.

SEBAÏ 1999

M. SEBAÏ, *La vie religieuse en Afrique Proconsulaire sous le Haut Empire: l'exemple de la cité de Thugga. Premières observations*, in C. BATSCH, U. EGELHAAF-GAISER, R. STEPPER (a cura di), *Zwischen Krise und*

*Alltag. Antike Religionen im Mittelmeerraum / Conflit et normalité. Religions anciennes dans l'espace méditerranéen*, Stuttgart, 81-94.

SEBAÏ 2005

M. SEBAÏ, *La romanisation en Afrique, retour sur un débat. La résistance africaine: une approche libératrice?*, «Afrique et histoire, Revue internationale d'histoire de l'Afrique» 3, 39-56.

SEBAÏ 2014

M. SEBAÏ, *Stéréotypes contemporains, stéréotypes antiques: les images saturniennes dans la constitution des identités religieuses africaines sur quelques stèles d'Afrique romaine*, in H. MÉNARD, R. PLANA-MALLART (a cura di), *Contacts de cultures, constructions identitaires et stéréotypes dans l'espace méditerranéen antique*, Montpellier, 129-141.

TRAINA 2006

G. TRAINA, *Romanizzazione, métissages, ibridità. Alcune riflessioni*, «MEFRA» 118, 151-158.

WEBSTER 1999

J. WEBSTER, *At the End of the World: Druidic and Other Revitalization Movements in Post-Conquest Gaul and Britain*, «Britannia» 30, 1-20.

WEBSTER 2001

J. WEBSTER, *Creolizing the roman Empire*, «AJA» 105, 209-225.