

Práticas Religiosas nas Cidades Romano-africanas: Identidade e Alteridade*

Regina Maria da Cunha Bustamante

Abstract

The present article intends to show that religious practices could be as much an identity factor as a factor of "alterity" between Rome and the North-African cities at the time of the Empire. For such, certain religious practices were selected from the analysis of epigraphic, literary and architectural documentation: the official priesthood exercised by the municipal elite; the cult to the emperor, to Jupiter, to the cities' genius, to Afrorum Saturnus and Dea Africa.

A manutenção do Império Romano demandava a compatibilidade de valores entre as unidades participantes da comunidade romana. Estes valores tinham mais efetividade política quando deixavam de ser simples abstrações e passavam a ser incorporados a instituições e hábitos, originando uma forma de vida comum, que reforçava os laços entre aquelas unidades. Para o surgimento de um sentimento comum que estabelecesse confiança e lealdade mútuas entre as unidades da comunidade, criaram-se instituições de diversas naturezas, dentre elas, as de cunho político-religioso. Desta forma, práticas religiosas estimulavam uma identificação parcial em termos de auto-imagem e ação cooperativa, mas também podiam se constituir num elemento de alteridade, ou seja, de afirmação da identidade local.

* Este artigo foi apresentado no VIII Ciclo de Debates em História Antiga, cuja temática foi "Identidade e Alteridade no Mundo Antigo". O evento foi promovido pelo Laboratório de História Antiga da UFRJ em novembro de 1998. O texto faz parte da minha tese de doutorado "África do Norte e Império Romano: Processo de Integração. Estudo dos casos de *Hippo Regius* e *Thamugadi*", defendida em outubro de 1998 no Programa de Pós-Graduação em História da UFF e sob a orientação do Prof. Dr. Ciro Flamarion S. Cardoso.

O Império Romano teve na cidade o foco essencial para difundir uma forma de vida comum que integrasse a comunidade. A cidade foi a célula-base do sistema imperial romano tanto no plano político como no econômico, social, cultural e religioso. Aproveitando-se das cidades já existentes e criando novas, Roma procurou difundir seus valores e estilo de vida nos territórios conquistados. O Império Romano, produto de um único centro urbano, foi em si mesmo uma vasta empresa construtora e incentivadora de cidades. As instituições municipais estabeleceram hábitos particulares de comportamento, propiciadores de uma identificação parcial, na medida em que houve uma compatibilidade entre os principais valores postulados entre Roma e as elites municipais. Entretanto, havia espaço para o elemento local. O respeito aos direitos e costumes locais era um dos princípios essenciais da política romana. O politeísmo romano era capaz de adaptar-se e, às vezes, até se confundir com o que Momigliano (1992: 207) denominou de “*tradições provinciais*”. É uma questão polêmica determinar em qual medida a submissão de provinciais ao direito romano era compatível com o usufruto de leis e costumes locais. Algumas vezes, o culto local foi utilizado como forma de oposição ao domínio romano. Por seu lado, o sistema romano buscava agregar novos elementos sem comprometer sua própria existência e, ao mesmo tempo, todos salvaguardavam sua organização particular. Tal diretriz manifestou-se também no campo religioso.

O ingresso de vários deuses estrangeiros no panteão das divindades ocorria principalmente através da *interpretatio*, princípio segundo o qual duas ou mais divindades com atributos iguais ou semelhantes podiam ser unidas numa só e adoradas conjuntamente. Constituíam-se portanto num importante instrumento de unidade de Roma com as províncias quando da formação do Império. Com isso, novos elementos foram se justapondo gradativamente e contribuindo para a “*religião oficial*” (MANGAS *et al.*, 1985: 15) do Estado romano, ou seja, uma série de cultos que detinham o reconhecimento expresso do poder público ou eram referendados pela tradição, havendo casos em que alguns deles se encontravam sob os cuidados dos diversos colégios sacerdotais então existentes: flâmines maiores e menores, pontífices, vestais, *decenviri sacris faciundis*, epulões e outros (para maiores detalhes, ver BAYET, 1984: 109-117).

A “*religião oficial*” era um componente importante da vida cívica pois o culto público sedimentava a solidariedade entre a comunidade. Uma forma de expressão da fidelidade a Roma era a observância das práticas religiosas, que faziam parte integrante da civilização romana. A constituição de um culto público sob a tutela do Estado entre os romanos funda-

mentou-se em cerimônias religiosas comuns que estreitavam ainda mais os laços da comunidade criando uma identidade comum aos indivíduos e consolidando os laços que uniam cada um a Roma, o que garantia a sua estabilidade. Era pois uma religião social na medida em que era praticada pelo homem enquanto membro de uma comunidade e não somente como indivíduo subjetivo, como pessoa (SCHEID, 1985: 12). A religião era política porque o Estado era para o indivíduo o mediador natural entre os deuses e ele. O civismo se ligava indissolúvelmente à tradição religiosa.

As atividades ordinárias das autoridades romanas, tanto na Itália como nas províncias, implicavam contínua atenção à aprovação dos deuses e participação dos deuses na vida pública dos romanos. Atuar corretamente era fundamental para manter a concórdia entre os deuses e os homens e comprometia a elite dirigente da cidade na conservação da tradição religiosa. Scheid (1985: 13) destacou como traço fundamental da religião romana tradicional “*um conjunto de ritos cuidadosamente codificados, praticados sobre um plano estritamente comunitário, traduzindo e suscitando uma visão global do mundo*”. Assim, para que a ação divina no mundo dos homens se desenvolvesse em termos favoráveis do ponto de vista humano, bastava realizar os ritos que estabeleciam o equilíbrio entre o mundo divino e o humano e firmavam a *pax deorum*, a paz dos deuses (BAYET, 1984: 68). Os deuses, estando apaziguados mediante a entrega de oferendas realizada de acordo com os preceitos tradicionais pelos sacerdotes oriundos da elite dirigente, não interfeririam de modo negativo na vida da comunidade, mas antes dispensariam aos seus habitantes as graças de uma existência tranqüila. A observância dos cultos oficiais era portanto considerada fundamental para a preservação do equilíbrio entre os homens e os deuses.

1. Sacerdotes oficiais, culto imperial, Júpiter Capitolino, genius da cidade: identidade com Roma

Os documentos africanos mencionam frequentemente dignitários municipais ocupando cargo de sacerdotes oficiais: pontífices, áugures e flâmines. Todos estavam sujeitos à *summa honoraria* e ao evergetismo, o que demandava a posse de fortunas. O colégio sacerdotal dos pontífices e o dos áugures são atestados no Alto Império pelas menções aos *magistri pontificum* ou *augurum*. Porém, a documentação não fornece as funções precisas dos pontífices e áugures municipais sob o Império Romano, os quais são deduzidas em comparação a Roma. Os primeiros eram

responsáveis pela organização da religião oficial. Os pontífices tinham conhecimentos técnicos em matéria de calendário; fixavam as datas das festas públicas móveis e os dias considerados *fasti* e *nefasti*; mantinham um registro dos principais eventos de cada ano (Anais); exerciam apenas uma supervisão geral do culto privado; intervinham na forma solene de casamento (*confarreatio*); eram-lhes facultada a participação na vida pública. Os áugures possuíam conhecimentos necessários para observar os auspícios e interpretá-los, visando verificar se os deuses favoreciam uma iniciativa ou descobrir a vontade destes deuses. Eram o repositório da tradição pertinente aos augúrios e eram consultados tanto na vida pública como na vida privada. Somente eles tinham o direito do augúrio público, exercido em todas as ocasiões em que era necessária a aprovação dos deuses para atividades públicas, como as reuniões da Assembléia.

No Império Romano, os flâmines eram os sacerdotes municipais responsáveis pelo culto de Roma e do imperador. Eram nomeadas anualmente uma ou duas pessoas que recebiam o título de flâmine e, após exercerem sua função, o título de flâmine perpétuo. Assumindo o flaminato, os membros da aristocracia municipal testemunhavam sua lealdade ao poder imperial, que assegurava a prosperidade através da *Pax Romana*. Desta forma, estimulava-se a ligação entre o governo central e a elite municipal. A implantação do culto ao imperador foi uma etapa fundamental na integração de comunidades locais ao Império Romano. O flaminato era uma magistratura municipal bastante difundida na África do Norte (BASSIGNANO, 1974; KOTULA, 1979; PFLAUM, 1976; *Idem*, 1978; LEPELLEY, 1979; *Idem*, 1981)

Os membros do *ordo decurionum*, que alcançavam o apogeu em sua carreira municipal, desejavam ser investidos da dignidade de flâmines perpétuos. Mesmo no Baixo Império, quando a cristianização se expandia, este desejo ainda se fazia presente, como comprovam as inscrições epigráficas (C.I.L. VIII 2387, 2388 e 2403; A.É. 1895, 108; 1913, 25; 1949, 134; B.A.C.T.H.S. 1907, 262), indicando o esvaziamento do conteúdo religioso do título mas a manutenção da sua importância política. A assembléia provincial, composta por todos os representantes das assembléias municipais, reuniam-se anualmente em Cartago para escolher o flâmine provincial, o grande sacerdote responsável pela celebração do culto imperial e de Roma em toda a província.

No Baixo Império, medidas imperiais haviam proibido o culto pagão, entretanto mantiveram-se vestígios do culto imperial através das homenagens públicas à majestade imperial (CHASTAGNOL & DUVAL, 1974; LEPELLEY, 1979). Uma lei (C.Th. XVI, 10, 17) emitida por Ho-

nório em 399 e endereçada ao procônsul da África, Apolodoro, permitia os júbilos públicos em dias de festas tradicionais, contanto que não fossem acompanhados de nenhum sacrifício. Assim, as cerimônias e os flâmines sobreviveram no Baixo Império, como comprovam as inscrições que mencionam cento e quarenta e oito flâmines. Esta função é a mais freqüentemente indicada, após a curatela da cidade, com cento e cinqüenta e uma menções. No álbum municipal de *Thamugadi*, os flâmines perpétuos figuram logo depois do curador e dos duúmviros em função, antes dos pontífices, dos áugures, dos edis e do único questor. Este lugar de honra mostra a importância destes sacerdotes no *cursus* das honras municipais e que constituíam, juntamente com os *honorati*, a elite da cidade e, provavelmente, o elemento dirigente (CHASTAGNOL, 1978: cap. III). Os flâmines presidiam as homenagens públicas à majestade imperial, vestígio do culto imperial na época cristã.

Quanto aos outros sacerdotes, a tendência foi ao desaparecimento. Assim, enquanto que, no Alto Império, foram recenseados uma centena de pontífices e áugures, entre os anos de 275 e 370, as inscrições africanas permitiram recensear vinte e um pontífices e doze áugures e, após 370, não há referências, o que coincide aproximadamente com o início das medidas que levaram à proibição definitiva do paganismo (DUPUIS, 1992: 139-151). Entretanto, seja qual for o sacerdócio, há um elemento em comum: o alto nível social de seus ocupantes. Chastagnol (1978: 70-74), ao analisar o álbum municipal de *Thamugadi*, colocou em evidência as ligações familiares entre os notáveis, que compunham a elite dos decuriões. Estes cargos guardaram portanto seu prestígio social e conferiam ao seu detentor, durante algum tempo, vantagens como as imunidades evocadas no capítulo LXVI da lei Urso. Para Lepelley (1979: 331-369), o ideal cívico e municipal possuía um forte componente do paganismo, que perdura no Baixo Império e faz com que a elite municipal resista ao cristianismo. Nesta mesma linha, Dupuis (1992: 148) acredita que as diversas formas da religião tradicional pareciam a muitos indispensáveis à vida cívica e à manutenção da concórdia frente ao cristianismo, na medida em que havia muitas dissensões e intolerância no seio da Igreja Cristã e que se constituíam numa religião exterior à cidade (ver MOMIGLIANO *et al.*, 1989; SANCHEZ SALOR, 1986).

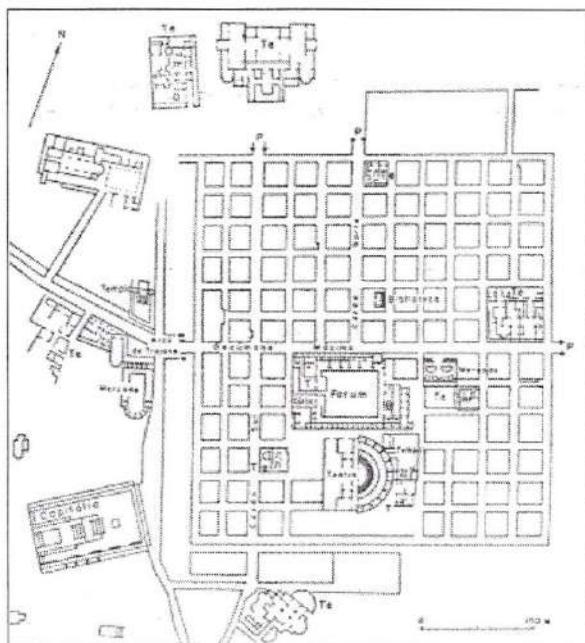
Em *Hippo Regius*, encontra-se uma inscrição da primeira metade do século II mencionando o *numen* do imperador (A.É. 1982, 944). Foram descobertas várias outras inscrições, que fazem referências ao *numen* imperial, datadas do período entre o governo de Adriano e o da dinastia severiana (SMADJA, 1992: 95-102). Mais tarde, a fórmula ritual de de-

voção (*deuotus numini maiestatique eius*) associou o *numen* à *maiestas*, o que era suficiente para os contemporâneos designarem a entidade imperial. Entretanto, as várias fórmulas epigráficas, por serem curtas e concisas, fornecem poucas informações sobre o valor religioso que revestia para o ou os dedicantes da dedicatória ao *numen* do imperador. Smadja (1986: 503-519), ao analisar as três formas de culto da Vitória (Vitória Augusta, Vitória de Augusto e Vitória sobre as nações) na África do Norte pela saúde do imperador, inseriu-as também num quadro eminentemente cívico em que a cidade reafirmava sua ligação com Roma. Pavis d'Escurac (1980-1981: 321-327) realizou um recenseamento dos atos religiosos emanados diretamente da *res publica* de *Thamugadi*, de seus dignitários (sacerdotes e magistrados), de pessoas de nível social elevado (*clarissimi* e cavaleiros) e dos corpos oficialmente constituídos (augustais e curiais), abrangendo evergetismo *ob honorem* e dons espontâneos. Sua conclusão foi que as celebrações associavam os dons oficiais religiosos à massa da população, exaltando o caráter sagrado da cidade e criando um elo estreito entre o ideal cívico e o fervor religioso.

Em termos espaciais, o poder de Roma precisava de ser evidenciado na construção e organização de monumentos e obras públicas, que tinham na cidade o seu espaço privilegiado. Os antigos romanos pretendiam ordenar e integrar os lugares que governavam como edificadores de cidades, ou seja, transformando-os em espaços urbanos produzidos pelas práticas dos lugares, que se constituíram num sistema de signos, num relato (CERTEAU, 1980: 173). A cidade tornava-se então a construção material e simbólica do lugar pelo Império Romano, possibilitando assim pensar, observar e dar inteligibilidade às coisas. Para Sennett (1997: 81), “o governo não existia sem a pedra”, ou seja, a ordem visual era necessária pois estas narrativas visuais repetiam sempre o mesmo enredo, o que favorecia a crença na durabilidade e na imutabilidade do regime e, por conseguinte, conduzia à obediência.

Vitrúvio, arquiteto romano da época augusta, dedicou dois livros de seu tratado (*Da Arquitetura* III e IV) à edificação de templos. A proteção dos deuses superiores, em especial da tríade Júpiter-Juno-Minerva, era invocada através do capitólio, que devia ser erguido num local mais elevado no centro da cidade para que as divindades pudessem olhar toda a cidade (VITRÚVIO. *Da Arquitetura* I, 7). O capitólio de *Thamugadi*, colônia romana fundada no final do século I no interior nômida, foi construído extra-muros em fins do século II, não seguindo portanto a orientação vitruviana na sua localização, ou seja, no centro da cidade. Entretanto, a imponência estava presente: era um edifício de grandes dimen-

sões (90 m x 65 m) em cima de uma colina, dirigido para o Aures como para proclamar aos povos indígenas o poder triunfante de Roma e de sua tríade capitolina [ver PLANTA BAIXA 1]. Encontrava-se próximo à estrada de *Lambaesis*. Reconhece-se o capitélio pela tripla *cella* no interior de uma única colunata e pela escada monumental ao pé da qual havia um altar destinado aos sacrifícios solenes. Grimal (1971: 65) formulou, como hipótese explicativa para a localização do capitélio além das muralhas, a existência de um culto núpida anterior situado na mesma colina do capitélio. Era comum que os templos de divindades indígenas, geralmente de tamanho menor que os dos romanos, fossem erguidos em lugares elevados e na periferia da cidade. O capitélio encarnava a majestade e o poder do povo romano e inseria-se na religião oficial, que unificava o Império Romano.



Planta Baixa 1: Cidade de Thamugadi

AUBOYER, J., AYMARD, A. *Roma e seu Império*. t. 2: As civilizações da unidade romana. trad. P. M. Campos. 4. ed. Rio de Janeiro-São Paulo: DIFEL, 1976. p. 226. fig. 11. (Col. História Geral das Civilizações, 4)

O culto de Júpiter Capitolino, *Iuppiter Optimus Maximus (I.O.M.)* na África do Norte, era eivado de um caráter oficial que estava relacionado à cidade e principalmente à vida política e militar (KALLALA, 1992: 193-200). Com estes epítetos era o deus que protegia Roma: aqueles que o invocavam praticavam um ato de lealdade ao poder romano. Assim, a maior parte dos imperadores desde Calígula foram assimilados, de uma maneira ou outra, ao rei dos deuses (por exemplo, invocado com a fórmula *pro salute imperatoris* ou *conseruator imperatoris*), que aparecia como mestre do mundo e protetor do Estado romano, servindo portanto a ideologia imperial dominante. O caráter religioso não estava ausente nas dedicatórias honoríficas aos imperadores. Era uma outra forma de criar um sentimento comum de lealdade à unidade cêntrica, sedimentando, num ato político-religioso, a comunidade romana. Havia várias formas de manifestação da lealdade ao poder central: o flaminato, as estátuas imperiais e atividades evergéticas (construção e restauração de obras públicas, oferecimento de combate de gladiadores, jogos cênicos e distribuição de alimentos) organizadas em honra ao imperador. As dedicatórias, em prol da saúde do imperador, provinham de funcionários imperiais ou das autoridades municipais e membros da elite da cidade. Constituíram-se, portanto, num ato de lealdade política e serviram como instrução ideológica aos habitantes do Império.

O culto ao gênio da cidade apresentava, em escala municipal, semelhante relação entre o culto a Júpiter Capitolino e a invocação de sua proteção: a manifestação de lealdade à comunidade. Varrão, segundo o bispo Agostinho (*A Cidade de Deus* VII, 13), definiu “gênio” como um deus preposto a tudo que deve ser engendrado e que tem poder neste domínio. Esta ampla definição englobava portanto cada pessoa, família, província, colégio, unidade militar, lugar e coletividade. A primeira grande manifestação do culto do gênio de uma coletividade remonta à época das Guerras Púnicas, quando se honrou o *Genius populi romani* ou *Genius urbis Romae*, que teve seu templo no fórum (TITO LÍVIO. *História de Roma* XXI, 62, 9; PLUTARCO. *Questões Romanas* LXI). Era um período em que o patriotismo romano devia ser incentivado frente à ameaça cartaginesa. Exaltar o gênio da cidade era uma forma de patriotismo municipal, pois esta divindade era antes de tudo a expressão sagrada da coletividade, transcendendo os indivíduos e a geração presente, mas limitada às dimensões da cidade, cujo gênio era, como para um indivíduo, o duplo divino (LEPELLEY, 1992: 125-137). Junto com o culto do gênio da cidade, ha-

via o culto aos deuses políades (*diis patrii*), que eram os deuses tutelares das cidades. Cada cidade se notabilizava pelo culto a determinadas divindades que a protegiam tanto das intempéries quanto do assédio dos inimigos, garantindo assim a soberania dos seus habitantes.

A noção de gênio municipal conheceu um grande sucesso nas cidades norte-africanas, como testemunham diversas inscrições e alguns templos. Por exemplo, em 169, construiu-se um templo ao gênio da colônia thamugadense num lugar de honra, ao lado do arco, dito de Trajano, que demarcava o início da estrada para *Lambaesis* (TOURRENC, 1968: 197-220). Este templo, precedido de um pátio com pórticos, foi erguido pelo evergeta Publicio Verano, em honra do flaminato perpétuo de seu irmão, de acordo com uma inscrição (A.É. 1968, 647). Os dedicantes eram frequentemente dignitários em exercício, lembrando parcial ou totalmente o *cursus* municipal na ocasião do dom evergético da estátua ou do altar, tal como visto em *Thamugadi*. Desta forma, este culto cívico tinha um certo caráter oficial, o que não excluía dedicatórias individuais, como atestado por Tertuliano em *A Idolatria* XXII, 2. Outras inscrições relacionadas ao culto do gênio de *Thamugadi* foram encontradas (p. ex. B.A.C.T.H.S. 1893, 157 e 162; 1898, 157; 1941, 102; C.I.L. VIII, 17913; ESCURAC-DOISY, 1953: 113-114 e 106-1070). O gênio era frequentemente qualificado de *Augustus*, *Sanctus* (em *Thamugadi*: B.A.C.T.H.S. 1893, 162) e *Sanctissimus* (em *Hippo Regius*: A.É. 1982, 949). Tais epítetos honravam a coletividade através do viés de sua expressão divina.

A forte difusão deste culto na África foi um indício da expansão vigorosa do sistema municipal e do patriotismo cívico que implicava. Assim, por exemplo, numa curtíssima inscrição de *Thamugadi* (B.A.C.T.H.S. 1893, 162), datada do século IV e encontrada nas grandes termas do sul, o culto do gênio municipal está referido ao cidadão (*ciuis*) e à cidade (*ciuitatis*). A data da inscrição manifesta a longa sobrevivência na África do espírito municipal clássico, que tinha no culto dos gênios das cidades uma expressão privilegiada. Tanto foi assim que Agostinho, no *Sermão* LXII, 9-10, pronunciado em Cartago, repreendia os cristãos que haviam participado de um banquete em honra ao gênio desta cidade, onde se achou necessário empreender uma campanha de destruição de estátuas e altares pagãos (AGOSTINHO. *A Cidade de Deus* XVIII, 54). Esta campanha se estendeu para outras cidades, causando reação pagã contra os cristãos, como se verificou em Sufes quando da destruição pelos cristãos da estátua de Hércules, *deus patrius* da cidade (AGOSTINHO. *Carta* L).

2. Culto a *Afrorum Saturnus* e *Dea Africa*: identidade norte-africana

Vitrúvio (*Da Arquitetura* IV, 8) estava ciente de que não se podia fazer da mesma maneira templos para todos os deuses, porque eram diversos os cultos e as cerimônias. Na África Romana, a arquitetura relacionada às práticas religiosas e funerárias, em especial, conservou alguns traços locais nômada-púnicos. Naturalmente, a romanização transformou até certo ponto a religião tradicional: a presença de figuras no estilo greco-romano nas estelas substituiu em parte os símbolos abstratos (KHADER & SOREN, 1987: 20, 44, 150-151, 179-180, 219), a língua púnica desapareceu dos ex-votos. Entretanto, mesmo quando os textos das dedicações eram escritos em latim, manteve-se com notável constância a lembrança de fórmulas tradicionais (MAHJOURI, 1983: 506). A dominação romana não chegava a impedir os autóctones de manifestarem uma devoção fiel a suas divindades tradicionais, contanto que esta não atrapalhasse o culto oficial romano nas cidades. Février (1976: 305-306) destacou a importância dos cultos oficiais na vida religiosa das cidades e o impacto reduzido das divindades africanas no meio urbano, evidenciado pela superioridade numérica das dedicatórias aos deuses e imperadores romanos e abstrações divinizadas em comparação com as dedicatórias às divindades indígenas e orientais.

Na África do Norte, foi comum a associação através da *interpretatio* entre as divindades greco-romanas e as locais, tais como: Saturno a Baal-Hamon e Juno Celeste a Tanit. Esta deusa, de origem púnico-cartaginesa, sofreu *euocatio* pelos romanos antes destes destruírem Cartago (MACRÓBIO, *Saturnálias* III, 9, 7). Esta prática consistia na invocação ritual indo-européia objetivando atrair os favores dos deuses que protegiam os adversários de modo a torná-los mais vulneráveis (BOISSIER, s/d: 335-336).

Benabou (1982: 321-332) ressaltou que a associação religiosa de deuses na África do Norte já existia antes dos romanos ocuparem a região. Denominou este fenômeno de "*sincretismo*". Entende por "*sincretismo*" a introdução, numa dada religião, de elementos novos oriundos do contato com outra religião, levando ao enriquecimento seja do panteão, seja do sistema cultural (ou eventualmente de ambos) da religião inicial. Segundo este historiador, tal característica norte-africana relaciona-se à situação geográfica da região, que, desde o fim do II milênio a. C., mantinha contatos culturais com o Mediterrâneo Oriental. Assim sendo, a primeira forma de "*sincretismo*" fora o líbico-púnico, que resultou na elaboração de duas grandes divindades da África pré-romana: Baal-Hamon (forma semitizada de uma antiga divindade berbere, cujo culto misturava-se o do touro e o do carneiro) e Tanit (composta de elementos tomados de

empréstimo à Elal Asherat fenícia e à deusa berbere da terra). A este sincretismo fenício juntaram-se elementos helenísticos como o culto das *Cereres*, *Deméter* e *Coré* (deusas de Elêusis), introduzido pelos cartagineses após o saque de seu templo em Siracusa em 369 a.C. Estas deusas conheceram um sucesso particular na Numídia, com a extensão da atividade agrícola, e seu culto subsistiu na região até a época romana.

O termo *Afrorum Saturnus* foi mencionado pela primeira vez por Tertuliano, no início do século III (KOTULA, 1992: 155). Le Glay (1961/1966a; 1966b) consagrou uma monografia ao culto desta divindade. Remontou ao passado púnico do culto regional africano de Baal-Hamon-Saturno para evidenciar uma corrente henoteísta presente no culto de Saturno. Deus cósmico, Saturno reinava sobre os vivos e os mortos. Esta divindade estava condizente com um povo de agricultores sedentários e de pastores nômades ou semi-nômades, habituados aos largos horizontes, dominados por céu de uma claridade oriental, dependentes de uma natureza imprevisível, que podia ser aterrorizante ou benéfica. Seu culto sobreviveu até o Baixo Império sob a forma romanizada encontrada nas estelas africanas. Em *Hippo Regius*, importante cidade costeira portuária de origem púnica, foi achada uma inscrição (A.É. 1982, 945) em que um fabricante de sandálias oferece palmas de prata a Saturno (LE GLAY, 1966b: 163 ss., 395 ss.). Seus textos votivos comportam epítetos que demonstram a posição eminente de Saturno no panteão pagão da África: *aeternus, sanctus, inuictus, rex Saturnus*. Agostinho, *Comentários dos Salmos CXLV*, 12, o qualificou de *dominus eius*. A festa das Saturnais, que ocorria ao final do ano, era uma das mais populares, mesmo no Baixo Império. O bispo de *Hippo Regius* pedia pelo menos moderação, na medida em que era impossível impedir os cristãos de participar (AGOSTINHO. *Sermão CXC VIII*, 3). As festas religiosas e os espetáculos nos teatros, anfiteatros e circos eram diferentes formas do paganismo promover a sociabilidade (LEPELLEY, 1987: 99-103).

Para o culto de Saturno africano, havia uma ordem sacerdotal forte e bem organizada (LE GLAY, 1966b: 96-105, 478-492). Templos espalhavam-se pela África do Norte. Tanto em *Hippo Regius* (LE GLAY, 1961: 433, fig. 8) como em *Thamugadi* (ROSSIGNOLI, 1993: 583) encontram-se exemplares. Na primeira cidade, o templo foi construído na atual colina de Santo Agostinho (a 55 m de altitude), posição privilegiada, pois domina a cidade e fica no limite ocidental de *Hippo Regius*. Sobre a vertente oriental da colina havia uma necrópole púnica (MAREC, 1954: 93-95), manifestando a ligação do Saturno africano com os mortos. O altar monumental localizava-se no centro da área descoberta e havia três *cellae*

retangulares ao fundo. O templo foi identificado como sendo de Saturno por uma estela da época romana e por sua proximidade ao cemitério púnico. O templo de *Thamugadi* (LE GLAY, 1966a: 125-161; *Idem*, 1966b: 281-282) encontrava-se a 400 m das muralhas da cidade, numa elevação que domina a vista sobre a estrada de *Cirta*. O santuário compunha-se de um vestibulo, um pátio com um grande altar precedido da área sacrificial e tripla *cella*, cujo acesso dava-se por um pódio comum. Esta disposição arquitetônica data da época severiana, mas foi precedida por um santuário do século II, do qual só restam alguns vestígios. Tanto o templo de Saturno em *Hippo Regius* como o de *Thamugadi* estavam afastados do centro urbano e sua localização era mais elevada do que a da cidade, lugar privilegiado das divindades greco-romanas da religião pagã oficial. A liturgia do seu culto continuou a ser impregnada pelo sacrifício votivo, mas a área sagrada a céu aberto fora do perímetro urbano passou, ao final do século II, a ter um templo estruturado (PICARD, 1965: 237-242). Assim, o culto de Saturno conservava suas origens púnico-berberes mas adicionava alguns elementos novos. O mesmo se verifica no culto da *Dea Caelestis*.

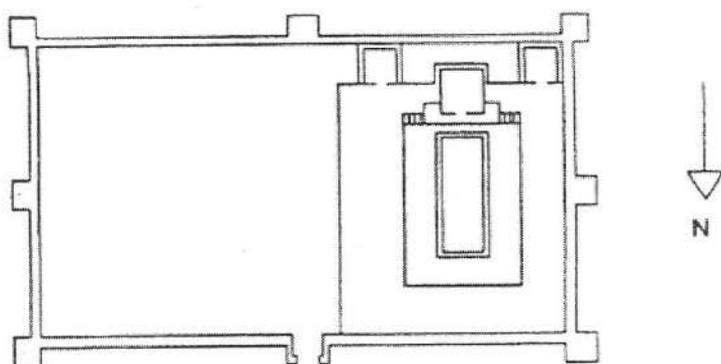
Dea Caelestis era o correspondente feminino do *Afrorum Saturnus*. Foi associada ao princípio feminino, que presidia a fecundidade da terra, o que se evidencia através de um de seus atributos: a cornucópia. Tal como Saturno, sacrificavam-lhe touros. No final do século II, Tertuliano, em *Apologética* XXIV, 7, citou *Africae Caelestis* como uma divindade da região norte-africana, termo que é corroborado por uma inscrição (A.É. 1976, 312 = 1973, 294) encontrada na Hispânia Tarraconesa e datada entre o final do século III e o início do seguinte. Localmente, a deusa foi protegida e até favorecida pelos romanos (ULPIANO. *Regra* XXII, 6) desde o período republicano, quando se fundou uma colônia romana no antigo território cartaginês.

Dea Caelestis era a antiga Tanit cartaginesa e foi aceita por direito próprio e cultuada pela elite romana na época imperial. Assim, no século III, a imperatriz Júlia Domna [193-211] foi identificada com aquela deusa (MOMIGLIANO, 1992: 211); em 221, o imperador Heliogábalo [218-222] deu lugar em Roma à referida deusa, junto com o *Sol Inuictus* (HERODIANO. *História dos sucessores de Marco Aurélio* V, 6, 4), trasladando o tesouro cartaginês da deusa para a cidade; em 259, foi-lhe construído um templo no Capitólio romano (*I.L.S.* 4438); os governadores romanos da África consultavam regularmente a deusa (MACRÓBIO. *Saturnálias* III, 1). Entretanto, Momigliano (1992: 212) ressaltou, baseando-se na *História Augusta: Vida de Pertinace* IV, 1-2, que, no final do século II, durante o proconsulado na África de Pertinace, houve uma re-

belião inspirada pelas profecias emanadas do templo de *Dea Caelestis*, que foi sufocada. Este fato indica que o culto desta deusa havia sido hostil ao governo romano durante esta época e, portanto, “nunca se podia estar seguro de que esses cultos provinciais não pudessem converter-se em certas ocasiões, e quase inesperadamente, em centros de insatisfação e de protesto contra Roma” (*Ibidem*).

Esta grande divindade feminina tornou-se a patrona da África e, notadamente, de Cartago. O célebre templo à deusa e seu oráculo persistiram em Cartago até 421 (HALSBERGHUE, 1984: 2207 *et ss.*; LE GLAY, 1964: 374-382; *Idem*, 1966d: 1233-1239; *Idem*, 1971: 48-55). Sua representação iconográfica primitiva era um corpo feminino leontocéfala. No século I a. C., sob influência romana, houve uma dissociação entre a deusa, que se humanizou completamente, e o leão, que se tornou seu atributo. Figurou desde então como uma cabeça de mulher adornada com uma cabeça de elefante. Esta imagem passou a designar a África nas moedas do século I a. C. de Hiarba, rei dos massílios, e de Juba I, rei númida, em meados do mesmo século. Na escultura, esta personificação provincial da deusa só ocorreu aproximadamente um século depois. Plínio, o Velho, em *História Natural* XXVIII, 24, expressou a relevância desta deusa para os africanos: “Na África, ninguém toma nenhuma resolução sem antes ter invocado a *Dea Africa*.”

A importância da *Dea Caelestis* ou *Africa* pode ser sentida em *Thamugadi*, a tal ponto que foi identificada ao *Genius Patriae* da cidade (ROSSIGNOLI, 1993: 585). Ela recebeu culto oficial num grande santuário, o da *Aqua Septimiana Felix* (LESCHI, 1947: 87-89; COURTOIS, 1951: 60-64; ROMANELLI, 1970: 125-126; LASSUS, 1981: 49-55) [ver PLANTA BAIXA 2], que era centrado numa piscina de águas salutaras, sendo, por isso, cultuada juntamente com Esculápio e Serápis, duas divindades com faculdade salutífera relacionadas à propriedade curativa da água da nascente. Neste local, havia portanto três esferas culturais diversas presentes em três cultos: *Dea Africa* (local), Esculápio (greco-romano) e Serápis (egípcio). A *cella* da *Dea Africa* era a principal, a do meio. Este complexo monumental foi aumentado no início do século III na extremidade oposta da cidade, próximo ao curso do rio, onde em 536 se edificou a fortaleza bizantina sob as ordens do general Salomão. Supõe-se que no lugar já havia uma construção antes da edificação da *Aqua Septimiana Felix*. Tal como os templos de Saturno africano, o da *Dea Caelestis* localizava-se afastado do perímetro urbano, característica dos cultos de tradição púnico-berbere.



Planta Baixa 2: Templo *Aqua Septimiana Felix*

ROSSIGNOLI, C. *Templi preurbani di Africa Proconsolare e Numidia: alcuni exempli*. ATTI DEL X CONVEGNO DI STUDIO (Oristano, 11-13 dicembre 1992). *L'Africa Romana*. Sassari: Editrice Archivio Fotografico Sardo, 1993. p. 584.

Subsistiram outros deuses locais na África do Norte. Em três inscrições (C.I.L. VIII, 9195; VIII, 8435 = 20341; VIII, 21486), datadas da segunda metade do século III, aparecem referências aos *Dii Mauri* (anônimos, freqüentemente mencionados coletivamente nas inscrições: a designação cobria divindades muito diferentes conforme a região) ao lado de deuses romanos. Era um caso de *euocatio*: os *Dii Mauri* seriam os deuses dos rebeldes mouros que foram submetidos aos velhos ritos de *euocatio*. Um outro exemplo desta justaposição, encontra-se em *Thamugadi*, no referido santuário da *Aqua Septimiana Felix*. Este fenômeno foi caracterizado por Le Glay (1991: 67-78) como um “sincretismo de associação”. No entanto, o autor ressalta que, neste caso, houve a proeminência da deusa local sobre aos demais divindades.

Benabou (1982: 321-332) considera que a diversidade de elementos religiosos existentes na África demonstra que cada categoria da população tinha seus próprios deuses, que poderiam se justapor mas não se fundiriam, como se justapunham sem se fundir os grupos que os veneravam; era um reconhecimento implícito da diferença, da heterogeneidade no seio da estrutura social. Entretanto, por outro lado, pode-se interpretar este tipo de prática religiosa sincrética, caracterizada pela presença conjunta de divindades diversas, como uma certa concórdia tanto entre os homens como entre seus respectivos deuses.

Conclusão

Roma buscou incentivar uma vida municipal relativamente autônoma, como centro de irradiação de sua cultura e dominação. A cidade facilitava e regularizava as relações entre os homens, multiplicando os contatos humanos, materializando e difundindo a disciplina e os valores indispensáveis ao Estado. Como a civilização grega, a civilização romana era um fenômeno essencialmente urbano. Portanto, o grau de romanização de uma província era determinado pela concentração de cidades. A rede urbana na África do Norte era considerável, principalmente na África Proconsular e, em menor extensão, na Numídia, que possuíam uma tradição urbana pré-romana.

Roma, como unidade cêntrica da comunidade, procurou estimular os vínculos com as outras unidades através das instituições municipais que propiciaram a formação de comportamento compatível entre os principais valores postulados entre as unidades. A participação na comunidade integrada ocorria, em primeira instância, em nível municipal, no qual a responsabilidade cívica era amplamente disseminada. A aristocracia municipal norte-africana atuava na vida da cidade através das magistraturas e dignidades municipais e do *ordo decurionum*, podendo ascender para os outros *ordines* em que se recrutava a administração central. Era interesse de Roma estimular a lealdade das cidades ao poder central. Em contrapartida, o poder central garantia a posição privilegiada destas elites frente às sociedades locais.

As cidades romanas foram imagens, projeções, da *Urbs*, fora de seu território. A cidade reunia várias comodidades: fóruns, teatros, termas, anfiteatros, mercados, templos, calçadas, muros e serviços hidráulicos, que despertavam a admiração e o desejo de imitá-la. Assim, atraíam as populações nativas através da melhoria de vida e dos privilégios políticos e econômicos que a vida urbana podia oferecer aos seus habitantes. Mas, não era apenas a sedução do luxo, o desejo de melhoria e a ociosidade à sombra dos vencedores, mas, indo além das comodidades materiais, a cidade romana destacava-se sobretudo como símbolo onipresente de um sistema religioso, político e social, um elemento chave para a romanização. A razão de ser da cidade era o desenvolvimento de uma vida coletiva entre seus habitantes; daí, a importância dos lugares de reuniões, dos edifícios públicos das mais diversas naturezas, onde ocorria a vida coletiva. Os centros urbanos não trouxeram apenas modificações no *habitat*, mas, principalmente, novas concepções de modo de vida e de organização política e social para as populações locais.

A cidade romana possuía um forte elo com o paganismo. Desde sua fundação, a cidade conectava-se com os deuses infernais, através do *pomerium* e do *mundus*, e realizava ritos que assinalavam o seu nascimento levando em consideração os terríveis poderes dos deuses invisíveis que se procurava aplacar. A religião oficial romana era praticada nos múltiplos municípios e colônias das províncias norte-africanas. Os títulos de áugures, pontífices e flâmines estavam integrados ao *cursus* dos dignitários municipais. Dentre as práticas da religião romana, havia o culto imperial, que incentivava a lealdade para com Roma e o imperador e revestia de prestígio seus sacerdotes, os flâmines, oriundos da elite municipal. O recrutamento dos flâmines na elite municipal foi um meio eficaz para propiciar este vínculo com o poder central. Esta lealdade com a unidade cêntrica expressava-se também através das inscrições honoríficas ao imperador.

A construção e a manutenção dos templos eram tarefas fundamentais das cidades e de seus magistrados, recrutados nas elites locais. Os capitólios simbolizavam a inserção da comunidade no quadro municipal romano. Fora dos templos, estátuas divinas eram erguidas em lugares públicos e mosaicos com temas mitológicos decoravam as *domus* da aristocracia municipal.

A religião oficial praticada nas cidades tinha portanto a elite municipal como oficiadora, através da ocupação de cargos sacerdotais, e edificadora, através do evergetismo aplicado nos templos. Havia, por detrás das divindades do panteão oficial, toda uma tradição cultural, transmitida pela educação e pela leitura, que aproximavam as divindades romanas da elite municipal. Exemplos desta tradição foram Apuleio, no Alto Império, e Agostinho, no Baixo Império. Separados temporalmente, convergem ao se referirem à religião romana na sua forma clássica nos seus discursos, o que caracterizava as pessoas cultas. Apesar de favorecer uma integração das elites municipais no Império Romano, esta religião trouxe entretanto uma certa diferenciação social. Porém, desenvolveram-se formas para diminuir tal diferenciação: a popularização das crenças religiosas, através dos espetáculos (principalmente, os teatrais) e das festas religiosas, bem como o sincretismo religioso. Este tipo de sincretismo serviu como instrumento de uma política de assimilação e integração ao atuar como um fator de estabilidade e de coesão social.

O elemento local se fazia sentir através do culto de deuses de origem pré-romana, como *Afrorum Saturnus* e *Dea Africa*. Roma foi tolerante com as práticas religiosas locais contanto que não afetassem a religião oficial romana, elemento fundamental de integração do Império Romano. A prática simultânea de diferentes cultos era aceitável e cada um

tinha seu *locus* específico. Assim, os cultos locais eram praticados fora do perímetro urbano, espaço por excelência do domínio romano.

Abreviações

A.É. L'Année Épigraphique

B.A.C.T.H.S. Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques

C.Th. *Codex Theodosianus*

C.I.L. Corpus Inscriptionum Latinarum

I.L.S. Inscriptiones Latinae Selectae

Documentação Textual

AGUSTÍN. "Cartas" (1º) 1-140. In: _____. *Obras completas de San Agustín*. v. VIII. Madrid: La Editorial Católica, 1953. (Biblioteca de Autores Cristianos)

AGUSTÍN. "Semones" (2º) 51-116. In: _____. *Obras completas de San Agustín*. v. X. Madrid: La Editorial Católica, 1955. (Biblioteca de Autores Cristianos)

AGUSTÍN. "La Ciudad de Dios". In: _____. *Obras completas de San Agustín*. v. XVI-XVII. Madrid: La Editorial Católica, 1980-1981. (Biblioteca de Autores Cristianos)

AGUSTÍN. "Comentarios a los Salmos" (4º) 118-150. In: _____. *Obras completas de San Agustín*. v. XXII. Madrid: La Editorial Católica, 1983. (Biblioteca de Autores Cristianos)

AGUSTÍN. "Semones" (4º) 184-272. In: _____. *Obras completas de San Agustín*. v. XXIV. Madrid: La Editorial Católica, 1985. (Biblioteca de Autores Cristianos)

APULÉE. *Les Métamorphoses*. trad. P. Vallette. Paris: Les Belles Lettres, 1940-1946. 3 v. (Coll. des Universités de France)

BULLETIN D'ARCHÉOLOGIE DU COMITÉ DES TRAVAUX HISTORIQUES ET SCIENTIFIQUES. 1893; 1898; 1907; 1941.

CHASTAGNOL, A. *L'album municipal de Timgad*. Bonn: Rudolph Halbet, 1978.

- CODEX THEODOSIANUS. The Theodosianus code and novels and the Sirmodien.* transl. C. Pharr, T. S. Davidson, M. B. Pharr. Princeton: Princeton University Press, 1952.
- CORBIER, P. "Nouvelles inscriptions d'Hippone". *ZEITSCHRIFT FÜR PAPHROLOGIE UND EPIGRAPHIK* 43: 89-95, 1981.
- CORPUS INSCRIPTIONUM LATINARUM.* v. VIII: *Inscriptiones Africae Latinae.* 1. pte.: *Inscriptiones Africae Proconsularis et Numidae.* org. G. Wilmanns. Berlin: *Georgium Reimerum*, 1891.
- DESSAU, H. *Inscriptiones Latinae Selectae.* Berlin: Weidmannos, 1963. 3 v.
- ESCURAC-DOISY, H. d'. "Inscriptions latines de Tingad". *MÉLANGES DE L'ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME* 65: 113-14 e 106-7, 1953.
- HERODIEN. *Histoire de les successeurs de Marc Aurèle.* trad. C. Cobet. Paris: Didot, 1850.
- HISTOIRE AUGUSTE. trad. A. Chastagnol. Paris: Robert Laffont, 1994. (Coll. Bouquins, dir. G. Schoeller)
- KOTULA, T. "Épigraphie et histoire: les flamines perpétuels dns les inscriptions latines nord-africaines du Bas-Empire". *EOS* 67 (1): 131-6, 1979.
- L'ANNÉE ÉPIGRAPHIQUE 1895, 1913, 1949, 1968, 1973, 1976, 1982.
- MACROBE. *Les saturnales.* trad. H. Bornecque, F. Richard. Paris: Garnier, s/d. 2 v.
- PLINE L'ANCIEN. *Histoire Naturelle.* trad. J. Beaujen *et alii.* Paris: Les Belles Lettres, 1947-1966. 34 v. (Coll. des Universités de France)
- PLOUTARKOS. Moralia.* transl. F. C. Babbit *et alii.* London: William Heinemann, 1959-1961. 12 v. (The Loeb Classical Library)
- SMADJA, É. "Le *numen* impérial en Afrique du Nord sous le Haut-Empire. À propos d'une inscription de *Mustis*". ACTES DU Ve. COLLOQUE INTERNATIONAL SUR L'HISTOIRE ET L'ARCHÉOLOGIE DE L'AFRIQUE DU NORD (Avignon, 1990). *Afrique du Nord Antique et Médiévale: spectacles, vie portuaire, religions.* Paris: Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 1992. pp. 95-102.
- TERTULIEN. *Apologétique.* trad. J.-P. Waltzing, A. Severyns. Paris: Les Belles Lettres, 1929. (Coll. des Universités de France)

- TERTULIEN. *Traité de la prescription contre les hérétiques*. trad. P. de Labriolle. Paris: Éd. du Cerf, 1957. (Coll. Sources Chrétiennes)
- TITO LÍVIO. *História de Roma*. trad. P. M. Peixoto. São Paulo: Paumape, 1988-1992. 6 v. (Biblioteca Pamape de História, dir. p. M. Peixoto)
- TOURENC, S. "La dédicace du temple du génie de la colonie à Timgad". *ANTIQUITÉS AFRICAINES* 2: 197-220, 1968.
- ULPIANO. *Regras de Ulpiano*. trad. G. Sciascia. São Paulo: Siqueira, 1952.
- VITRUVIUS, M. L. *Los Diez Libros de Arquitectura*. trad. A. Blásquez. Barcelona: Iberia, 1955.

Documentação arqueológica

- AUBOYER, J., AYMARD, A. *Roma e seu Império*. t. 2: As civilizações da unidade romana. trad. P. M. Campos. 4. ed. Rio de Janeiro-São Paulo: DIFEL, 1976. p. 226. fig. 11. (Col. História Geral das Civilizações, 4)
- COURTOIS, C. *Timgad, antique Thamugadi*. Alger: Imprimerie Officielle, 1951.
- DARREGGI, G. "Un témoignage monumental du culte impérial de l'époque de Domitien à Lepcis Magna". *ACTES DU Ve. COLLOQUE INTERNATIONAL SUR L'HISTOIRE ET L'ARCHÉOLOGIE DE L'AFRIQUE DU NORD* (Avignon, 1990). *Afrique du Nord Antique et Médiévale: spectacles, vie portuaires, religions*. Paris: Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 1992. pp. 103-15.
- GRIMAL, P. *Les villes romaines*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971. (Coll. Que sais-je?, 657)
- LASSUS, J. *La fortress byzantine de Thamugadi; fouilles à Timgad 1938-56*. Paris: CNRS, 1981.
- LE GLAY, M. *Saturne Africaine*. t. 1: Monuments de l'Afrique Proconsulaire. t. 2.: Monuments de Numidie-Maurétaines. Paris: Arts et Métiers Graphiques — CNRS, 1961/1966 a.
- LESCHI, L. "Découverts récentes à Timgad: *Aqua Septimiana Felix*". *COMPTE-RENDUS DE L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES LETTRES*: 87-99, 1947.

- MAREC, E. *Hippone la Royale*; antique Hippo Regius. Alger:Imprimerie Officielle, 1950.
- MAREC, E. "Sépulture punique découverte à Hippone". *ACTES DU LXXIXe. CONGRÈS NATIONAL DES SOCIÉTÉS SAVANTES* (Section Archéologique). Argel, 1954.
- ROMANELLI, P. "Topografia e archeologia dell'Africa Romana". In: *ENCICLOPEDIA CLASSICA*. Sezione III. *Archeologia e storia dell'arte classica*. v. 7. Torino: Società Editrice Internazionale, 1970.
- ROSSIGNOLI, C. "Templi preurbani di Africa Proconsolare e Numidia: alcuni esempi". *ATTI DEL X CONVEGNO DI STUDIO* (Oristano, 11-13 dicembre 1992). *L'Africa Romana*. Sassari: Editrice Archivio Fotografico Sardo, 1993. pp. 559-595.

Bibliografia

- BASSIGNANO, M. S. *Il flaminato nelle province dell'Africa Romana*. Roma: "L'Erma" di Bretschneider, 1974.
- BAYET, J. *La religión romana*; historia política y psicológica. Madrid: Cristandad, 1984.
- BÉNABOU, M. "Le syncrétisme religieux en Afrique Romaine". *INTERCAMBI CULTURALI 1*: 321-332, 1982. (ATTI DEL CONGRESSO INTERNAZIONALE DI AMALFI, 5-8 dicembre 1983. *Gli scambi culturali e socio-economici fra l'Africa Settentrionale e l'Europa Mediterranea*)
- BOISSIER, G. *La religion romaine*. Paris: Hachette, s/d.
- CERTEAU, M de. *L'invention du quotidien*; arts de faire. Paris: Gallimard, 1980.
- CHASTAGNOL, A., DUVAL, N. "Les survivances du culte impérial dans l'Afrique du Nord à l'époque vandale". *MÉLANGES OFFERTS À WILLIAM SESTON 3*: 87-118, 1974.
- COURTOIS, C. *Les vandales et l'Afrique*. Paris: Arts et Métiers Graphiques, 1955.
- DUPUIS, X. "Pontifices et augures dans les cités africaines au Bas-Empire". *ACTES DU Ve. COLLOQUE INTERNATIONAL SUR*

- L'HISTOIRE ET L'ARCHÉOLOGIE DE L'AFRIQUE DU NORD (Avignon, 1990). *Afrique du Nord Antique et Médiévale: spectacles, vie portuaire, religions*. Paris: Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 1992. pp.139-51.
- FÉVRIER, P.-A. *Religion et domination dans l'Afrique Romaine*. *DIALOGUES D'HISTOIRE ANCIENNE* 2: 305-36, 1976.
- FÉVRIER, P.-A. *Approches du Maghreb Romain; pouvoirs, différences et conflits*. t. 2. Aix-en-Provence: ÉDISUD, 1990.
- FISHWICK, . "Le numen impérial en Afrique Romaine". *ACTES DU Ve. COLLOQUE INTERNATIONAL SUR L'HISTOIRE ET L'ARCHÉOLOGIE DE L'AFRIQUE DU NORD* (Avignon, 1990). *Afrique du Nord Antique et Médiévale: spectacles, vie portuaires, religions*. Paris: Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 1992. pp. 83-94.
- HALSBERGHUE, G. H. "Le culte de *Dea Caelestis*". *AUFSTIEG UND NIEDERANGANG RÖMISCH WELT, PRINCIPAT* 2 (17): 2207-2245, 1984.
- KALLALA, N. "L'autre aspect du culte de Jupiter en Afrique". *ACTES DU Ve. COLLOQUE INTERNATIONAL SUR L'HISTOIRE ET L'ARCHÉOLOGIE DE L'AFRIQUE DU NORD* (Avignon, 1990). *Afrique du Nord Antique et Médiévale: spectacles, vie portuaire, religions*. Paris: Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 1992. pp.193-200.
- KHADER, A. B. A. B., SOREN, D. *Carthage: a mosaic of Ancient Tunisia*. New York — London: W. W. Norton, 1987.
- KOTULA, T. "Les apologistes africaines du IIIe. siècle face aux tendances monothéistes païennes". *ACTES DU Ve. COLLOQUE INTERNATIONAL SUR L'HISTOIRE ET L'ARCHÉOLOGIE DE L'AFRIQUE DU NORD* (Avignon, 1990). *Afrique du Nord Antique et Médiévale: spectacles, vie portuaire, religions*. Paris: Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 1992. pp. 193-200.
- LE GLAY, M. "Saturne et les dieux indigènes de l'Afrique Romaine". *ACTES DU CONGRÈS NATIONAL DES SOCIÉTÉS SAVANTES* (Section Archéologie) 79: 85-91, 1954.
- LE GLAY, M. *Les religions orientales dans l'Afrique ancienne d'après les collections du Musée Stéphane Gsell*. Alger: Imprimerie Officielle, 1956.

- LE GLAY, M. "La déesse Afrique à Timgad". *LATOMUS* LXX: 374-82, 1964.
- LE GLAY, M. *Saturne Africaine*; histoire. Paris: Éd. du Boccard, 1966 b.
- LE GLAY, M. "Un Eros de Phidias à Timgad". *MÉLANGES OFFERTS À ANDRÉ PIGANIOL*, t. 3. Paris: S.E.V.P.E.N., 1966c. pp. 1221-31.
- LE GLAY, M. "Encore la *Dea Africa*". *MÉLANGES OFFERTS À ANDRÉ PIGANIOL*, t. 3. Paris: S.E.V.P.E.N., 1966d. pp. 1233-9.
- LE GLAY, M. "Les dieux de l'Afrique Romaine". *ARCHEOLOGIA* 48-55: 60-69, maio-jun. 1971.
- LE LGAY, M. "Un pied de Serâpis à Timgad, en Numidie". *HOMMAGES À J. VERMASEREN*. Leyde: Brill, 1978. pp. 573-89.
- LE GLAY, M. "Les religions de l'Afrique romaine au IIe. siècle d'après Apulée et les inscriptions". *ATTI DEL I CONVEGNO DI STUDIO* (Sassari, 16-17 dicembre 1983). *L'Africa Romana*. Sassari: Ed. Galizzi, 1984. pp. 47-61.
- LE GLAY, M. "Un centre de syncrétisme en Afrique: Thamugadi de Numidie". *ATTI DELL'VIII CONVEGNO DI STUDIO* (Cagliari, 4-16 dicembre 1990). *L'Africa Romana*. Sassari: Ed. Galizzi, 1991. pp. 67-78.
- LEPELLEY, C. *Les cités nord-africaines au Bas-Empire*. 2 t. Paris: Études Augustiniennes, 1979 / 1981a.
- LEPELLEY, C. "La carrière municipale dans l'Afrique Romaine sous l'Empire tardif". *KTEMA* 6: 333-347, 1981b.
- LEPELLEY, C. "Formes païennes de sociabilité en Afrique au temps de Saint Augustin". *ACTES DU COLLOQUE DE ROUEN 1983. Sociabilité, pouvoirs et sociétés*. Rouen: Publications de l'Université de Rouen, 1987. pp. 99-103.
- LEPELLEY, C. "Une forme religieuse du patriotisme municipal: le culte du génie de la cité dans l'Afrique Romaine". *ACTES DU Ve. COLLOQUE INTERNATIONAL SUR L'HISTOIRE ET L'ARCHÉOLOGIE DE L'AFRIQUE DU NORD* (Avignon, 1990). *Afrique du Nord Antique et Médiévale: spectacles, vie portuaire, religions*. Paris: Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 1992. pp. 125-137.

- LESCHI, L. "L'album municipal de Timgad et l'ordo salutationis du consulaire *Ulpus Mariscianus*". *COMPTE-RENDUS DE L'ACADEMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES LETTRES*: 563-570, 1947.
- LESCHI, L. "L'album municipal de Timgad et l'ordo salutationis du consulaire *Ulpus Mariscianus*". *REVUE DES ÉTUDES ANCIENNES* 50: 71-100, 1948.
- MAHJOUBI, A. "O período romano e pós romano na África do Norte". pte. 1: O período romano. In: MOKHTAR, G. (coord.). *História geral da África*. v. 2: A África Antiga. trad. C. H. Davidoff et alii. São Paulo — Paris: Ática — UNESCO, 1983. pp. 473-509.
- MANGAS, J. et alii. *La religión romana*. Madrid: Información y Revista, 1985.
- MOMIGLIANO, A. *De paganos, judíos y cristianos*. trad. S. Mastrangelo. México: Fondo de Cultura Económica, 1992. (Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 518)
- MOMIGLIANO, A. et alii. *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. trad. M. Hernández Iñiguez. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- PAVIS D'ESCURAC, H. *La publica religio à Timgad*. REPORT OF THE DEPARTMENT OF ANTIQUITIES 1: 321-37, 1980-1981.
- PFLAUM, H.-G. "Les flamines de l'Afrique Romaine". *ATHENAEUM* 54: 152-163, 1976.
- PFLAUM, H.-G. *Afrique Romaine; scripta varia*. Paris: L'Harmattan, 1978.
- PICARD, G.-C. "Les influences classiques sur le relief religieux africain". VIIIe. CONGRÈS INTERNATIONAL D'ARCHÉOLOGIE CLASSIQUE (Paris, 1963). *Le rayonnement des civilisations grecques et romaine sur les cultures périphériques*. t. 2. Paris: Boccard, 1965. pp. 237-242.
- PRIETO, A., MARIN, N. *Religión e ideología en el Imperio Romano*. Madrid: Akal, 1979.
- SANCHEZ SALOR, E. *Polémica entre cristianos y paganos a través de los textos; problemas existenciales y problemas vivenciales*. Madrid: Akal, 1986. (Col. Akal/Clásica, 3)

- SCHEID, J. *Religion et piété à Rome*. Paris: Éd. La Découverte, 1985.
- SENNETT, R. *Carne e pedra; o corpo e a cidade na civilização ocidental*. trad. M. A. Reis. Rio de Janeiro- São Paulo: Record, 1997.
- SMADJA, É. "La Victoire et la religion impériale dans les cités d'Afrique du Nord sous l'Empire Romain". *CENTRE DE RECHERCHES D'HISTOIRE ANCIENNE DE BESANÇON* 68 (329): 503-519, 1986.