UNIVERSITE DU MAINE – LE MANS

U.F.R Lettres, langues et sciences humaines

Ecole Doctorale 360 – Laboratoire CESAM

THESE

Pour obtenir le grade de :

DOCTEUR DE L'UNIVERSITE DU MAINE

Discipline : Histoire ancienne

Présentée et soutenue publiquement par

Mademoiselle Néjat BRAHMI

LE 18 JANVIER 2008

TITRE

VOLUBILIS :

APPROCHE RELIGIEUSE D'UNE CITE DE MAURETANIE TINGITANE

(Milieu Ier – fin IIIe siècles apr. J.-C.)

VOLUME 1 : CORPS DE TEXTE

DIRECTEUR DE THESE : MADAME MARIE-CLAUDE L'HUILLIER

JURY

- **MONSIEUR MICHEL CHRISTOL,** Docteur d'Etat, professeur d'Histoire romaine, Université de Paris I
- **MONSIEUR HASSAN LIMANE,** Enseignant chercheur, Docteur d'Etat, Professeur d'Histoire ancienne et d'Archéologie, Institut national des Sciences de l'Archéologie et du Patrimoine, Rabat, Maroc.
- **MADAME MICHELE COLTELLONI-TRANNOY,** Docteur d'Etat, professeur d'Histoire romaine, Université Paris Est Marne-la-Vallée
- **MADAME MARIE-CLAUDE L'HUILLIER,** professeur émérite, Université du Maine, Le Mans
- **MADAME VERONIQUE BROUQUIER-REDDE**, chargée de recherche, UMR 8546, CNRS-ENS, Paris -
- **MONSIEUR JEAN PEYRAS**, professeur honoraire, Docteur d'Etat, (Université de Nantes)

UNIVERSITE DU MAINE – LE MANS

U.F.R Lettres, langues et sciences humaines

Ecole Doctorale 360 – Laboratoire CESAM

TITRE

VOLUBILIS :
APPROCHE RELIGIEUSE D'UNE CITE DE MAURETANIE TINGITANE
(Milieu Ier – fin IIIe siècles apr. J.-C.)

VOLUME 1

Néjat Brahmi
2008

REMERCIEMENTS

Ce travail a été l'occasion de contracter bien des dettes de reconnaissance.

Je veux témoigner d'abord ma profonde gratitude à ma directrice de thèse, Madame Marie-Claude L'Huillier, professeur émérite d'histoire ancienne, pour avoir accepté d'encadrer mes recherches depuis six ans. En cette fin de thèse, ses observations et sa disponibilité ont beaucoup apporté à cette recherche.

Je reconnais une dette éternelle à Monsieur Jean Peyras pour avoir eu la gentillesse de relire l'ensemble de mon travail. Mais surtout la pertinence de ses critiques et les nombreux conseils qu'il m'a prodigués ont éclairé ma réflexion sur bien des points.

Je tiens tout particulièrement à remercier Abdelfettah Ichkhakh, qui par ses encouragements et ses remarques a fait avancé ma vision du sujet. Je veux témoigner ensuite toute ma gratitude à Marie-Pierre Terrien pour avoir relu la partie sur les mosaïques et pour ses observations concernant l'interprétation de ces dernières.

Mes remerciements vont ensuite à H. Limane, A. Akerraz, H. Siraj, A. Chergui, R. Bouzidi. Chacun est intervenu à un moment de mon parcours en me permettant notamment de travailler sur le site de *Volubilis*, d'accéder aux objets archéologiques conservés dans les réserves du site, ou bien encore aux musées archéologiques de Rabat et de Tanger.

Je tiens à manifester ma profonde gratitude à l'égard de mon laboratoire de rattachement, le CESAM, et par conséquent aux femmes et aux hommes qui stimulent son existence, notamment Madame Rita Soussignan et Monsieur Alexandre Avram. En prenant en charge les frais de déplacement pour les divers colloques auxquels j'ai participés, le CESAM a contribué à faire en sorte qu'une partie de mon travail soit diffusé plus largement.

Je ne saurais oublier l'aide précieuse de mon amie Myriam Floch associée aux tâches ingrates de relecture, mais plus encore pour son amitié et ses encouragements.

Je reconnais une dette éternelle à Anne Jaffré. Elle a cru en moi et en mes capacités dès le lycée et m'a encouragée à suivre des études supérieures.

Je ne saurais bien évidemment oublier Fatima Khalid, cousine, sœur et amie. Elle a eu la gentillesse de m'accompagner à chaque fois lors de mes recherches à Volubilis. Je lui exprime ici ma profonde gratitude.

Il me faut aussi remercier Damien pour avoir partagé avec toi le stress et faire en sorte que cette thèse soit imprimée.

Merci à ma famille, Papa, Maman Mouss, Siham, Sana et ma fille Sarah. Tous se languissaient et espéraient que ce travail aboutisse un jour. Un grand merci pour avoir, année après année, supporté toutes la gamme de mes états d'âme : pleurs, doutes, stress et la satisfaction intense lorsque j'ai posté les exemplaires de la thèse aux membres du jury.

A tous, je renouvelle ma profonde gratitude.

Avant-propos

Les **figures (Fig.)** sont placées dans le corps du texte.

Les **tableaux** sont placés après la bibliographie.

Epigr.+ n° : renvoie aux inscriptions placées dans le vo lume 2.

Pl. = planche : renvoie aux planches placées dans le volume 2

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS ... 3

INTRODUCTION ... 8
I - *Volubilis* : une cité des confins du sud de la Maurétanie Tingitane ... 9
A. Le site ... 9
B. Une ville millénaire ... 12
II - La religion à Volubilis : état de la question ... 17
III- Un corpus de sources variées ... 19
IV – Champs et problématiques de recherche ... 27
A. La cité, un pôle d'influence ... 27
B. Les conséquences de la romanisation ... 28
C. La religion de *Volubilis* ... 29

PREMIERE PARTIE:

DU ROYAUME MAURÉTANIEN À ROME : LES VOIES DE L'INTÉGRATION ... 33

(IIE SIECLE AV. J.-C. – IER SIECLE APR. J.-C.) ... 33
CHAPITRE 1 : LA SPHERE D'INFLUENCE ROMAINE ... 36
I - Les liens juridiques entre Volubilis et Rome ... 36
A. La citoyenneté romaine ... 37
B. La romanisation institutionnelle ... 40
C. La romanisation juridique : Volubilis, cité fédérée ? ... 42
III - Les vecteurs de romanisation de Volubilis ... 44
A. L'influence des rois de Maurétanie : Juba II et Ptolémée ... 44
B. L'organisation romaine aux portes de la ville : Banasa et Babba Campestris ... 51
CHAPITRE 2 : DE LA CITE PEREGRINE AU *MVNICIPIVM CIVIVM ROMANORVM* ... 57
I - Les conditions de l'annexion ... 57
A. L'assassinat de Ptolémée ... 57
B. Volubilis et la révolte d'Aedemon ... 60
II - *Volubilis*, municipe romain ... 63
A. La citoyenneté romaine et le municipe romain ... 64
1) La cité : un nouveau cadre religieux ... 64
2) Le rôle capital des élites ... 66
B. Le *conubium* avec des femmes pérégrines ... 68
C. L'*immunitas* ... 69
D. Des *incolae* ... 69
E. Les *bona vacantia* ... 73
CHAPITRE 3 : LES MUTATIONS RELIGIEUSES : ENTRE RUPTURE ET CONTINUITE ... 75
I- Le discours épigraphique : une rupture ? ... 75
A. De nouveaux cadres institutionnelles : la cite et la province ... 76
B. De nouveaux cultes ... 79
II - Le discours archéologique : la continuité ... 80
A. Le « sanctuaire primitif » ... 82
B. Le temple B ... 84
C. Les temples jumelés et le temple D ... 86
D. Les temples G et H ... 87
H. Le temple C ... 87

PARTIE 2 : L'EMPEREUR AU CŒUR D'UN SYSTEME RELIGIEUX INEDIT ... 90

CHAPITRE 4 : UN NOUVEAU CULTE ... 95
I – Les expressions de divinisation de l'empereur ... 95
A. Le numen impérial ... 96
B. Le culte des *divi* et les mentions de la *damnatio memoriae* ... 103
C. Les vertus impériales ... 109
II - L'empereur et les dieux ... 111
A. Jupiter *Optimus Maximus*, Junon *Regina*, Minerve *Augusta* ... 112
B. Les divinités augustes ... 116

CHAPITRE 5 : DE NOUVELLES INSTITUTIONS CULTUELLES 121
I – Le flaminat 121
A. Flaminat municipal et flaminat provincial 124
1) Les flamines du municipe..... 124
2) Les flaminiques du municipe 128
3) Les flaminiques provinciales..... 132
B. La date de l'institution du culte provincial en Tingitane : Claude ou Vespasien ?..... 138
C. L'accès au flaminat 142
II - Les collèges 146
A. Les *seviri*, collège réservé aux affranchis 146
B. Les *Cultores domus Augustae* et le temple du culte impérial 154

PARTIE 3 : DIEUX ET SOCIETE DANS LA VILLE 165

CHAPITRE 6 : LES STRUCTURES DE LA RELIGION VOLUBILITAINE..... 167
I – Au nom de la cité 167
A. la *Respublica*, le municipe de *Volubilis*, le municipe des Volubilitains..... 168
B. La *respublica* associée au procurateur *M. Aurellius Sebastenus* 169
C. Le procurateur seul..... 170
D. Deux *duumviri* 171
E. Une dédicace à l'Apollon de Claros 171
II – Les groupes de dévots 176
A. La *Familia* et culte domestique..... 177
1) Un mobilier marqué par la diversité 179
2) Approche de la topographie du religieux dans les *domus* volubilitaines 186
3) Les divinités tutélaires du foyer 189
B - Le groupe de la maison à la *Disciplina* 193
C - Les soldats de Bretagne et Mithra..... 198
D. Les marchands de vêtements et Mercure 204
E. Les Manaphéniens et leurs dieux Théandrios et Manaf..... 205
F. La communauté des Juifs et des Judaïsants 208
CHAPITRE 7 : UN UNIVERS DIVIN COMPOSITE 219
I - L'empreinte gréco-romaine..... 220
A. Les dieux..... 220
1) La triade capitoline : Jupiter, Junon, Minerve 220
2) Bacchus : une documentation éclectique et abondante..... 230
3) Hercule 249
4) Mercure 256
5) Apollon de Claros et Apollon guérisseur..... 261
6) Neptune 262
7) Vulcain 264
8) Mars 264
B. Les déesses..... 266
1) Vénus 266
2) Diane 273
3) Cérès 279
4) Les divinités marines : les Nymphes et les Néréides..... 281
5) Fortune 284
II - La marque africaine 286
A. Le *Genius municipii sanctus* 287
B. Saturne 289
C. Aulisua 296
D. Africa 302
III - L'empreinte orientale 305
A. Les témoignages isiaques et égyptisants 306
1) Documents égyptisants antérieurs à la diffusion isiaque 307
2) Documents isiaques d'époque romaine à Volubilis..... 309
B. Les témoignages métroaques : Cybèle et Attis..... 318
C. Mithra..... 322
D. Les dieux Arabes : Théandrios et Manaf..... 324

PARTIE 4 : AU-DELA DES MURS : TERRITOIRES ET RELIGIEUX 332

CHAPITRE 8 : LE RELIGIEUX DANS LE TERRITOIRE PROPRE DE LA CITE 335
I – L'occupation du territoire 335
A. L'arrière-pays 335
B. Les limites du territoire 337
C. Le statut des territoires 339
II – Le religieux 342
A. Le camp d'Aïn Schkour 343
B. Sidi Moussa bou Fri et le Génie Ulpium 349
C. Tocolosida 352
D. A la campagne : Aulisua 353
CHAPITRE 9 : L'EXPRESSION DU DIVIN DANS L'AIRE D'INFLUENCE DE LA CITE 355
I - L'affichage du pouvoir 359
A. Volubilis : centre du *colloquium* 359
B. Le procurateur : du rôle politique au rôle religieux 361
C. L'autel : signe matériel de la cérémonie religieuse 362
II - L'affichage religieux 363
A. Une 1re étape : le *genius* impérial (2e moitié du IIe siècle) 363
B. Une 2e étape : Jupiter *Optimus maximus*, les dieux et déesses et l'empereur (courant IIIe siècle) 365
C. Une 3e étape : Jupiter *Optimus maximus*, les dieux et déesses immortels et le *genius* impérial (fin IIIe siècle) 365
D. Le serment de paix 366
III - Pouvoir romain et tribu baquate 367
A. L'attribution de la citoyenneté romaine 367
B. Reconnaissance des divinités romaines par le *princeps* baquate 369
C. Qu'en est-il des autres tribus de Tingitane ? 370
Conclusion générale 377
BIBLIOGRAPHIE 393
TABLE DES FIGURES 420
TABLE DES TABLEAUX 420
TABLE DES PLANCHES HORS TEXTE 420
INDEX DES LIEUX 424
INDEX DES NOMS DE PERSONNES 427
INDEX RELIGIEUX 430

INTRODUCTION

Les recherches effectuées dans le cadre de cette thèse intitulée ***Volubilis : approche religieuse d'une cité de Maurétanie Tingitane (Milieu Ier-fin IIIe siècle apr. J.-C.)***, s'inscrivent dans la suite logique des travaux menés depuis la fin du second cycle universitaire. Un mémoire de maîtrise[1] s'est attaché à présenter une étude sur le culte domestique à travers l'analyse d'un *corpus* de près de 70 autels domestiques mis au jour sur le site de *Volubilis*. Nous avons proposé une typologie et nous avons constaté qu'il existait au sein des *domus* un espace constitué d'autels et de statuettes à l'effigie de divinités et dont la fonction était cultuelle. Le DEA « *Contribution à l'étude du panthéon volubilitain*[2] » (2001) a fourni les éléments à partir desquels, j'ai pu ensuite élargir le sujet en étudiant plus amplement les divinités attestées à *Volubilis* et m'a permis d'offrir une vision générale du panthéon. Ces premières approches d'un sujet vaste, complexe, mais bien documenté laissaient bien des chemins à parcourir.

C'est pourquoi je me suis engagée dans une enquête sur la religion à *Volubilis*. Le cadre de l'étude court de l'annexion de la cité à l'Empire romain, au milieu du Ier siècle apr. J.-C., jusqu'à 285, date traditionnellement retenue comme étant celle qui marque l'évacuation de la cité par les autorités romaines. Cette période chronologique m'a amené à analyser différentes problématiques. *Volubilis* qui est une ville maurétanienne fait alors partie de l'Empire romain. Cette évolution politique suppose des interrogations sur les ruptures qui ont pu se produire au niveau religieux. Se pose ainsi la question des boulversements, nés de cette intégration à l'Empire romain, du panthéon et de l'organisation cultuelle de la ville. Ces mutations supposent qu'on pose aussi un questionnement sur les conditions du développement de la romanisation. Dans le même sens, on a aussi gardé à l'esprit que *Volubilis* était une cité qui avait déjà son propre passé religieux. On a donc cherché à savoir si ce dernier s'était maintenu d'une façon ou d'une autre après conquête. Travailler ces questions suppose l'éclaircissement de nombreux concepts et notions. Mais, dans un premier temps, il est nécessaire de préciser le cadre de l'étude, celui du territoire concerné et de son histoire.

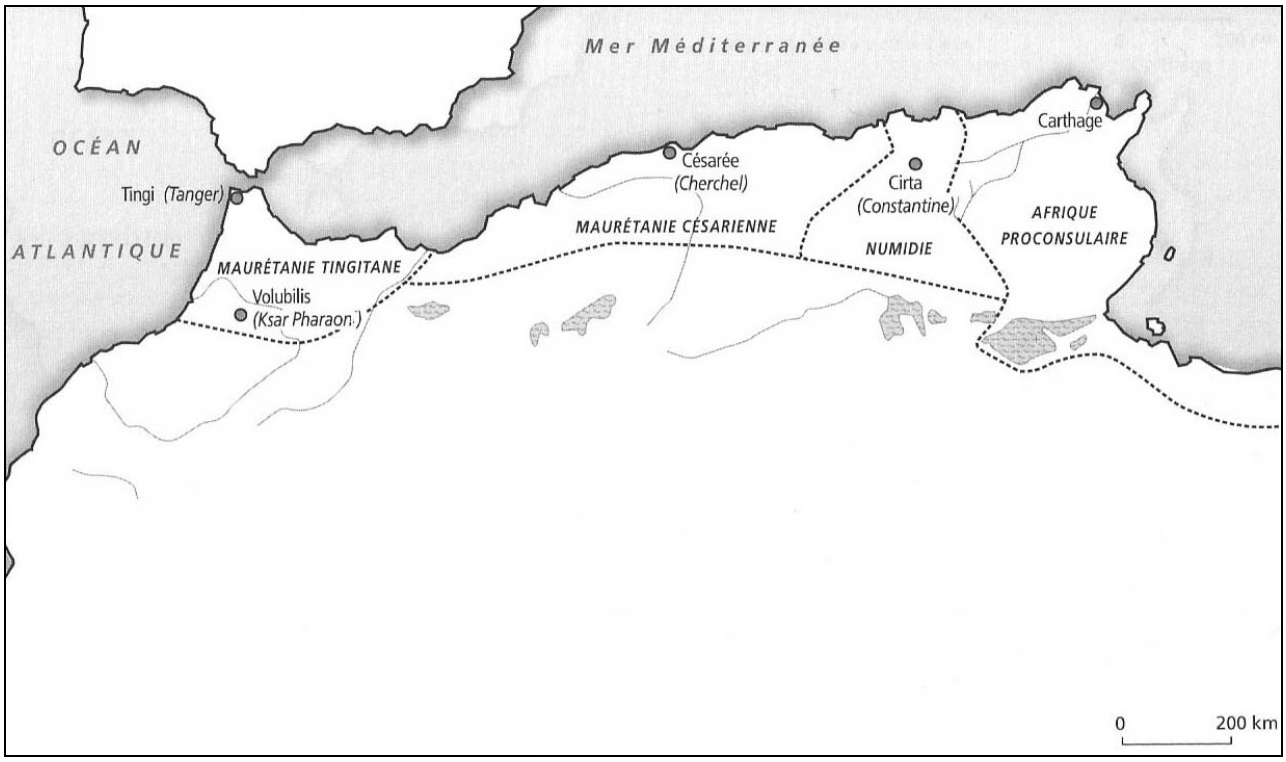
---

[1] Brahmi N., *Recherche sur le culte privé à Volubilis à travers l'étude des autels domestiques*, Mémoire de maîtrise, Université de Bretagne sud, Lorient, Juin 2000.
[2] *Id*., *Contribution à l'étude du panthéon de Volubilis*, Mémoire de DEA, Université de Nantes, Juin 2001.

I - *Volubilis* : une cité des confins du sud de la Maurétanie Tingitane

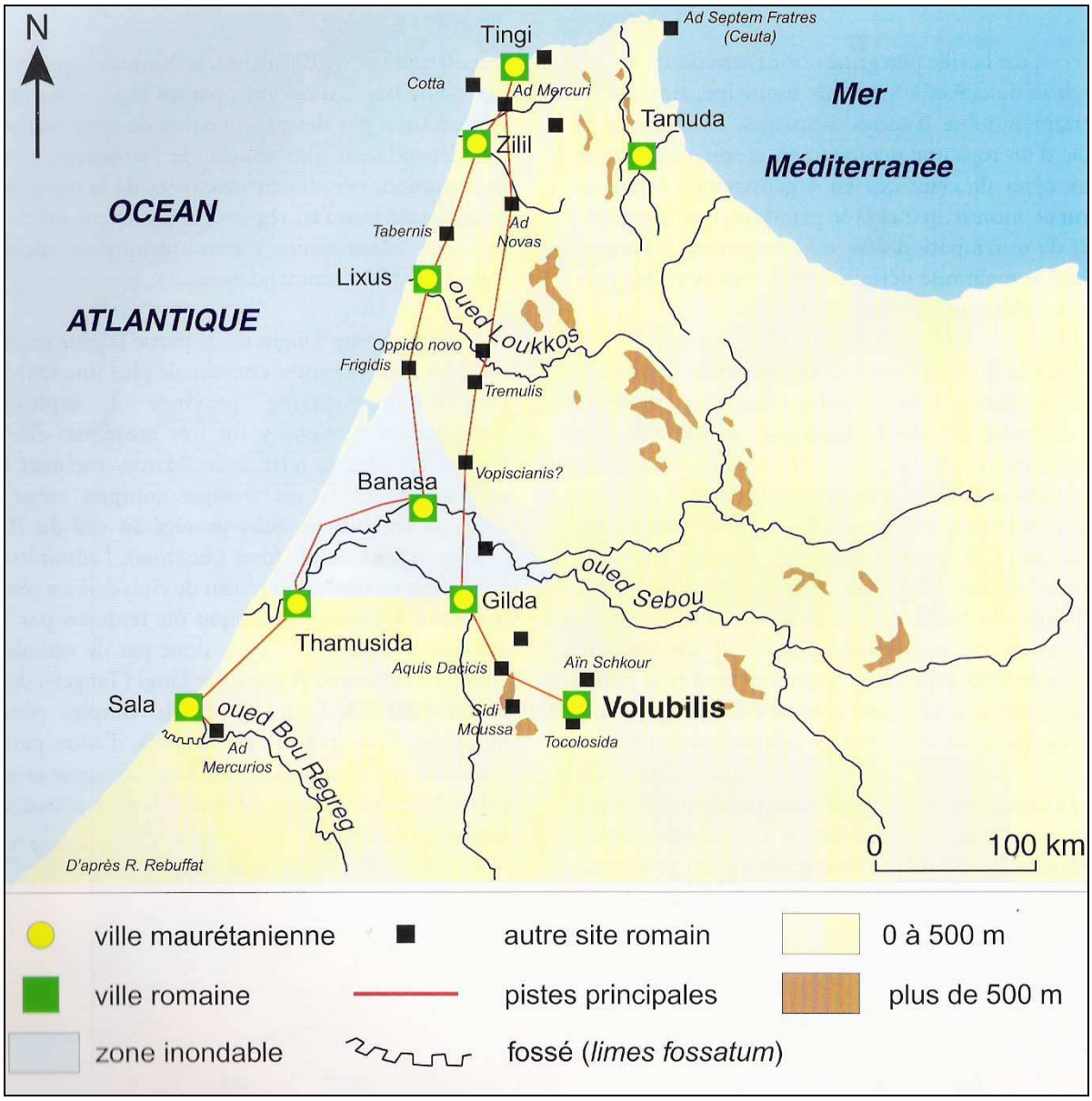
A. Le site

Le site de *Volubilis* appelé *Walili* en berbère et *Ksar Pharaoun* (= palais du pharaon) en arabe se trouve au Maroc, à trois kilomètres de Moulay Idriss, haut lieu de la spiritualité marocaine, et à une trentaine de kilomètres au nord de Meknès. *Volubilis* est située aux confins méridionaux de la Maurétanie Tingitane (Fig. 1), province occidentale de l'Afrique romaine.



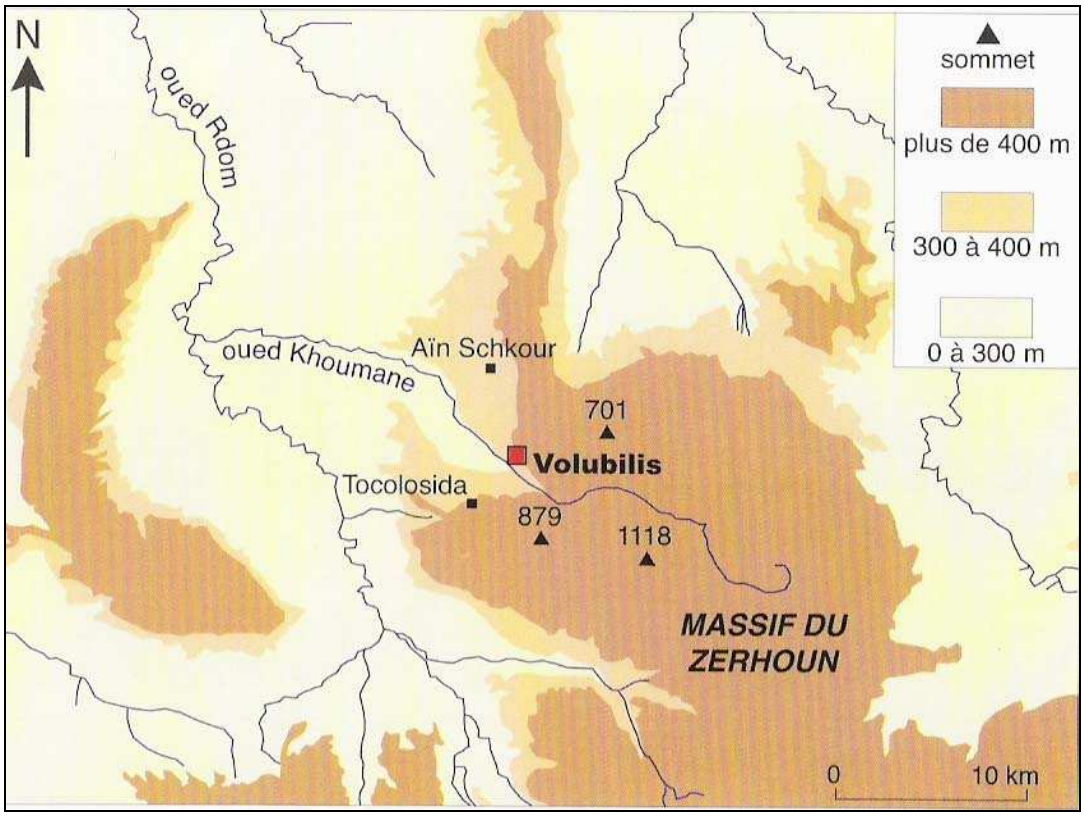
(D'après Ibba A., Traina G., *L'Afrique romaine de l'Atlantique à la Tripolitaine (69-439 apr. J.-C.)*, Paris, 2006, p. 37)

Figure 1 : Les provinces romaines d'Afrique (IIIe siècle)



(D'après Panetier J.-L., *Volubilis, une cité du Maroc antique*, Paris, 2002, p. 46)

Figure 2 : Carte du Maroc antique



(D'après Panetier J.-L., *Volubilis, une cité du Maroc antique*, Paris, 2002, p. 12)

Figure 3 : Carte topographique de l'arrière pays de *Volubilis*

La ville antique de *Volubilis* s'élève sur un plateau de près de 400 m de haut au pied du Djebel Zerhoun, montagne qui culmine à 1025 m d'altitude (Fig. 3). Bien avant l'annexion romaine, la ville occupait d'abord un éperon rocheux de quelques hectares, puis l'urbanisme avait commencé à gagner les pentes du coteau à l'ouest. *Volubilis* domine alors une vaste plaine dont la géomorphologie en fait une zone aisément cultivable. Les nombreuses huileries mises au jour sur le site attestent notamment de l'importance de l'activité agricole dans l'économie de la ville. *Volubilis* est par ailleurs bordée par deux fleuves, l'oued Fertassa qui passe à l'est et son confluent, l'oued Khoumane, qui coule au sud-ouest. Outre ces deux oueds, l'eau est relativement abondante dans la région grâce à la présence de nombreuses nappes phréatiques et de sources qui jaillissent sur le long des pentes du Zerhoun. Dès la Préhistoire, la position en altitude, l'abondance de l'eau et la fertilité du territoire y ont favorisé une occupation humaine.

B. Une ville millénaire

En dehors, des quelques traces d'une station préhistorique[3], la connaissance du site reste quasiment inconnue jusqu'au IIIe siècle av. J.-C. C'est en effet à cette époque que remontent les indices de l'existence d'une ville : elle est alors entourée d'une enceinte. Les institutions politiques et l'urbanisme sont organisés sur le modèle punique[4] et la superficie de la ville, à cette époque, pourrait alors atteindre douze hectares. Jusqu'au IIe siècle av. J.-C., la ville reste à l'écart des échanges qui ont lieu dans le monde méditerranéen[5] et la population semble vivre en relative autarcie[6].

Avec le règne de Bocchus, le pays commence à s'ouvrir au monde extérieur[7] et les importations prennent davantage d'ampleur[8]. A cette époque, la ville s'entoure d'une

---

[3]Un matériel, épars et rare, souvent recueilli parmi les débris provenant des fouilles, semble attester l'installation de l'homme dès le néolithique. Parmi ce matériel, on compte entre autres des haches polies, des pointes ou des éclats de silex, un polissoir à main en grès strié de lignes parallèles, des meules dormantes qui servaient à écraser le grain, des molettes à cupules qui ont pu servir de marteaux, d'enclumes à main ou de frottoirs, et un petit vase en terre cuite. L'origine néolithique de certains objets est discutée et la faible quantité du matériel amène à envisager cette occupation. Cf. Panetier J.-L., *Volubilis, une cité du Maroc antique*, Paris, 2002, p. 17-18.

[4] *Volubilis* avait adopté, comme de nombreuses cités de l'aire d'influence punique, l'organisation sufétale. Cf . Février J., « Les inscriptions puniques du Maroc », *BCTH*, 1955-1956, p. 29-35 ; *Id*., *Inscriptions antiques du Maroc, I*, Paris, 1966, p. 83-98 ; Camps G., « A propos d'une inscription punique : les sufètes de *Volubilis* aux IIIe et IIe siècles av. J.-C. », *BAM*, 4, 1960, p. 423-426 ; *Id*., « Massinissa ou les débuts de l'histoire », *Libyca*, t. 8, 1960, p. 164-165. *Marcus Valérius Severus* est sufète en *IAMar*., *lat*., 448 (= inscription n° **1** du *corpus*).

[5] Les céramiques à vernis noir dites punicisantes, largement diffusées au IIIe siècle et qu'on trouve à Carthage, en Sicile, en Espagne, ne sont qu'exceptionnellement attestées au Maroc avec une trace à *Rusaddir* (Mililla) : cf. Morel J.-P., « La céramique à vernis noir du Maroc : une révision », in *Lixus, Actes du colloque de Larache 8-11 nov. 1989*, 1992, p. 217-233 et surtout 219.

[6] Cet isolement se vérifie aussi sur d'autres sites du Maroc antique. A *Mogador* par exemple, A. Jodin fait remarquer un repli à partir du IVe siècle av. J.-C. et l'île se dynamise à l'époque de Juba II (cf. Jodin A., « Mogador : comptoir phénicien du Maroc atlantique », *ETAM*, 2, Tanger, 1966). Quant à *Zilil*, le matériel importé y est absent jusqu'à la fin du IIe siècle (cf. Akerraz A. et *alii*, « Fouilles de Dchar Jdid, 1977-1980 », *BAM*, 14, 1981-1982, p. 201-203, 207.

[7] Ghazi-Ben Maïssa H., « Les origines du royaume d'Ascalis », in *L'Africa romana, Atti del XI convegno di studio, Cartagine 1994*, Ozieri, 1996, p. 1403-1416.

[8] Cette ouverture est attestée par la découverte de vases à parois fines d'Italie centrale ou méridionale, de céramique à vernis rouge d'Arezzo, et d'amphores vinaires d'Italie. L'apparition de la campanienne puis de l'arétine à vernis noir indique que le pays commence à s'ouvrir. La campanienne A est rare à *Volubilis* et dans l'ensemble des sites marocains. Quant à la campanienne B, qualifiée de pseudo B par J.-P. Morel, elle arrive

enceinte[9]. Elle possède alors des édifices religieux (Pl. 1) : un temple punique[10], dont l'autel archaïque a été conservé dans l'une des salles de l'aile Est de l'aire capitoline (Pl. 39, n° 2), les temples G et H situés dans le quartier Ouest et le temple D qui a connu de nombreux remaniements[11]. Des témoignages d'une vie religieuse préromaine sont bel et bien attestés. Toutefois, les divinités hébergées au sein de ces édifices restent inconnues. Seule la présence de certains objets de culte oriente vers le monde phénico-punique[12] ou indigène[13].

Quand elle entre dans l'orbite de Rome, la ville est mieux connue. A la mort du roi Bocchus, en 33 av. J.-C., Octave procède à l'annexion du royaume. Il s'agit alors de contrôler l'Afrique occidentale et par là, de protéger les deux riches provinces voisines que sont la Bétique et d'Afrique Proconsulaire. Les rapports avec Rome se renforcent durant le principat d'Auguste avec la déduction des trois colonies de *Zilil*, *Babba* et de *Banasa*[14]. On pense aussi que c'est à cette époque que plusieurs familles de *Volubilis* auraient obtenu la citoyenneté romaine[15]. En 25 av. J.-C., ce territoire est confié à Juba II, fils du Numide Juba. Il participe alors au développement de la civilisation gréco-romaine

---

en abondance de Campanie septentrionale accompagnée parfois de céramique arétine à vernis noir qui précéda, dans les ateliers d'Arezzo, la sigillée rouge dont un fragment mis au jour à *Volubilis* est estampillé Q. A. (*Quintus Abranius*) : cf. Morel, « La céramique à vernis noir : une révision », cit., p. 217-233.

[9] La date d'édification du rempart maurétanien est inconnue, mais une partie s'est effondrée à l'époque de Juba II lorsque les constructions se sont entendues vers le nord. M. Euzennat pensait que la fin du IIe siècle av. J.-C. pourrait bien correspondre à sa construction (cf. Euzennat M., *Le limes de Tingitane : la frontière méridionale*, t. 1, Paris, 1989, p. 201).

[10] Behel M., « Un temple punique à *Volubilis* », *BCTH*, 24, 1997, p. 25-51.

[11] Brouquier-Reddé V., El Khayari A., Ichkhakh A., « Recherches sur les monuments religieux de Maurétanie Tingitane : de Louis Chatelain à la mission Temples », in *Actes des premières journées nationales d'archéologie et du patrimoine*, volume 2 : *Préislam, Rabat 1-4 juillet 1998*, Rabat, 2001, p. 189, fig. 4.

[12] Jodin A., *Volubilis regia Iubae. Contribution à l'étude des civilisations du Maroc antique préclaudien*, Paris, 1987, p. 231 sq. et pl. XI, XIII 1 et 2, XIV, XV, XVI.

[13] Brouquier-Reddé V., El Khayari A., Ichkhakh A., « Les stèles votives de Maurétanie Tingitane, un complément au catalogue du temple B de *Volubilis* », in *Numismatique, langues, écritures et arts du livre, spécificité des arts figurés, Actes du VIIe colloque sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord*, Nice, 21 au 31 oct. 1996, Ed. du comité des travaux historiques et scientifiques, Paris, 1999, p.343-370.

[14] Les colonies maurétaniennes d'Octave sont rattachées administrativement à la province de Bétique. Voir Coltelloni-Trannoy M., « Rome et les rois *amis et alliés du peuple romain* en Afrique (Ier siècle av. J.-C/Ier siècle apr. J.-C.) », *Pallas*, 68, 2005, p. 117-144.

[15] Ces familles sont inscrites dans les tribus *Galeria* ou *Quirina*. Cf. Christol M., Gascou J., « *Volubilis*, cité fédérée ? », *MEFRA*, 92, 1980, 1, p. 329-345

dans son royaume, en particulier dans sa capitale, *Iol-Caesarae* (Cherchel)[16]. Son fils Ptolémée lui succède, mais l'empereur Caligula le fait assassiner. Durant les règnes de Juba et de Ptolémée, on assiste alors à un accroissement et à une diversité des échanges qui ne touchent pas seulement la céramique[17] ; ils concernent, entre autres, les œuvres d'art[18].

A la mort de Ptolémée, le royaume vassal est annexé. A *Volubilis* éclate une révolte menée par *Aedemon*, affranchi du roi défunt. Mais l'essentiel de la population de *Volubilis* se range aux côtés de Rome et la révolte est rapidement étouffée. A l'issue de cette guerre, Claude procède à l'organisation provinciale : l'ancien royaume est divisé en deux provinces : La Maurétanie Césarienne à l'Est et la Maurétanie Tingitane à l'Ouest. Chacune des provinces est administrée par un procurateur équestre doté de toutes les prérogatives judiciaires, administratives et militaires des gouverneurs des provinces dites impériales. Quant au cas particulier de *Volubilis*, Claude l'élève au rang de municipe de citoyens romains, en 44.

L'annexion, suivie de l'octroi du statut de municipe, entraîne un développement rapide qui se traduit par un programme urbanistique ambitieux. Ce dernier est soutenu par une prospérité générée pour l'essentiel par la culture de l'olivier qui semble atteindre son apogée à la fin du IIe siècle[19]. Au IIIe siècle, on assiste à une diversification des courants

---

[16] Limane H., Rebuffat R., « *Volubilis* aux marches de l'Empire », *Le monde de la Bible*, 97, mars-avril 1996, p. 40.

[17] Le règne de Juba II est marqué par l'importation de l'arétine. Alors qu'elle est abondante à *Lixus*, on la trouve plus rarement à *Volubilis*. Cf. Jodin, *Volubilis, regia Iubae*, cit., p. 262 sq. C'est notamment à Mogador qu'a été retrouvé le plus beau spécimen de sigillée italique décorée : cf. Jodin A., *Les établissements du roi Juba II aux Îles Purpuraines (Mogador)*, Tanger, 1967, pl. LI, n° 4. A côté des importations italiennes qui augmentent, on voit arriver des produits de la Péninsule Ibérique qui occupent une place croissante dans les échanges en se traduisant par la circulation monétaire : cf. Gozalbes Craviato E., « Aproximación al estudio del comercio entre Hispania y Mauritania », *El Estrecho de Gibratár*, 2, 1995, p. 195. Pour le commerce entre la Maurétanie et la Péninsule Ibérique voir aussi Vasquez Hoys A.-M., « El comercio entre Hispania y Mauretania y el templo de Hércules Melkart en Gades en época de Iuba II y Ptolomeo », *El Estrecho de Gibratár*, 2, 1995, p. 329-342.

[18] Boube-Piccot C., *Les bronzes antiques du Maroc, I : La statuaire, ETAM, IV*, Direction des monuments historiques et des antiquités, Rabat, 1969.

[19] L'activité oléicole connaît un essor important au IIe et au IIIe siècles. A. Akerraz et M. Lenoir ont répertorié les huileries de la ville. Dans les maisons du quartier nord-est, elles appartiennent généralement au premier état des maisons dont les dernières sont sensiblement contemporaines de l'enceinte de 168-169 (cf. Akerraz A., Lenoir M., « Les huileries de *Volubilis* », *BAM*, 14, 1981-1982, p. 69-181).

commerciaux avec l'apparition des amphores africaines[20], alors que l'essor de l'activité oléicole autour de la ville a participé à une forte réduction des importations de l'huile venue de Bétique[21]. La ville connaît son extension maximale de 40 hectares et atteint son apogée avec des constructions édilitaires d'envergure : l'arc de triomphe de Caracalla (216/217), le Capitole dédié à Jupiter *Optimus Maximus*, à Junon et à Minerve (219), la basilique[22] (époque sévérienne), le réaménagement du forum à l'époque des Sévères[23].

La fin du IIIe siècle marque la fin de la *Volubilis* romaine. La tradition retient l'année 285 comme étant la date de l'évacuation du sud de la province par l'autorité romaine. Cependant, ce repli vers le nord de la province a suscité une double interrogation : l'une concerne la date du repli de l'administration romaine vers le nord, l'autre les événements qui ont déterminé l'abandon d'une partie de la Tingitane. Un trésor monétaire découvert dans le quartier nord-est a livré les monnaies qui s'échelonnent des règnes de Domitien ou d'Hadrien jusqu'à celui de Numérien[24]. En outre, on note une quasi-disparition du numéraire dans la partie évacuée à partir du règne de Dioclétien, ce qui pourrait confirmer une date proche de 285. Par ailleurs, les motifs exacts de cette retraite vers le Nord sont mal connus. La thèse la plus probable serait d'avancer qu'il y a eu un repli progressif qui aurait touché, à quelques années d'intervalle, les centres du Sud de la Tingitane, et se serait achevé avec l'évacuation de *Volubilis*[25]. L'absence de destructions violentes plaide pour un redéploiement des troupes de Tingitane vers d'autres fronts, sans doute à mettre en relation avec la réorganisation des provinces par Dioclétien[26].

---

[20] Apparition des amphores africaines. Mayet F., « Marques d'amphores de Maurétanie tingitane (*Banasa*, *Thamusida*, *Volubilis*) », *MEFRA*, 1978, p. 357-393.

[21] Ponsich M., « L'huile de Bétique en Tingitane : hypothèse d'une clientèle établie », *Gerion*, 13, 1995, p. 295-303.

[22] Luquet A., « La basilique judiciaire de *Volubilis* », *BAM*, 7, 1967, p. 407-445, 8 fig, 18 pl.

[23] Akerraz A., Lenoir M., Lenoir E., « Le forum de *Volubilis*. Eléments du dossier archéologique », in *Los foros romanos de las provincias occidentales, Valencia 27-31 janvier 1986*, Madrid, 1987, p. 203-219.

[24] Thouvenot R., « Trésor des monnaies impériales trouvé à *Volubilis* », Hespéris-*Tamuda*, 11, 1970, p. 83-93 ; *Id.*, « La maison à la *Disciplina* à *Volubilis* », *BAM*, 9, 1973-1975, p. 329-357 ; Marion J., « Les trésors monétaires de *Volubilis* et de *Banasa* », *AntAfr*, 12, 1978, p. 179-215.

[25] Marion, « Les trésors monétaires de *Volubilis* et de *Banasa* », cit., p. 212.

[26] A la fin du IIIe siècle, les réformes de Dioclétien ont modifié la structure de l'Empire. La réorganisation générale de l'Afrique semblerait dater de 303. Parmi les réformes que Dioclétien a mené à bien, la réorganisation des provinces est un élément fondamental.

Ce départ marque le début d'une période moins bien documentée, communément appelée « siècles obscurs » et qui correspond aux IVe et Ve siècles. Néanmoins, des travaux récents ont montré que le repli de l'administration romaine n'a pas signé la disparition de la ville. En effet, l'occupation s'est d'abord maintenue sans grandes mutations, avant que des remaniements adaptent les anciens édifices aux nouveaux besoins. A une époque difficile à dater, la population s'est repliée dans la partie occidentale du site, derrière une enceinte tardive construite avec du matériel de remploi[27] (Pl. 1). Les raisons précises de ce repli vers l'ouest sont inconnues[28]. Toutefois, les inscriptions qui proviennent de cette nouvelle zone d'habitat indiquent l'existence de communautés qui connaissaient et utilisent le latin et pratiquaient le Christianisme[29] et le Judaïsme[30].

A l'époque islamique, l'occupation du site se poursuit. A la fin du VIIe siècle, Idriss Ier s'installe à *Volubilis* et c'est de là qu'il lance des expéditions en vue de contrôler l'ensemble de la région. Mais la fondation de Fès au VIIIe siècle, et sa consécration en tant que capitale, semblent marquer la fin de la présence humaine à *Volubilis*.

L'effectif des provinces passe de 47 à 85 et parfois l'évacuation est partielle, comme pour la Maurétanie Tingitane.

[27] Akerraz A., « Note sur l'enceinte tardive de *Volubilis* », *2e colloque intern. Du CTHS, Grenoble 5-9 avril 1983*, Paris, 1985, p. 429-436 ; Lenoir E., « *Volubilis* du Bas-Empire à l'époque islamique », *ibid*., p. 425-428.

[28] Akerraz, « Note sur l'enceinte tardive de *Volubilis* », cit., indique que l'aqueduc ne fonctionne plus à cette époque et que c'est la volonté de se trouver à proximité de l'oued Khoumane qui a conduit la population à se déplacer. L'auteur place ce repli, ainsi que la construction de l'enceinte tardive, au VIe siècle. Il s'agit là d'un *terminus post quem* puisque la nécropole était déjà aménagée à la fin du VIe siècle (*IAMar., lat*., 619 datée de 599).

[29] La nécropole chrétienne occupait le secteur au nord de l'arc de triomphe. Le nombre des épitaphes chrétiennes s'élèvent à 5 : *IAMar., lat*., 506, 603, 608, 619 et 791. cf. Lenoir M., « Pour un *corpus* des Inscriptions Antiques du Maroc », *BAM*, 15, 1983-1984, p. 247-252. Sur la présence d'une communauté chrétienne en Tingitane et notamment à *Volubilis* voir Thouvenot R., « Les origines chrétiennes en Maurétanie tingitane », *REA*, 71, 1969, p. 354-378.

[30] Six inscriptions découvertes à *Volubilis* ont été identifiées comme juives ou judaïsantes. Quatre pourraient être d'époque romaine : *IAMar., lat*., 522 (fin IIe-IIIe siècles) ; *AE*, 1969-1970, 748 (IIIe siècle) ; *IAMar*., lat., 529 (IIIe siècle) ; *IAM*, I, 5, pl. III (Euzennat, « Grecs et orientaux en Maurétanie Tingitane », *AntAfr*, 5, 1971, p. 166 et 169, place ce texte à l'époque romaine). Les deux autres textes seraient d'époque tardive : *IAMar., I*, 4 et *IAMar., I*, 6. Sur la présence de Juifs aux époques romaine et tardive voir Euzennat, « Grecs et orientaux », cit. ; Le Bohec Y., « Inscriptions juives et judaïsantes de l'Afrique romaine », *AntAfr*, 17, 1981, p. 165-207 ; *Id*., « Juifs et judaïsants dans l'Afrique romaine, remarques onomastiques », *ibid.*, p. 209-229.

Seuls trois siècles de cette longue histoire se sont donc déroulés sous l'occupation romaine. C'est pourtant la période que nous connaissons le mieux, celle qui a laissé les témoignages les plus abondants et celle dans laquelle s'inscrivent nos recherches. En effet, l'étude envisagée concerne le Haut-Empire, soit la période qui court du milieu du Ier siècle à la fin du IIIe siècle. Autrement dit, ce cadre renvoie à la *Volubilis* romaine, de son annexion à l'Empire romain en 41 apr. J.-C. jusqu'à son évacuation par les troupes romaines sous Dioclétien, datée selon la tradition de 285.

II - La religion à *Volubilis* : état de la question

L'urbanisme et la population de la ville sont des thèmes bien étudiés. En revanche, on a pu constater qu'il manquait une étude globale de la religion à *Volubilis*. Depuis le début de l'exploitation archéologique au Maroc, l'attention des premiers investigateurs s'est surtout portée sur les monuments religieux. Dès 1915, les premiers travaux à *Volubilis* concernent les temples du forum, le Capitole, puis le temple B. Dès 1930, des travaux de grandes envergures sont entrepris sur la plupart des sites du Maroc antique[31]. A *Volubilis*, M. Euzennat et G. Hallier se chargent de la fouille des temples C et D et les fouilles des temples G et H sont entreprises par A. Tchernia. Dans les années 1962, le Capitole de *Volubilis* est restauré[32]. Dans les années 1976-1990, N. Khatib reprend aussi l'étude des temples G et H. Les travaux de M. Behel ont fait avancé nos connaissance sur le temple A[33]. Dans l'état actuel de la documentation, la seule monographie publiée est consacrée au temple B et s'intéresse pour l'essentiel aux stèles découvertes dans le monument[34]. Depuis plus d'une dizaine d'années, un programme de recherche franco-marocain du nom de Mission Temples a repris l'ensemble du dossier des temples du Maroc antique[35]. Il a engagé une série de vérifications, a procédé à de nouvelles fouilles et à des études architecturales[36]. Il ainsi a permis de renforcer nos connaissances et de

---

[31] Chatelain L., « Fouilles exécutées au Maroc en 1933 », *BCTH*, 1934, p. 105-111.
[32] Luquet A., « *Volubilis* ; restauration du capitaole », *BAM*, 5, 1964, p. 351-356.
[33] Behel M., « Un temple punique à Volubilis », *BCTH*, 24, 1997, p. 25-51.
[34] Morestin H., *Le temple B de Volubilis*, Paris, 1980.
[35] Mission franco-marocaine sur les monuments religieux du Maroc antique comprend A. El Khayari, A. Ichkhakh, V. Brouquier-Reddé, M. Alilou, C. Lefevre et A. Gelot.
[36] Brouquier-Reddé V., El Khayari A., Ichkhakh A., « Recherches sur les monuments religieux de Maurétanie Tingitane : de Louis Chatelain à la mission Temples », in *Actes des premières journées nationales d'archéologie et du patrimoine*, volume 2 : *Préislam*,

proposer de nouvelles datations. L'aspect archéologique est donc en voie d'être comblé par les travaux de la Mission Temples.

Cependant, nos connaissances des divinités honorées dans la ville restent partielles. Les publications sont consacrées en général à une divinité bien spécifique. Ainsi, le dieu Aulisua, attesté par deux inscriptions, a fait l'objet de deux publications[37]. Plusieurs articles se sont intéressés au dieu Mithra[38] . On sait qu'un temple situé près du Capitole est consacré à la déesse Vénus[39]. La thématique sur le culte impérial en Maurétanie Tingitane a été abordée par D. Fishwick et par T. Kotula[40]. Ces deux auteurs se sont interrogés sur le période d'instauration du culte impérial dans la province. Une thèse datant de 1982 a donné lieu à une étude sur le culte impérial dans les deux Maurétanies[41]. La mise au jour de nouveaux documents épigraphiques, la relecture de certaines inscriptions et le renouvellement des problématiques rendaient nécessaire une révision de ce travail. Il faut également citer une thèse réalisée en 2003 intitulée *Volubilis Ier - IIIe siècles : les divinités païennes*[42]. Si, elle a le mérite de brosser un tableau des divinités attestées dans la ville, elle reste un travail de description sans véritable analyse des phénomènes religieux. Le constat est qu'aucune étude approfondie n'a été consacrée à la religion dans une cité bien donnée de la province. Il manquait donc une approche régionale de cette question religieuse. La documentation abondante à *Volubilis* pouvait

---

Rabat 1-4 juillet 1998, Rabat, 2001, p. 189, fig. 4 ; *Id*., « Le temple B de *Volubilis* : nouvelles recherches », *AntAfr*, 34, 1998, p. 65-72.

[37] Lenoir M., « Aulisua, dieu maure de la fécondité », in *L'Africa Romana, Atti del III convegno di studio, Sassari 1985*, Sassari, 1986, p. 295-302 ; Brouquier-Reddé V., « De Saturne à Aulisua. Quelques remarques sur le panthéon de la Maurétanie Tingitane », *L'Afrique, la Gaule, la religion à l'époque romaine, mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay*, coll. Latomus, 226, Bruxelles, 1994, p. 155-164.

[38] Chatelain L., « L'inscription relative à la révolte d'*Aedemon* », *CRAI*, 1915, p. 394-399 ; *Id*., « Deux inscriptions de *Volubilis* relatives au culte de Mithra », *CRAI*, 1919, p. 439-444 ; Christol M., « Manifestations cultuelles et attitudes politico-religieuses à la fin du IIe siècle et au début du IIIe siècle après J.-C. : Mithra, dieu des soldats, et la *salus* impériale », in *Pouvoir et religion dans le monde romain, Hommages à Jean-Pierre Martin*, Paris, 2006, p. 417-436.

[39] Brouquier V. et Rebuffat R., « Temple de Vénus à Volubilis », *BAM*, 18, Rabat, 1998, p. 127-139.

[40] Fishwick D., « The Institution of the Provincial Cult in Roman Mauretania », *Historia*, 21, 1972, p. 698-711 ; Kotula T., « Culte provincial et romanisation. Le cas des deux Maurétanies », *Eos*, 63, 1975, p. 389-407.

[41] Ben Maissa Ghazi H., *Le culte impérial dans les deux Maurétanies d'Auguste aux Sévères (27 av. J.-C. – 235 apr. J.-C.)*, thèse de doctorat, Bordeaux III, 1982.

[42] El Machrafi K., *Volubilis I^e^-IIIe siècles : les divinités païennes*, thèse de doctorat non publiée, Paris IV-Sorbonne, 2003.

permettre cette investigation. Notre travail a donc pour objectif de combler cette lacune. Mais il ne saurait être définitif. En effet, il faut garder à l'esprit que les fouilles de *Volubilis* sont loin d'être terminées et que les découvertes à venir peuvent confirmer, nuancer, ou bien encore remettre en cause certaines de nos interprétations.

Induite par une documentation très riche, les perspectives de recherche sur la religion à *Volubilis* sont diverses et sont permises.

III- Un *corpus* de sources variées

Les données qui permettent d'aborder ce sujet d'étude sont abondantes et variées. Nous avons rassemblé et étudié des documents qui appartiennent au domaine du religieux. Cette étape a donné lieu à plusieurs séjours sur le site de *Volubilis*[43]. L'intérêt principal de cette démarche est d'avoir eu un accès direct aux sources. S'est tout d'abord posée la question des documents à sélectionner. Tout naturellement, notre choix s'est porté sur les inscriptions. Ces dernières ont le mérite de citer expressément les noms des divinités, de préciser l'acte religieux et le contexte des dédicaces. Les objets du mobilier cultuel, comme les autels domestiques, ont également été pris en compte. Nous avons aussi pris le parti d'introduire les sources dont la valeur cultuelle est controversée. C'est le cas en particulier pour les pavements musivaux. Tous ces documents sont rassemblés dans le *corpus* (volume 2).

Les inscriptions

C'est d'abord la documentation épigraphique qui constitue la source la plus riche mais aussi la plus sûre quant aux données sur la religion dans le municipe de *Volubilis*. Les inscriptions apparaissent en outre comme la principale donnée de la présente étude. Ce sont d'ailleurs ces inscriptions qui ont déterminé les limites chronologiques de cette étude. Elles sont explicites pour révéler les noms des divinités et fournissent parfois des éléments susceptibles de nous renseigner sur les caractères de certaines d'entre elle. Néanmoins, les inscriptions taisent l'essentiel des rites. On ne connaît ni le déroulement des cérémonies, ni les gestes effectués. Pour autant, l'épigraphie reste notre source de référence essentielle.

[43] Oct.-nov.-déc. 2000 ; Juillet-août 2001 ; Janv. 2002 ; Juillet-août 2003 ; Avril 2006.

Nous avons donc établi un *corpus* qui comprend **78 inscriptions**. L'essentiel des textes est rédigé en latin, soit 73 inscriptions, et 5 le sont en langue grecque. Quatre de ces dernieres attestent de divinités originaires du Hauran, Théandrios et Manaf, et une épigraphe indique l'existence d'une communauté juive qui disposait peut-être d'une synagogue à *Volubilis*.

Le *corpus* a été réalisé essentiellement à partir du recueil des *Inscriptions Antiques du Maroc*[44]. Cette publication, qui comprend deux volumes, recense l'ensemble des inscriptions mises au jour au Maroc. Le premier volume est consacré aux inscriptions puniques, grecques[45] et libyques[46] et le second à celles qui ont été rédigées en langue latine. Les *IAMar., lat* présentent d'abord l'intérêt de rassembler l'essentiel des témoignages épigraphiques du Maroc et de fournir dans de très nombreux cas un cliché du texte présenté. Néanmoins, il fait apparaître de très nombreuses lacunes que M. Lenoir avait commencé à relever dès la parution[47]. Alors que le recueil était publié en 1982, il ne recensait pas un certain nombre de textes découverts avant cette date[48]. Par ailleurs, les notices n'indiquent pas toujours l'ensemble des mesures des supports épigraphiques. Il a donc fallu apporter ces précisions dans notre travail. Pour certains textes, le développement est absent. Le recueil des *IAMar. lat*. n'a pas toujours fourni un cliché pour tous les textes[49]. C'est pourquoi nous avons tenté quand cela est possible de fournir un cliché réalisé par nos soins. Cependant, lorsque les photographies proposées par les *IAMar., lat*. sont de meilleure qualité, il est préférable de s'y référer. Enfin, il faut ajouter

---

[44]*Inscriptions Antiques du Maro*c, *II : Inscriptions latines*, recueillies et préparées par Euzennat M. et Marion J., publiées par J. Gascou avec le concours de Y. Kisch, Paris, 1982. (= *IAMar., lat*.)

[45] Roberts L., « Inscriptions de *Volubilis* », *REG (Epigraphica)*, 49, 1936, p. 1-8 ; Frézouls E., « Deux nouvelles inscriptions grecques à *Volubilis* », *REG*, 65, 1952, p. 363-373 ; *Id*., « inscriptions nouvelles de *Volubilis* », *MEFR*, 1953, p. 154-155 ; Bardy G., « À propos des inscriptions grecques de *Volubilis* », *REG*, 66, 1953, p. 111-112.

[46] *Inscriptions antiques du Maroc 1*, Paris, 1966. Inscriptions libyques par Galand L. ; Inscriptions puniques, néo-puniques par Février J. et hébraïques par Vadja H. (= *IAMar*. 1).

[47] Lenoir M., « Pour un *Corpus* des inscriptions latines du Maroc », *BAM*, 15, 1983-1984, 225-280.

[48] Le recueil est publié en 1982, mais le manuscrit a été achevé au mois de septembre 1975 et a été revu en 1977. La période qui s'est écoulée entre l'élaboration du manuscrit et sa publication peut expliquer en partie certaines lacunes.

[49] La valeur inégale de la documentation photographique s'explique par les choix qui ont dû être réalisés pour des raisons financières (impossible de tout publier), certains textes n'ont pas pu être photographiés soit que certains ont disparu, soit pour des raisons matérielles.

que, depuis la publication de ce recueil, de nouvelles inscriptions ont été découvertes et intéressent de près notre étude.

Depuis, de nombreux publications ont permis de compléter et de corriger davantage le recueil des *IAMar., lat.*, de proposer de nouvelles lectures pour certains textes ou encore de faire connaître les nouvelles découvertes épigraphiques[50]. Plus récemment, Nadine Labory a publié un ouvrage qui tente de répertorier toutes les modifications qui ont trait aux inscriptions des *IAMar., lat*. tout en signalant les nouvelles découvertes sur le territoire de la Tingitane[51].

Ni les *IAMar., lat.*, ni l'ouvrage de Nadine Labory ne propose de traduction des textes. Dans notre *corpus*, nous avons fait le choix de proposer une traduction pour chacune des inscriptions sélectionnées. A cette occasion, nous avons pu faire le constat que la publication d'un nouveau *corpus*, dont les données sur chaque texte seraient mises à jour, avec des notices plus complètes (mesures et bibliographie), et peut-être aussi des essais de traduction, était souhaitable. En effet, une telle publication pourrait devenir un ouvrage de référence majeure pour la recherche sur le Maroc Antique.

Les critères pour sélectionner nos inscriptions sont simples : nous n'avons retenu que celles qui avaient un rapport de près ou de loin avec la thématique religieuse. C'est pourquoi nous avons choisi celles qui mentionnent un dieu ou une déesse, celles qui font état d'une fonction religieuse ou encore celles qui contiennent un vocable qui renvoie au domaine du sacré.

Plusieurs séjours sur le site ont été essentiels afin de consulter directement les inscriptions et de procéder à d'éventuelles corrections. Par la suite, nous avons effectué un stage d'initiation sur le logiciel PETRAE au centre Ausonius à l'Université de Bordeaux. Ce logiciel est une base de données épigraphiques informatisées. C'est donc ce logiciel qui nous a permis de mettre en forme notre *corpus*.

---

[50] Christol M., « À propos des inscriptions antiques du Maroc », *Latomus*, 44, fasc. 1, 1985, p. 143-155 ; Lenoir, « Pour un *Corpus* des inscriptions latines du Maroc », cit. ; *Id.*, « Inscriptions nouvelles de *Volubilis* », *BAM*, 16, 1985-1986, p. 191-233 ; *Id.*, « Aulisua, dieu maure de la fécondité », in *L'Africa Romana, Atti del III convegno di studio, Sassari 1985*, Sassari, 1986, p. 295-302 ; Mastino A., « La ricerca epigraphice in Marocco (1973-1986) », in *L'Africa romana, Atti del IV convegno di studio, Sassari 1986*, Sassari, 1988, p. 337-372 ; Di Vita-Evrard G., « En feuilletant les *Inscriptions Antiques du Maroc, 2* », *ZPE*, 1987, p. 193-225 ; Rebuffat R., « Compléments au recueil des *Inscriptions Antiques du Maroc* », in *L'Africa Romana, Atti del IX convegno di studio, Nuoro 1991*, Sassari, 1992, p. 439-501.

[51] Labory N., *Inscriptions Antiques du Maroc 2, Inscriptions latines supplément*, Etudes d'Antiquités Africaines, Paris, 2003. (= Labory, *IAMar., lat. (sup)*)

Dans un souci de classer au mieux les inscriptions, nous avons pris le parti de les ordonner d'après les thèmes suivants : Flamines et flaminiques, les *seviri*, les *Cultores Domus Augustae* et le temple du culte impérial, Les dédicaces aux *divi*, *Numina* impériaux, Vertus impériales, Jupiter *Optimus Maximus*, Junon Minerve et le culte impérial, Les *colloquia* romano-baquates, dieux et déesses dans la ville, dieux de Aïn Schkour, Dieu de Sidi Moussa bou Fri.

Pour chaque texte, nous avons indiqué la nature du support, l'état du monument, la présence ou non d'ornements ou de moulurations, le lieu et les conditions de découverte, le lieu de conservation (réserve, *in situ*, ou disparu), les dimensions du monument, du champ épigraphique et des lettres. Lorsque cela est possible, la datation est aussi proposée avec des éléments de justification. Une bibliographie indicative est également précisée. Nous n'avons mentionné que les publications postérieures aux *IAMar., lat*. Une transcription du texte, son développement et une traduction sont ensuite fournis et s'il y a lieu, des remarques sont adjointes. Dans la plupart des cas, nous avons aussi ajouté un cliché, placé dans le volume des planches.

La documentation épigraphique se caractérise par la richesse des informations qu'elle apporte. Pour l'étude du culte impérial, elle est la source essentielle. Mais plus généralement, elle donne des indications sur les hommages nominatifs rendus aux empereurs ou encore aux divinités. Elle a le mérite de nommer clairement un dieu. Au détour d'un texte, elle livre également des informations sur les statues offertes. Beaucoup plus rarement, elle renseigne sur les vestiges d'un sanctuaire dédié à un empereur ou à un dieu. Elle fournit des indications sur les dédicants, les particuliers, les instances municipales, les fonctionnaires impériaux, les prêtres chargés du culte impérial municipal ou provincial (les flamines), les collèges religieux. Néanmoins, elle ne constitue pas la seule attestation de la présence d'un dieu ou d'une déesse à *Volubilis*. Les fouilles ont ainsi permis d'exhumer plusieurs monuments dont la fonction cultuelle est bien établie.

Les monuments religieux

Lorsque l’on observe une carte de *Volubilis*, on constate que les dieux ont envahi l’espace de la cité. Plusieurs édifices, qui ont été identifiés comme étant des temples ou des chapelles cultuelles, quadrillent l’espace. La topographie de la ville est donc marquée par le sacré.

Ces édifices ont fait l'objet d'une publication abondante[52]. Au niveau du centre monumental, plusieurs édifices religieux sont présents. Le culte officiel est d'abord assuré dans le Capitole[53], monument dédié à Jupiter *Optimus Maximus*, à Junon et à Minerve. Il a été élevé par le procurateur de la province en 219 (Pl. 39 et 40).

A proximité de cet édifice, dans l'angle sud-est de l'aire capitoline, une chapelle datant des années 217/222 est dédiée à Vénus *Augusta*[54] (Pl. 39, pl. 41 n° 3) et une autre semble être destinée au culte d'Isis[55] (Pl. 39, pl. 42 n° 4). Toujours dans la même aire géographique, M. Behel a identifié un temple punique[56] (Pl. 45 n° 5) dont une partie, appelée « autel archaïque », est intégrée à la partie Est de l'aire capitoline (Pl. 39 et 43).

Près du tumulus, s'élève le temple C[57] (Pl. 44). Ce sanctuaire, qui avait été considéré comme tardif[58], repose en réalité sur des structures bien plus anciennes[59]. A l'Ouest du forum, le temple D (Pl. 45) est déjà présent dans l'espace à l'époque maurétanienne et se caractérise par des remaniements successifs complexes. Au cours, du IIe siècle, il pourrait avoir été un monument du culte impérial.

Au-delà de la zone d'habitat, plus à l'Est, mais intégré à l'intérieur de l'enceinte de Marc-Aurèle, se situe le temple B[60] (Pl. 46). L'évolution et la datation qui avaient été envisagées initialement par H. Morestin ont été révisées[61]. Il avait été attribué au dieu Saturne. Aujourd'hui, on pense davantage qu'il a hébergé une divinité indigène. Enfin,

---

[52] Pour une synthèse du sujet voir Brouquier-Reddé, El Khayari, Ichkhakh, « Recherches sur les monuments religieux de Maurétanie Tingitane : de Louis Chatelain à la mission Temples », cit.

[53] Thouvenot R., « L'*area* et les thermes du Capitole de *Volubilis* », *BAM*, 8, 1968-1972, p. 179-195.

[54] Brouquier V., Rebuffat R., « Temple de Vénus à *Volubilis* », *BAM*, 18, 1998, p. 127-139.

[55] Brouquier-Reddé, El Khayari, Ichkhakh, « Recherches sur les monuments religieux de Maurétanie Tingitane », cit., p. 187.

[56] Behel M., «Un temple punique à *Volubilis* », *BCTH*, 24, 1997, p. 25-51.

[57] Euzennat M., « Le temple C de *Volubilis* et les origines de la cité », *BAM*, 2, 1957, p. 41-64.

[58] *Ibid*., 41, 48, fig. 3b.

[59] Majdoub M., « Nouvelles données sur la datation du temple C à *Volubilis* », in *L'Africa romana. Atti del X convegno di studi, Oristano 1992*, Sassari, 1994, p. 283-288 ; Brouquier-Reddé, El Khayari, Ichkhakh, « Recherches sur les monuments religieux de Maurétanie Tingitane », cit., p.189.

[60] Ponsich M., « Le temple dit de Saturne », *BAM*, 10, 1976, p. 131-144 ; Morestin H., *Le temple B de Volubilis*, Paris, 1980.

[61] Brouquier-Reddé, El Khayari, Ichkhakh, « Le temple B de *Volubilis* : nouvelles recherches », cit. ; *Id*., « Recherches sur les monuments religieux de Maurétanie Tingitane », cit., p. 188-189.

au-delà de l'enceinte, deux autres monuments, appelés temples jumelés G/H, occupent la partie Est du site.

Ces divers édifices appartiennent à des périodes différentes. Certains datent de l'époque maurétanienne, d'autres de l'époque romaine. Mais, surtout, certains ont connu une continuité dans leur fréquentation d'une époque à l'autre, ce qui permet de s'interroger sur la continuité de ces espaces cultuels sur une période qui court de l'époque maurétanienne à l'époque romaine.

La statuaire

Les dieux et déesses apparaissent également à travers la statuaire. Les fouilles de *Volubilis* ont livré des statues et des statuettes de bronze, de pierre et de marbre. La première catégorie a fait l'objet d'une publication par Ch. Boube-Piccot[62] et la seconde a été traitée dans un mémoire de maîtrise[63].

C'est essentiellement dans le cadre du culte domestique que les statuettes à l'effigie des divinités peuvent être employées. Elles pouvaient bien évidemment n'avoir qu'une fonction esthétique, mais l'idée qu'elles pouvaient être aussi des représentations de divinités dans les laraires, nous a poussé à les introduire dans cette étude. Un parallèle avec les statuettes exhumées à Pompéi impose d'ailleurs leur rapprochement avec le domaine cultuel. En effet, les fouilles de Pompéi ont montré que des statuettes pouvaient être disposéés dans les laraires des maisons et qu'elles avaient une fonction religieuse. C'est donc dans une perspective analogue que nous envisageons leur traitement.

La mosaïque

La même difficulté se pose quand il s'agit des mosaïques. Nombreuses à *Volubilis*[64], elles ont été pour l'essentiel mises au jour dans le quartier nord-est. Un

---

[62] Boube-Piccot, *La statuaire*, cit.

[63] Laamiri L., *La statuaire de pierre et de marbre à Volubilis et à Banasa*, Mémoire de maîtrise, Paris I Panthéon Sorbonne, 1988-1989 ; Laamiri-Habibi L., « La place de la statuaire en Maurétanie tingitane », in *Actes des premières journées nationales d'archéologie et du patrimoine*, volume 2 : *Préislam, Rabat 1-4 juillet 1998*, SMAP, Rabat, 2001, p. 85-91.

[64] Chatelain L., « Inventaire des mosaïques du Maroc », *PSAM*, 1, 1935, p. 67-87 ; *Id.*, « Mosaïques de *Volubilis* », *PSAM*, 1, 1935, p. 1-11 ; Thouvenot R., « L'art provincial en Maurétanie Tingitane : les mosaïques de *Volubilis* », *MEFRA*, 53, 1936, p. 25-36 ; *Id.*, « Deux mosaïques romaines de *Volubilis* à sujets mythologiques », *PSAM*, 6, 1941, p.67-81 ; *Id.*, « Mosaïque dionysiaque trouvée au Maroc », *CRAI*, 1948, p. 348-359 ; *Id.*, « Maisons de *Volubilis* : le palais de Gordien et la maison à la mosaïque de Vénus »,

certain nombre d'entre elles mettent en scène des divinités : Bacchus, Hercule, Vénus, Diane, les Nymphes et les Néréides. Dans la maison de Vénus, un pavement reproduit le *Navigium Veneris*[65]. Le thème de Diane et les nymphes au bain surprises par Actéon[66] est traité à deux reprises dans deux demeures différentes (Maison de Vénus et maison des nymphes au bain). Dans la maison des Néréides, une mosaïque reproduit plusieurs de ces divinités féminines ainsi qu'un masque du dieu Océan. Les nymphes sont également représentées sur la mosaïque d'Hylas enlevé par les Nymphes (Maison de Vénus). On peut également retrouver le thème des douze travaux d'Hercule dans la maison du même nom. Dionysos est représenté sur plusieurs *emblemata*. Dans la maison à l'éphèbe, il est figuré sur son char. Il est reproduit à deux reprises avec les quatre Saisons dans la Maison de Vénus[67] et dans la maison de Dionysos et des quatre saisons.

Le recours aux pavements musivaux est nécessaire pour offrir un tableau complet des dieux attestés à *Volubilis*. Mais, surtout, leur croisement avec les autres sources, notamment l'épigraphie, rend compte de la place importante occupée par les dieux et déesses dans l'espace de la cité et plus spécifiquement de la *domus*.

La valeur cultuelle des mosaïques est cependant controversée[68]. En effet, les pavements peuvent n'être qu'un témoignage des goûts esthétiques en matière de décoration des propriétaires volubilitains. Cependant, il faut noter que certaines divinités attestées par la mosaïque le sont aussi par l'épigraphie et la statuaire. Par exemple, la déesse Vénus est connue par deux inscriptions, par une mosaïque, par des statues et des

---

PSAM, 12, 1958, p. 49-86 ; *Id.*, « Les mosaïques de Maurétanie tingitane », in *La mosaïque gréco-romaine, Colloque international du CNRS*, Paris, 1965, p. 267-275 ; Belcadi Z., *Les mosaïques de Volubilis*, thèse de doctorat, Université de Paris I- Sorbonne, 1988 ; Limane H. et *alii*, *Volubilis, de mosaïque à mosaïque*, Paris, 1998 ; Qninba Z., « La mosaïque de la Maurétanie tingitane : un état de la question », in *Actes des premières journées nationales d'archéologie et du patrimoine*, volume 2 : *Préislam, Rabat 1-4 juillet 1998*, Rabat, 2001, p. 132-137.

[65] Thouvenot R., « La mosaïque du *Navigium Veneris* à *Volubilis* (Maroc) », *RA*, fasc. 1, 1977, p. 37-52.

[66] Etienne R., « La mosaïque du "Bain des Nymphes" à *Volubilis* (Maroc) », in *I Congreso Arqueológico del Marruecos Espanol, Tetuán, 22-26 junio 1953*, Tetuán, 1954, p. 345-357 ; Rebuffat R., « Les mosaïques du bain de Diane à *Volubilis* », *CMGR*, 1, 1965, p. 193-217.

[67] Etienne R., « Dionysos et les Quatre saisons sur une mosaïque de *Volubilis* (Maroc) », *MEFRA*, 63, 1951, p. 93-118.

[68] Hugoniot C., *Rome en Afrique de de la chute de Carthage aux débuts de la conquête arabe*, Paris, 2000, p. 259, indique qu'il faut se garder de voir dans les mosaïques une quelconque valeur religieuse, car il est impensable de fouler aux pieds l'image d'un dieu (*calcare*).

statuettes et une chapelle a été identifiée comme lui étant consacrée. Les mosaïques nous paraissent donc incontournables et leur apport offre un tableau plus complet des divinités que l'on peut rencontrer à *Volubilis*.

Objets et mobiliers du culte : les autels domestiques

Une importante quantité d'autels domestiques a été mise au jour sur le site de *Volubilis.* Ils apparaissent comme des instruments indispensables lors des sacrifices et ils sont aussi le signe permanent des offrandes. C'est pourquoi ces éléments du mobilier religieux, dont le nombre s'élève à plus de 70 exemplaires, constituent un témoignage majeur des pratiques cultuelles rendues dans un cadre privé et plus spécifiquement au sein de la *domus.* Notons que nous avons déjà eu l'occasion de présenter une communication sur ce mobilier religieux[69].

La constitution du *corpus* des autels domestiques de *Volubilis* (cf. volume 2) a nécessité la mise en œuvre de différentes méthodes de travail. Une prospection du site s'est d'abord avérée des plus indispensables et a permis de localiser près de 35 autels[70]. La consultation des journaux de fouilles, des cahiers d'inventaires et des publications[71], qui procèdent à une description méthodique des demeures de *Volubilis*, a contribué à rassembler des éléments d'informations sur ce type de mobilier. Au terme de cette recherche préliminaire, un *corpus* de 73 autels domestiques a été constitué, dont 58 nous sont parvenus complets : 69 sont conservés à *Volubilis* (dans les réserves ou sur site), deux dans les réserves du Musée archéologique de Rabat[72], et deux petits autels ont été publiés par A. Jodin, mais sans qu'il ait été possible de les localiser ; le premier est défini

---

[69] Brahmi N., « Les autels du culte domestique à *Volubilis* », in *L'Africa romana, Atti del XVII convegno di studio, Sevilla dic. 2006* (à paraître).

[70]Pour la plupart, ils sont encore *in situ*.

[71]Etienne R., « Maisons et hydraulique dans le quartier nord-est à *Volubilis* », *PSAM*, 10, 1954, p. 95 et pl. VIII, 2 ; *Id*., *Le quartier nord-est de Volubilis*, 1960, p. 35, p. 42, pl. XLIX ; Jodin A., « Un brûle-parfumss punique à *Volubilis* », *BAM*, 4, 1966, pp. 505-510 ; Thouvenot R., « La maison d'Orphée à *Volubilis* », *PSAM*, 6, 1941, p. 51 ; *Id*., *Volubilis*, Paris 1949, p. 29 ; *Id*., « Le quartier nord-est, rive droite du *Decumanus Maximus* », *PSAM*, VIII, 1948, p. 119 ; *Id*., « La maison aux colonnes », *PSAM*, 7, 1945, p. 138 ; *Id*., « Maisons de *Volubilis* : le palais de Gordien et la maison à la mosaïque de Vénus », *PSAM*, XII, 1958, p.16, p. 53 ; *Id*., « La maison à la *Disciplina* à *Volubilis* », *BAM*, 9, 1973-1975, p. 341 ; Zehnacker H., Halier G., « Les premiers thermes de *Volubilis* et la maison à la citerne », *MEFR*, 77 1965, pp. 109-110 ; Lenoir M., « Pour un Corpus des inscriptions latines du Maroc », *BAM*, XV, 1983-1984, p. 235.

[72]Inv. VOL 99.4.4.1167 : autel épigraphique dédié à Vénus, il correspond à *IAMar., lat.*, 366 ; le second autel est anépigraphique et porte le n° VOL 99.4.2.1101.

comme étant un brûle-parfumss[73] et le second est un petit autel en forme de colonnette[74] (Pl. 67). Il va sans dire qu'il est probable que certains des éléments du *corpus*, même si leur fonction cultuelle est établie, peuvent ne pas relever du domaine purement domestique. Nous les avons ainsi répertoriés selon qu'ils portaient la dénomination « autel domestique » dans les cahiers d'inventaires, ou bien selon qu'ils aient été mentionnés dans les journaux de fouilles qui se rapportent aux demeures privées, ou bien encore selon qu'ils aient été découverts lors de la prospection à l'intérieur même des maisons[75].

IV – Champs et problématiques de recherche

A. La cité, un pôle d'influence

Le cadre géographique considéré est d'abord celui de la cité de *Volubilis intra muros*. La cité se définie par son *territorium* qui comprend un pôle urbain (la ville) et un arrière-pays (la campagne). On a donc intégré le territoire de la cité, c'est-à-dire l'espace qui dépend directement de *Volubilis* (Fig. 16), et les camps militaires connus à l'époque romaine, qui sont *Tocolosida*, Aïn Schkour et Sidi Moussa Bou Fri (Fig. 17). Ces derniers, assuraient non seulement la protection de cet ensemble territorial, mais aussi celui de la frontière du *limes* méridional de la province de Tingitane. En outre, les sources épigraphiques conduisent à considérer l'ensemble de l'espace géographique qui se trouve au-delà du territoire de la cité et sur lequel évoluent des tribus, notamment celle des Baquates (Fig.19), pour laquelle la cité de *Volubilis* se révèle être le centre des rencontres avec le pouvoir romain. En premier lieu, les interrogations porteront sur la définition même de ces espaces. Dans le cas particulier des Baquates, les sources n'ont pas été découvertes sur les territoires qu'ils fréquentent, mais bel et bien à *Volubilis*. En ce qui les

---

[73]Jodin, « Un brûle-parfums punique », cit., emploie l'expression « brûle-parfums » pour désigner cet objet ; on peut également le qualifier d'autel puisqu'il dispose, à sa partie sommitale, d'une cavité destinée à l'incinération de parfums ou d'encens. L'appellation *arula* (petit autel) lui correspondrait bien ; *Id.*,*Volubilis regia Iubae*, cit., p. 92, p. 240, pl. XVI, 5, 6.

[74]*Ibid.*, p. 240, pl. XVI, 4.

[75]Il est très improbable que les autels de grandes dimensions aient pu être déplacés en raison de leur poids. En revanche, les autels de moindre dimension ont très bien pu faire l'objet d'un déplacement. En outre, il faut sans doute envisager la possibilité que certains autels aient pu être des autels liés aux *Compitalia* (des autels qui auraient pu se situer devant les maisons ou aux carrefours des rues).

concerne, il s'agit de montrer que ce sont les dieux traditionnels de Rome qui veillent aux rapports entre les deux parties et de souligner qu'une politique d'intégration, passant par le domaine religieux, est mise en oeuvre par Rome. En second lieu, sur le thème d'enquête retenu, nous tenterons de mettre en évidence, d'après les témoignages religieux qui nous sont parvenus, les divinités attachées à chacune des trois entités géographiques. Il sera donc question de différencier les expressions religieuses rencontrées à l'intérieur de la ville, dans la campagne de *Volubilis* et lors des entrevues avec le *princeps* de la *gens* des Baquates. Pour chacune d'entre elles, le contexte sera ainsi à déterminer. Trois aires géographiques ont ainsi été délimitées. Cependant, le propos n'est pas de les définir comme ces espaces antinomiques, mais plutôt d'étudier les interactions entre la ville, son territoire et l'espace géographique qu'elle polarise. Les particularités des divinités rencontrées dans chacun des ces espaces seront au centre de notre questionnement.

B. Les conséquences de la romanisation

Le cadre chronologique considéré, milieu Ier - fin IIIe siècles, pose d'abord la question des conséquences religieuses de l'occupation romaine. Autrement dit, il s'agit de cerner l'impact de cette suprématie dans le domaine qui nous intéresse, la religion et d'essayer de saisir les processus de la romanisation. En effet, la conquête romaine n'entraîne pas seulement l'occupation militaire et l'action de l'administration provinciale romaine. Elle transforme l'ensemble des structures du quotidien par ce qu'on appelle communément la municipalisation et conduit à ce qu'on a défini comme la *romanisation*[76]. Dans le cas précis, cette romanisation pose la question de la pérennité religieuse. On doit en effet se demander si les cultes préromains ne sont pas maintenus après la conquête. La dimension indigène ne saurait absolument pas être négligée. Les dieux locaux ont adopté des expressions et des significations nouvelles. Certains ont conservé une onomastique indigène, d'autres ont une dénomination romaine. Il faut donc analyser les interactions entre les divinités romaines et les divinités indigènes. Ces processus conduisent à étudier les dieux dans le cadre d'un syncrétisme religieux.

Compte tenu de la nature des sources, les mécanismes de la romanisation sont difficiles à définir avec précision. J. Scheid préconise de poser la question d'un point de

---

[76] Le Roux P., « La romanisation en question », *Annales HSS*, mars-avril 2004, 2, p. 287-311.

vue romain et de se demander ce que la présence romaine a nécessairement changé[77]. Mais au préalable et pour apprécier au mieux les mutations qui ont pu avoir lieu dans le domaine religieux, il est nécessaire de revenir sur la trame historique éclairante de la cité, celle de son passage de cité du royaume maurétanien à la cité romaine. Ne peuvent être négligées les décennies qui précèdent ce changement politique pour essayer de comprendre la part de l'influence romaine avant que *Volubilis* ne dépende directement du pouvoir romain à partir du milieu du Ier siècle apr. J.-C. On s'attachera donc à montrer que *Volubilis* était déjà imprégnée dans divers domaines par l'influence romaine bien avant d'être promue au rang de municipe. Dans la sphère religieuse, les traces du passé maurétanien sont perceptibles sur les monuments religieux : ceux–ci montrent une continuité dans leur fréquentation avant et après la conquête.

La présence romaine a d'abord entraîné la perte d'autonomie absolue de la Maurétanie, et s'est aussi traduite par l'instauration de cités organisées sur le modèle romain. Dans le cas particulier de *Volubilis*, le statut à considérer est celui du municipe, puisque la cité pérégrine est promue à ce rang par Claude dès 44 apr. J.-C. Les relations sociales doivent donc être observées dans le cadre municipal et les relations avec les dieux sont aussi réorganisées dans le cadre de la cité. Il s'agit ainsi de déterminer les différentes sphères religieuses qui s'établissent dans le cadre de la cité. Mais avant de se pencher plus amplement sur ces différentes problématiques, il convient toutefois d'ajouter des considérations sur ce qu'on entend par religion à l'époque antique.

C. La religion de *Volubilis*

Pour bien comprendre le sujet, il faut évoquer l'une des particularités de la religion romaine[78]. La religion dans l'Empire romain, comme celle des Grecs[79], se présente, on l'a

---

[77] Scheid J., « Aspect religieux de la municipalisation. Quelques réflexions générales », in *Cités, municipes, colonies, les processus de municipalisation en Gaule et en Germanie sous le Haut Empire* (édité par Dondin-Payre M. et Raespsaet-Charlier M.-T.), Publications de la Sorbonne, 1999, p. 383.

[78] Pour une définition de la religion romaine voir Jacques F., Scheid J., *Rome et l'intégration de l'Empire, 44 av. J.-C. – 260 apr. J.-C., tome 1 : Les structures de l'Empire romain*, Paris, 1990, p. 111-114 ; Linder M., Scheid J., « Quand croire c'est faire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne », *ASSR*, 81, 1993, p. 47-62 ; Scheid, « Aspect religieux de la municipalisation », cit., p. 383-387 ; Héran F., « Le rite et la croyance », *RFS*, 27, 1986, p. 231-263 ; Van Andringa W., *La religion en Gaule romaine, piété et politique (Ier – IIIe siècles apr. J.-C.)*, Paris, 2002, p. 18-19. Pour résumer, on peut dire qu'il n'existe pas *Une* religion des Grecs ou *Une* religion des

récemment souligné avec force, non comme une entité homogène, mais plutôt comme celle de communautés religieuses autonomes[80]. Les systèmes religieux et les pratiques religieuses sont différents d'une cité à l'autre. Chaque cité organisait donc ses cultes comme elle le voulait, mais son autonomie restait définie en fonction de Rome, siège du pouvoir impérial. Les liens établis entre *Volubilis* et Rome induisent des conséquences à divers niveaux, notamment dans le domaine religieux. Les dieux sont indispensables à la protection de la communauté, comme ils le sont aussi pour marquer le lien entre la cité, Rome et l'empereur. Notre travail se doit donc d'inclure les manifestations du culte impérial, partie intégrante des cultes rendus dans la cité. Nous aborderons donc cet aspect dans une partie intitulée "L'empereur au centre d'un système religieux". La religion dynastique sera par ailleurs considérée dans sa dimension locale aussi bien que dans sa dimension provinciale : l'attestation épigraphique des flamines municipaux et des flamines provinciaux pose ainsi la question des différents échelons de cette organisation du culte impérial.

La pratique communautaire de la religion s'avère essentielle dans la religion romaine. Les pratiques religieuses se développent au sein d'institutions clairement définies telles que la famille, la *gens*, le collège cultuel, mais aussi la cité, "espace politique et horizon mental du citoyen-membre de la cité"[81]. Le culte public de Rome intéressait tous les citoyens de l'Empire, qu'ils fussent des habitants de Rome ou d'ailleurs. Mais ils étaient aussi citoyens de leur patrie et à ce titre, ils étaient aussi concernés par les cultes publics de leur propre cité[82]. Notre réflexion s'attachera, dans cette perspective, à mettre en évidence les différents groupes communautaires qui structurent l'espace cultuel de la cité. En outre, *Volubilis* rassemble en son sein des catégories de personnes de conditions et d'origines géographiques variées ou encore ayant des fonctions particulières : des citoyens, des affranchis, des militaires, des marchands, etc. Le statut et la fonction sociale apparaissent comme des éléments essentiels du rapport qui s'établit avec le divin. Il s'agira donc caractériser chaque groupe communautaire par des critères d'appartenance précis et de définir la ou des divinités autour desquelles ils se rassemblent. Ce questionnement fera l'objet de notre propos dans la troisième partie : "Les structures de la religion volubilitaine".

Romains, mais des communautés religieuses autonomes.

[79] Lévy E., « Peut-on parler d'une religion grecque ? », *Ktéma*, 25, 2000, p. 11-18.

[80] Scheid, « Aspect religieux de la municipalisation », cit., p. 383-387.

[81] Héran, « Le rite et la croyance », cit.

[82] Jacques, Scheid, *Rome et l'intégration de l'Empire*, cit., p. 111-114.

Outre cet aspect communautaire, la religion romaine se définit par l'importance des rites. En effet, être pieux c'est rendre le culte aux dieux, c'est-à-dire respecter l'exécution minutieuse des rites[83]. Ainsi, elle ne réclame aucun acte de foi explicite et ne fait généralement référence à aucune doctrine. La piété antique ne semble pas présenter un caractère dogmatique comme les religions monothéistes actuelles. L'acte majeur reste en effet l'exécution du rite que la formule de M. Linder et J. Scheid, *croire, c'est faire*, exprime[84]. La *pietas* répondait donc au calendrier liturgique, à la juste exécution des rites, à la multiplication des vœux et aux sacrifices destinés aux dieux. Dans le cadre municipal qui nous intéresse, il s'agit de déterminer les différents contextes, notamment public, qui appellent l'exécution d'actes religieux.

Nos sources sont marquées par leur hétérogénéité, mais elles sont complémentaires. Leur croisement offre la possibilité d'appréhender le sujet avec des perspectives multiples.

Notre travail se développe selon quatre axes majeurs. La chronologie impose une étape d'étude de la période préromaine afin de connaître les cultes ou lieux de cultes attestés avant l'annexion et d'essayer de mettre en évidence l'empreinte d'une éventuelle influence romaine. Cette dernière peut en effet avoir un rôle dans l'évolution religieuse de la ville après le milieu du Ier siècle. On s'attachera aussi à démontrer que l'annexion constitue une période charnière dans l'Histoire de *Volubilis*, sur le plan administratif, mais aussi sur plan religieux. On reviendra également sur les résultats des fouilles archéologiques des monuments religieux. On sait, en effet, qu'un certain nombre d'entre eux existait à l'époque de la *Volubilis* maurétanienne et qu'ils ont continué à être fréquentés bien après la conquête romaine.

Le deuxième axe porte sur la place de la dynastie impériale dans la religion de la cité, sujet relativement bien renseigné. Dans l'histoire religieuse de la ville, l'introduction du culte impérial, dans la seconde moitié du Ier siècle apr. J.-C., constitue une rupture majeure. Cette étude essentiellement épigraphique s'attache à monter les différentes manifestations suscitées par à la dynastie impériale et les contextes qui en appellent à ce

---

[83] Linder, Scheid, « Quand croire c'est faire », cit. C'est d'ailleurs la signification que donne Cicéron du terme *religio* : « la religion, c'est-à-dire le culte des dieux » (*religione, id est cultu deorum*), Cicéron, *De natura deorum*, II, 8.
[84] *Ibidem*.

type de dévotions. Il s'agit aussi de déterminer la manière dont le culte impérial est pris en charge par différentes institutions cultuelles au sein de la cité.

Le croisement des sources suggère un panthéon de la cité composite. Cette diversité religieuse est à l'image d'une communauté volubilitaine cosmopolite. Par ailleurs, ce qui caractérise cette religion c'est aussi son organisation communautaire. En effet, notre démarche a consisté à mettre en évidence les différents groupes religieux et ce, à partir de critères communs d'appartenance ou encore à partir des dieux et déesses autour desquels ils se rassemblent.

Enfin, dans l'ultime analyse, nous avons élargi la perspective et le champ d'observation afin d'étudier les dieux rencontrés au-delà de la ville, c'est-à-dire dans la campagne (territoire de la cité) de *Volubilis* et ceux qui sont mis en œuvre lors des rencontres avec la *gens* des Baquates, tribu qui évolue sur l'aire d'influence de la ville. Autrement dit, nous allons nous attarder sur deux espaces plus ou moins dépendants de *Volubilis* pour mettre en évidence les spécificités religieuses de chacun de ces territoires.

PREMIERE PARTIE

DU ROYAUME MAURÉTANIEN À ROME : LES VOIES DE L'INTÉGRATION

(IIe siècle av. J.-C. – Ier siècle apr. J.-C.)

En 40 apr. J.-C., l'assassinat de Ptolémée par Caligula fait éclater, à *Volubilis*, une révolte menée par *Aedemon*, affranchi du roi défunt et au cours de laquelle une partie de la population de la ville prend part au conflit au côté du pouvoir romain. Cet épisode militaire révèle l'attachement que manifestent ces habitants envers Rome. Le désir ainsi exprimé d'intégrer l'Empire romain suppose qu'avant la conquête des années 39-40, des liens étaient déjà établis entre une frange de la population et le pouvoir romain. C'est donc sur ces liens, antérieurs à la conquête, que portent les recherches dans ce premier chapitre, car leur existence est déterminante pour tenter de comprendre le développement ultérieur du religieux dans la cité de *Volubilis*. Il s'agit de mettre en évidence les voies d'intégration empruntées par *Volubilis*. Ces dernières ont préparé la transformation de son statut, de ville du royaume de Maurétanie, à celui de municipe de l'Empire romain.

Cette transformation, qui fit de *Volubilis* une cité romaine, s'inscrit dans un processus général dont il convient de rappeler les modalités. En effet, le réseau urbain de l'Afrique romaine ne relève pas d'une création pure et simple de Rome. Il résulte de deux processus bien distincts [85] : l'un consiste à établir des communes romaines par l'implantation d'un groupe de colons sur un site donné ; dans l'autre cas, il s'agit de transformer d'anciennes entités indigènes en cités de droit romain, lorsque leur évolution interne le permet, et que ce changement de statut apparaît souhaitable, aussi bien pour les habitants, que pour l'administration impériale. Dans le cas particulier de *Volubilis*, qui ne relève pas d'une création *ex-nihilo*, c'est le second processus qui est à observer. La période préromaine constitue un terrain dans lequel s'enracinent toutes les évolutions ultérieures. Ainsi l'objet de cette enquête est de déterminer la part qui lui revient dans l'élaboration et l'évolution pour avancer des éléments d'interprétation du développement des phénomènes religieux dans la seconde moitié du Ier siècle apr. J.-C.

Les études sur l'époque pré-provinciale révèlent que *Volubilis* était déjà imprégnée d'influences romaines, bien présentes dans divers domaines que nous allons tenter de mettre en évidence. Cette romanisation avancée dans le domaine culturel précède celle du statut et explique, en partie, la rapidité avec laquelle sont mises en place les institutions cultuelles romaines et l'introduction des divinités romaines dans la cité. C'est pourquoi il convient de se demander si cette rapidité, signe d'une pleine adhésion de

[85]Benabou M., « Anomalies municipales en Afrique romaine », *Ktema*, 6, 1981, p. 253-254.

la ville, ne rend pas compte de l'existence de liens privilégiés entre une certaine partie de la population de *Volubilis* et Rome. Par conséquent, il est nécessaire de s'interroger sur les aspects de cette romanisation, mais aussi d'en définir les facteurs et les vecteurs. Dans les décennies qui précèdent la transformation de *Volubilis* en cité romaine, on constate que l'influence de la culture venue de Rome est déjà manifeste. Il convient, en effet, de rassembler les éléments dont nous disposons pour mesurer tous les effets, pour *Volubilis*, de cette mutation du statut de ville maurétanienne en celui de municipe romain. Ce processus de passage, d'un statut à l'autre, est déterminant pour mieux apprécier l'évolution de la sphère religieuse dans ses manifestations visibles.

Dans un premier temps, il apparaît nécessaire de mesurer les signes de romanisation de *Volubilis*. Les conditions dans lesquelles la cité a intégré l'Empire romain font ensuite l'objet d'une approche toute particulière. Nous tenterons par la suite d'appréhender les mutations opérées dans le domaine religieux. A cette fin, deux types de sources ont été mises à contribution : les sources épigraphiques et les sources archéologiques. Les inscriptions à caractère religieux apparaissent, en effet, de plus en plus fréquentes dès le milieu du Ier siècle apr. J.-C. ; quant aux données archéologiques, elles livrent des indications sur l'évolution des monuments cultuels qui, dans leur grande majorité, sont attestés bien avant la conquête romaine des années 39-40 et continuent pour certains à être fréquentés au-delà du Ier siècle apr. J.-C. Les données obtenues révèlent ainsi une discordance. Si l'on se réfère à la topographie du religieux, essentiellement à partir des divers temples fouillés de la ville, on perçoit une évolution divergente de celle mise en évidence par les inscriptions. En effet, l'enquête épigraphique ne donne qu'un tableau incomplet de l'évolution religieuse de la ville dans cette période charnière. Ainsi suivant la documentation mise à contribution, les points de vue apparaissent différents et la perspective change. Seule la confrontation de ces deux types de sources permet de corréler les résultats de l'enquête et d'apprécier au plus près les phénomènes, soit de mutation, soit de continuité, qui s'opèrent dans le domaine religieux.

CHAPITRE 1 : LA SPHERE D'INFLUENCE ROMAINE

Avant la conquête des années 40, l'influence romaine à *Volubilis* apparaît dans divers domaines. L'avancée de la romanisation de la ville inclut à la fois le juridique et l'institutionnel.

En premier lieu, elle est mise en évidence par la présence de Volubilitains qui ont obtenu la citoyenneté romaine avant que la ville ne soit promue au rang de municipe[86]. Elle comprend également le domaine juridique avec l'existence d'institutions calquées sur les cités romaines et par un hypothétique *foedus* entre *Volubilis* et Rome[87]. Deux facteurs ont pu jouer dans la diffusion de la romanisation à l'époque maurétanienne. C'est d'abord aux rois de Maurétanie, Juba II et Ptolémée, les rois « amis et alliés du peuple romain »[88], auxquels il faut penser. Leur rôle a pu s'exercer sur l'ensemble du royaume. Néanmoins, dans le cas particulier de *Volubilis*, la présence, dans le voisinage, de colonies romaines, dès les années 33-25 av. J.-C. – période d'interrègne durant laquelle Auguste crée de nombreuses colonies en Afrique - semble être un élément déterminant. Ainsi, dès l'époque maurétanienne, ces cités, notamment *Iulia Campestris* et *Banasa*, ont-elles pu jouer un rôle majeur dans la propagation de la romanisation, jusqu'à atteindre *Volubilis*.

I - Les liens juridiques entre *Volubilis* et Rome

L'influence romaine s'exprime d'abord dans le domaine institutionnel. D'une part, l'épigraphie de *Volubilis* témoigne de la présence de citoyens romains, inscrits dans les tribus *Quirina* et *Galeria*, suggérant qu'un octroi de la citoyenneté romaine à des Volubilitains a été effectué avant que la ville n'accède au statut de municipe. D'autre part, l'étude des inscriptions permet d'envisager l'existence de liens juridiques, du type *foedus*, entre *Volubilis* et Rome au cours du Ier siècle apr. J.-C.

---

[86] Plusieurs familles de *Volubilis* obtiennent la citoyenneté romaine. Elles sont inscrites dans la tribu *Galeria* ou dans la *Quirina*, alors que les autres habitants sont versés dans la tribu *Claudia* après l'octroi, à la ville, du statut de municipe. Cf. Christol, Gascou, « *Volubilis*, cité fédérée ? », cit.

[87] *Ibid*.

[88] Coltelloni-Trannoy M., « Rome et les rois *amis et alliés du peuple romain* en Afrique (Ier siècle av. J.-C/Ier siècle apr. J.-C.) », *Pallas*, 68, 2005, p. 117-144.

A. La citoyenneté romaine

À *Volubilis*, la tribu la plus répandue est la *Claudia*[89]. Elle correspond à celle dans laquelle, l'empereur Claude, lorsque la ville est érigée en municipe en 44, a inscrit les nouveaux citoyens qui ne bénéficiaient pas encore de la citoyenneté romaine. En effet, lorsqu'il procédait à l'octroi du droit de cité dans l'Empire, Claude rangeait les nouveaux citoyens soit dans la tribu *Quirina*, celle à laquelle il appartenait, soit dans la tribu *Claudia*, celle de ses ancêtres. J. Marion avait ainsi suggéré que Claude aurait alors introduit les habitants de *Volubilis* dans l'une ou l'autre de ces deux tribus[90]. Mais contre cet avis, J. Gascou a exclu l'idée que Claude ait pu ranger les nouveaux citoyens dans les deux tribus à la fois[91]. En effet, lorsqu'une ville pérégrine se voit octroyer le statut de municipe ou de colonie, ses habitants sont inscrits dans une seule et même tribu, en aucun cas dans deux tribus simultanément. Ainsi, les habitants de *Volubilis* ont été rangés dans la tribu *Claudia* et dans la tribu *Quirina* à deux périodes bien distinctes. En outre, il faut noter qu'une minorité de citoyens de la ville appartiennent également à la tribu *Galeria*. J. Gascou a montré que les citoyens (ou leurs descendants) inscrits dans les tribus *Quirina* et *Galeria* détenaient la citoyenneté romaine bien avant la transformation de la ville pérégrine en municipe[92].

Sur 29 citoyens de *Volubilis* dont la tribu est connue, J. Gascou dénombrait ainsi 17 Volubilitains certains ou présumés, inscrits dans la tribu *Claudia*, 6 ou 7 dans la *Quirina* et 5 dans la tribu *Galeria*[93]. Un nouveau décompte de M. Lenoir[94] conduit à retirer de ses listes *L. Sariolenus L. f. Proculus* inscrit dans la *Quirina*[95], et à réintégrer dans cette dernière [*M. Ant(onius)*] *Navillus* et *M. Antonius Asiaticus*[96]. En outre, *Q. Antonius Tranquillus Saturninus*[97], décurion de cinq ans, n'est plus à inclure dans la liste

---

[89]Marion J., « La population de *Volubilis* à l'époque romaine », *BAM*, 4, 1960, p. 177.
[90]*Ibidem*, p. 177-178.
[91]Gascou J., « La succession des *bona vacantia* et les tribus romaines de *Volubilis* », *AntAfr*, 12, 1978, p. 115 et n° 2.
[92]*Ibid.*, p. 115-121.
[93]*Ibid.*, p. 115-119 pour la liste.
[94]Lenoir M., « Histoire d'un massacre. À propos *d'IAMlat*. 448 et des *bona vacantia* de *Volubilis* », in *L'Africa romana, Atti del VI convegno di studio, Sassari 1988*, Sassari, 1989, p. 98-99 et n° 48.
[95]*IAMar., lat.*, 473 et 474.
[96]*IAMar., lat.*, 417.
[97]*IAMar., lat.*, 311.

des Volubilitains, puisqu'il est honoré à *Sala* d'où son père est certainement originaire[98]. Il semble donc logique de prendre en compte les parents connus, même si leur tribu n'est pas explicitement indiquée. En effet, un personnage faisant une dédicace à un parent proche – père, fils, frère inscrit dans une tribu - appartient à cette même tribu[99]. Le décompte établi par M. Lenoir est légèrement différent de celui de J. Gascou : sur 57 Volubilitains dont la tribu est connue, 36 sont inscrits dans la tribu *Claudia*, 11 dans la *Quirina* et 10 dans la *Galeria*. En outre, si M. Lenoir s'accorde sur l'origine pré-provinciale de la citoyenneté romaine des familles dont les membres sont inscrits dans la tribu *Galeria*, son avis reste incertain quant aux citoyens de la tribu *Quirina*. Bien que le problème reste posé sur la période à laquelle certains citoyens ont été intégrés dans la tribu *Quirina*, pour notre part, il convient de retenir qu'avant la conquête romaine et le changement de statut de *Volubilis*, il existait des habitants qui disposaient déjà de la citoyenneté romaine. Elle leur a été accordée *viritim* (à titre individuel) tout en excluant, semble-il, les membres de leur famille, notamment leurs femmes et enfants[100].

En outre, l'étude des individus de ces deux tribus exclut l'idée qu'il s'agisse d'éléments extérieurs qui auraient immigré dans la ville. En effet, il faut plutôt envisager qu'ils soient des autochtones[101]. En effet, *M. Valerius Severus*, fils de *Bostar*, de la tribu *Galeria* (épirg. 1), dispose de la citoyenneté romaine avant la création du municipe, sans quoi il aurait été intégré à la tribu *Claudia*. Il semblerait, par ailleurs, que *M. Valerius Severus* n'ait pas été fils de citoyen romain, puisque sa filiation est indiquée par le nom indigène de son père et non par le prénom de ce dernier[102]. Il aurait donc reçu la citoyenneté romaine à titre individuel. La même remarque s'applique également à sa femme, *Fabia Bira*, mentionnée comme étant la fille d'Izelta (*Izeltae f(ilia)*, épigr.1). Le nom du père de *M. Valerius Severus*, Bostar, renvoie à une origine punique[103], indiquant qu'on est en présence d'un personnage appartenant à une famille autochtone punicisée.

---

[98]Boube J., « A propos d'un décurion de cinq ans », *BAM*, 12, 1979-1980, p. 83-97.
[99]Lenoir, « Histoire d'un massacre », cit., p. 98, n° 48.
[100]*Ibid.*, p. 98-99 ; Gascou, « La succession des *bona vacantia* », cit., p. 114.
[101]Gascou, « La succession des *bona vacantia* », cit., p. 119.
[102]*Id.*, « La politique de Rome en Afrique du Nord. De la mort d'Auguste au début du IIIe siècle », *ANRW*, 10-2, 1982, p. 149 et n° 61, l'auteur précise cependant qu'il ne faut pas exclure l'idée que le père de *M. Valerius Severus* ait pu porter les noms de *[M.?] Valerius Bostar* et que l'indication de la filiation par le *cognomen* du père n'est pas rare. Mais dans le cas précis de *M. Valerius Severus*, il faut remarquer qu'il dispose d'un *cognomen* latin. S'il avait eu un *cognomen* d'origine punique cela aurait pu suggérer une romanisation récente de la famille.
[103]Marion, « La population de *Volubilis* », cit., p. 160.

En outre, l'origine autochtone des citoyens de *Volubilis* semble être corroborée par le fait que ceux qui sont inscrits dans les tribus *Quirina* et *Galeria* sont des *Caecilii* ou des *Valerii* (8 sur 12, 7 *Caecilii* et un *Valerius*), les deux gentilices les mieux attestés à *Volubilis*. Alors que pour R. Thouvenot, on serait en présence de noms privilégiés par les Volubilitains, mais portés par des familles différentes[104]. J. Marion envisage, pour sa part, que chaque groupe des *Caecilii* et des *Valerii* appartienne à une même famille qui se diviserait en branches collatérales[105]. Quoi qu'il en soit, dans les deux cas, il semble qu'il faille admettre que les *Caecilii* et les *Valerii* soient des Volubilitains d'origine et non des immigrés, et que ceux d'entre eux qui entrent dans les tribus *Galeria* et *Quirina* disposaient de la citoyenneté romaine avant l'année 44, date de la création du municipe.

La présence de citoyens romains dans la *Volubilis* pré-provinciale pose naturellement le problème de l'intérêt que pouvaient tirer ces habitants à disposer de cette citoyenneté. Maurice Lenoir a avancé l'idée qu'il s'agissait pour ces notables d'une simple *civitas* honorifique, qui s'exprimait dans les relations avec les cités romaines voisines ou lors des déplacements dans l'Empire[106]. Il ne faut sans doute pas minimiser la *civitas* de ces notables, un des moyens employés par le pouvoir romain pour s'assurer l'allégeance des élites de ces cités pérégrines. Privilégier les rapports avec les notables de *Volubilis* c'est aussi garantir des liens favorables avec l'ensemble de la communauté pérégrine. La position prise par une partie de la population lors de la révolte d'*Aedemon* montre clairement que cette *civitas* est réelle, mais ses contours restent difficiles à tracer. Cependant, l'épisode de la guerre d'*Aedemon* suggère que les habitants qui disposaient de la citoyenneté romaine étaient tenus d'offrir leur aide en cas de conflit militaire. Ces liens entre le pouvoir romain et les citoyens de *Volubilis* s'expriment donc dans un cadre politique. La question se pose également en ce qui concerne le domaine religieux. Il est à souligner qu'aucune inscription n'atteste de dévotions pour cette période pré-provinciale, mais l'absence de témoignages ne signifie pas que les habitants ne vouaient pas de culte à des divinités d'origine romaine. En effet, rien n'exclut l'idée que les notables locaux qui disposaient de la citoyenneté romaine n'aient pas exprimé le désir d'honorer des divinités

---

[104]Thouvenot R., *Volubilis*, Paris, 1949, p. 24-25.
[105]Marion, « La population de *Volubilis* », cit., p. 171.
[106]Lenoir, « Histoire d'un massacre », cit., p. 99, n. 49, « il s'agissait, pour ces notables berbères ou puniques d'une ville située hors des frontières de l'Empire, dans un territoire, au moins formellement, indépendant, d'une *civitas* honorifique, qui ne prenait de consistance et de réalité que dans leurs rapports avec les *coloniae* proches (*Babba*, *Banasa*, *Zilil*) et lors d'éventuels déplacements – ou d'une installation – à Rome ou à l'intérieur de l'Empire ».

gréco-romaines à l'image de tous les autres citoyens de l'Empire. Nous n'avons aucune information à ce sujet, mais la question mérite d'être posée.

B. La romanisation institutionnelle

Après l'octroi de la cité romaine à certaines familles de la ville, c'est le domaine institutionnel qui semble marqué par la romanisation. En effet, il apparaît que la *Volubilis* pré-municipale avait calqué ses institutions sur celles des villes romaines. En effet, la carrière de *M. Valerius Severus* (épigr. 1) est une combinaison de fonctions exercées à la fois dans la ville pérégrine et dans le municipe. Son *cursus* se présente de la manière suivante : *aed(ili), sufeti, (duo)vir(o),/ flamini primo / in municipio suo,/ praef(ecto) auxilior(um) adversus Aedemo/nem oppressum bello*.

Il a donc exercé le rôle de *praefectus auxiliorum adversus Aedemonem oppressum bello* dans le courant de l'année 40, lors de la révolte conduite par *Aedemon*. Bien qu'il soit peu probable que ce personnage ait été membre de l'ordre équestre et que sa fonction ne s'insère pas dans le *cursus* militaire traditionnel[107], il se voit cependant confier une responsabilité dont la dénomination est de nature romaine et cela par le pouvoir romain. Les *auxilia* qu'il a dirigés ne semblent pas désigner une unité régulière ; il s'agirait plutôt d'une milice à recrutement local qui se serait associée aux troupes romaines pour la durée de la guerre contre *Aedemon*[108].

En outre, *M. Valerius Severus* est le premier flamine dans son municipe, sacerdoce qui se place après l'élévation de *Volubilis* au rang de municipe, donc après 44. En revanche, la difficulté réside dans les périodes d'exercice de l'édilité, du sufétat et du duumvirat. On retrouve ainsi deux magistratures propres aux villes à constitution romaine, colonies ou municipes, combinées à une magistrature d'influence punique[109]. Notons que ce dernier type de magistrature est attesté à *Volubilis* depuis une date bien plus haute,

---

[107]Christol, Gascou, « *Volubilis*, cité fédérée ? », cit., p. 331.
[108]*Ibid.*, p. 332.
[109]Cuq E., « La cité punique et le municipe de *Volubilis* », *CRAI*, 1920, p. 339-350. L'auteur envisage que la mention de magistratures romaines (édilité et duumvirat) et d'une magistrature d'origine punique (sufète) suggère qu'il existait d'une cité punique et un municipe romain, c'est-à-dire deux communes distinctes. *M. Valerius Severus* aurait donc été sufète dans la ville punique, édile et duumvir dans le municipe romain. En outre, ces deux cités auraient eu des liens entre elles. Aujourd'hui, il est admis que le municipe a succédé à la cité pérégrine, et que *M. Valerius Severus* a d'abord exercé des fonctions dans la cité pérégrine, puis dans le municipe romain. L'idée d'une coexistence de deux communes distinctes a été depuis longtemps abandonnée.

puisque le sufétat est présent dès le IIIe et au IIe siècles av. J.-C[110]. Dans l'inscription, l'ordre de rédaction laisse, d'une part suggérer que le sufétat est subordonné au duumvirat, d'autre part qu'il est plus important que l'édilité. À *Lepcis Magna*, on retrouve également combinés l'édilité et le sufétat, la première magistrature y étant aussi inférieure à la seconde, alors que la ville est pérégrine[111]. Ainsi, l'analogie constitutionnelle entre *Lepcis Magna* et *Volubilis* laisse à penser que ces deux magistratures ont été exercées dans la *Volubilis* pérégrine. *M. Valerius Severus* aurait, lors du soulèvement d'*Aedemon*, dans le courant de l'année 40, exercé la fonction militaire de *praefectus auxiliorum*. Il aurait en outre été édile, sufète dans la *Volubilis* pérégrine, entre 40 et 44, puis duumvir et flamine dans le municipe, après 44. En revanche, à *Lepcis Magna*, le sufétat continue d'être mentionné comme magistrature suprême, après que la cité a été élevée au rang de municipe[112]. Ainsi, *Lepcis*, tout en bénéficiant de privilèges attachés au statut de municipe, ne rompait pas avec la tradition. Elle a donc utilisé le droit, reconnu au municipe, de conserver aux magistratures des dénominations anciennes[113]. A l'inverse, de nombreuses cités de statut non romain emploient pour définir leurs magistratures une terminologie romaine. C'est notamment le cas de la *civitas* de *Biracsaccar*, qui se dénomme *respublica* et possède des décurions[114] ; l'édilité semble y avoir été exercée alors qu'elle est encore pérégrine, ce qui est un argument supplémentaire en faveur du désir des Volubilitains de calquer les institutions romaines.

Ainsi, la présence de citoyens romains et d'institutions calquées sur le modèle des cités romaines, avant que *Volubilis* n'accède au statut municipal, laisse suggérer l'existence de liens juridiques, du type *foedus*, avec Rome.

---

[110]Février J., « Inscriptions puniques du Maroc », *BCTH*, 1955-1956, p. 29-35.
[111]Christol, Gascou, « *Volubilis*, cité fédérée ? », cit., p. 331, p. 336.
[112]Benabou, « Anomalies municipales en Afrique romaine », cit., p. 254-255.
[113]Beschaouch A., « De la diffusion sufétale en Afrique proconsulaire sous le Haut-Empire », *BCTH*, 24, 1997, p. 249-251, à propos des *civitates* de constitution sufétale, renonce à parler de « résistance à la romanisation » ou de « survivance », puisque ces cités mettent simplement en pratique le droit public de conserver aux magistratures des appellations anciennes.
[114]Citée dans Benabou, « Anomalies municipales », cit., p. 255, n° 8 ; *CIL*, VIII, 23849 et 23876.

C. La romanisation juridique : *Volubilis*, cité fédérée ?

Rome avait ainsi accordé, avant la création du municipe, la *civitas* à nombre de citoyens de la *Volubilis* pérégrine. Les institutions de cette dernière présentaient aussi une romanisation avancée[115]. De plus, dans le courant de l'année 40, une partie de la population a exprimé son attachement à Rome en intégrant une milice pour lutter contre *Aedemon*. L'existence d'une alliance peut expliquer cette prise de position : les Volubilitains auraient tout simplement exécuté la clause d'un traité et ainsi manifesté leur *fides*[116]. Ces divers éléments ont conduit M. Christol et J. Gascou à envisager que cette ville ait pu être une cité fédérée avant sa promotion au rang de municipe[117]. L'existence de ce *foedus* expliquerait alors le désir de calquer les institutions des villes romaines, mais aussi l'engagement des Volubilitains lors de la révolte d'*Aedemon*.

Quant à la date d'un tel traité, les auteurs suggèrent d'attribuer sa mise en place à l'empereur Auguste[118]. En effet, la période dite « d'interrègne » qui court de 33 av. (date de la mort de Bocchus II) à 25 av. J.-C. (avènement de Juba II), correspond bien à l'établissement de tels liens juridiques. Auparavant, Bocchus et Bogud avaient été reconnus rois, le premier de Maurétanie Orientale et le second de Maurétanie Occidentale. L'idée que Rome ait pu établir des liens avec *Volubilis* à cette époque est à exclure ; César n'aurait pas pris le risque d'offenser Bogud en instituant un *foedus* avec une ville placée sous l'autorité de ce dernier, surtout qu'aucun contexte juridique ne pouvait l'autoriser. En 38 av. J.-C., Bocchus obtient le royaume de Bogud qui avait eu le malheur de soutenir Antoine lors du conflit qui l'opposait à Octave, futur Auguste. Il est donc très peu probable d'établir le *foedus* entre Rome et *Volubilis* à la période où la Maurétanie est réunifiée[119] (de 38 à 33 av. J.-C.). En effet, Octave n'avait aucune raison ni aucune possibilité juridique de le mettre en place à cette époque. C'est pourquoi la période d'interrègne présente plusieurs éléments probants et semble davantage répondre à la date d'établissement de ce *foedus*. A la mort de Bocchus, le royaume de Maurétanie revient à Octave, qui peut en disposer comme bon lui semble. A l'avènement de Juba, en 25 av. J.-

---

[115]Christol, Gascou, « *Volubilis*, cité fédérée ? », cit., p. 330. En effet, l'édilité existait déjà à l'époque où la ville était dirigée par des sufètes, puisqu'en *IAMar*, *lat*., 448 (épigr. 1 du *corpus*), *M. Valerius Severus* a été duumvir avant d'être sufète.
[116]*Ibid.*, p. 334.
[117]*Ibid.*, p. 329-345.
[118]*Ibid.*, p. 337-338.
[119]*Ibid.*, p. 338 : Seule *Tingi* se détache à cette époque, puisqu'elle obtient la citoyenneté romaine, peut-être le statut de municipe.

C., il n'avait plus les mêmes conditions juridiques pour mener la politique de son choix. Entre 33 et 25 av. J.-C., il procède notamment à la déduction de nombreuses colonies le long de la côte africaine et sans doute aussi à la mise en place d'un *foedus* entre *Volubilis* et Rome. M. Christol et J. Gascou envisagent également que ce soit Auguste qui ait pu octroyer la citoyenneté romaine aux membres de l'aristocratie locale tout en les inscrivant dans la tribu *Galeria* et dans la tribu *Quirina* et cela à deux périodes différentes de son règne[120]. Pour autant, aucun élément tangible ne permet d'affirmer l'existence d'un traité entre le pouvoir romain et *Volubilis*, mais des rapports réels ont été établis.

L'existence de liens étroits entre *Volubilis* et Rome, avant la conquête, présente donc un intérêt pour notre réflexion. En effet, si l'influence romaine s'est exprimée au niveau institutionnel et juridique, il faut envisager qu'elle ait aussi pu jouer un rôle fondamental dans d'autres domaines, notamment religieux et artistique. Il existe, en effet, un autre aspect qui pourrait préciser l'influence gréco-romaine. Cette dernière est particulièrement sensible à l'intérieur des maisons privées et se mesure par l'importation d'oeuvres d'art. De riches collections de bronzes antiques proviennent des divers sites du Maroc, et notamment de *Volubilis*[121] (Pl. 87-97). L'étude des pièces les plus anciennes a suscité diverses hypothèses. G. Charles-Picard envisage que leur importation en Afrique du Nord soit liée au commerce gréco-oriental dès le IIIe siècle av. J.-C[122]. J. Carcopino avance pour sa part une date plus récente et attribue leur présence à *Volubilis* à la volonté du roi Juba II[123]. Néanmoins, il faut rappeler que toutes les oeuvres d'art ont été retrouvées dans des constructions d'époque romaine et jamais dans les constructions plus anciennes. Il semble donc difficile de les faire remonter aussi haut dans le temps. C'est pourquoi C. Boube-Piccot pense que l'introduction des oeuvres d'art les plus anciennes doit se placer au Ier siècle de notre ère, avant ou après l'annexion, et que ces importations peuvent être le fait de l'influence de Juba II ou tout simplement une réponse au désir des

---

[120]*Ibid.*, p. 341. L'existence de deux tribus pourrait suggérer que c'est à deux époques différentes qu'Auguste aurait accordé la citoyenneté aux Volubilitains.

[121]Boube-Piccot C., *Les bronzes antiques du Maroc, I : La statuaire*, Rabat, 1969 (= Boube-Piccot, La *statuaire*) ; *Id*., *Les bronzes antiques du Maroc, II : Le mobilier*, Rabat, 1975 (= Boube-Piccot, *Le mobilier*).

[122]Picard Ch., « Les musées et les cités de l'Afrique du Nord ; recherches archéologiques, I, Maroc », *RA*, 27, 1947, p. 205-210.

[123]Carcopino, *Le Maroc antique*, cit., p. 167-168, p. 189-109, p. 309.

riches clients locaux d'imiter la manière de vivre à la romaine[124]. Quant aux sources épigraphiques dont nous disposons, elles ne nous sont malheureusement d'aucune aide pour la *Volubilis* pré-municipale, puisque les inscriptions à caractère religieux datent de l'époque romaine. En revanche, cette romanisation précoce peut expliquer la rapide transition, la mise en place d'institutions religieuses romaines et l'accueil favorable réservé aux dieux du panthéon romain.

III - Les vecteurs de romanisation de *Volubilis*

Ainsi la romanisation précoce de *Volubilis* ne fait aucun doute. Il faut noter qu'elle concerne à la fois le fonctionnement politique et social. Il convient donc de s'interroger sur les conditions dans lesquelles elle a pu se développer. Est-elle le résultat de l'influence des rois de Maurétanie, nourris de culture gréco-romaine, ou bien faut-il penser à un facteur d'ordre géopolitique, notamment à la présence, au voisinage de *Volubilis*, de colonies romaines, dès la fin du Ier siècle av. J.-C. ? Mais c'est sans doute la conjugaison de ces deux facteurs qui peut apporter des éléments de réponse.

A. L'influence des rois de Maurétanie : Juba II et Ptolémée

La culture hellénique des rois de Maurétanie a souvent été mise en avant[125]. Rappelons que Hiempsal II, grand-père de Juba II, passe pour être l'auteur des *Libri Punici*[126]. En outre, Juba II, qui arrive à Rome vers l'âge de cinq ans, a déjà été bercé dans la culture hellénique. C'est ce qui explique par la suite la rédaction de ses ouvrages dans la langue grecque et non latine. Juba II, ainsi élevé à la cour impériale, est également nourri d'une culture romaine. La question qu'il convient alors de se poser est de savoir si la culture des rois de Maurétanie, Juba II et son fils Ptolémée, n'a pas été un facteur de

---

[124]Boube-Piccot C., « Les lits de bronze de Maurétanie Tingitane », *BAM*, 4, 1960, p. 271 ; avis également partagé par Euzennat M., « Héritage punique et influences gréco-romaines au Maroc à la veille de la conquête romaine », in *Le rayonnement des civilisations grecque et romaine sur les cultures périphériques, Actes du 8e congrès international d'archéologie classique, Paris 1963*, Paris, 1965, p. 272.

[125]Desanges J., « L'hellénisme dans le royaume protégé de Maurétanie (25 av. J.-C. – 40 apr. J.-C.), *BCTH*, 20-21, 1989, p. 53-61.

[126]C'est Hiempsal qui se voit attribuer la paternité des *Libri Punici*, et non un autre roi, parce que c'est lui qui les aurait traduits en grec (hypothèse avancée par Desanges, « L'hellénisme dans le royaume protégé de Maurétanie », cit. p. 53-54).

romanisation dans le cas de *Volubilis*. Cette question est d'autant plus pertinente qu'on sait que cette cité a été considérée dans plusieurs travaux de recherches comme une *regia* royale. Au temps de Juba II, nombre d'auteurs la qualifient même de *Volubilis regia Iubae*. Il est donc nécessaire de revenir sur la question de ce statut de *regia* royale, puisque la présence occasionnelle des rois maurétaniens pourrait être considérée comme un argument majeur de leur influence sur la vie de la cité.

***Volubilis, regia* royale ; *Volubilis regia Iubae* ?**

Les royaumes africains apparaissent comme des « Etats » mal unifiés, qui ne disposent pas d'un centre politique unique à partir duquel les dirigeants peuvent diffuser leur pouvoir sur l'ensemble d'un territoire, mais de plusieurs noyaux qui font office de capitales de manière à maîtriser le territoire[127]. Ainsi le roi, accompagné de sa cour, devait très vraisemblablement être itinérant, ce qui lui permettait d'affirmer sa présence, de marquer son pouvoir sur un espace donné et d'assurer le renouvellement des alliances avec des tribus ou des cités. La notion de « capitale » reste en effet un concept assez flou dans les royaumes africains et il faut plutôt croire que ces rois avaient à leur disposition plusieurs résidences dans lesquelles ils pouvaient alors séjourner tour à tour. En Maurétanie occidentale, à l'époque de Baga et de Bocchus l'Ancien, *Lixus*, *Tingi*, *Gilda*[128] et *Volubilis* semblent avoir eu cette fonction de résidence occasionnelle des rois[129].

Mais, la thèse qui fait de *Volubilis* la *regia Iubae*, lui accordant ainsi une place majeure au sein du royaume, est aujourd'hui remise en cause[130]. J. Carcopino avait, en effet, vu en *Volubilis* la seconde capitale, après *Caesarea*, des rois Juba II et Ptolémée, avant de devenir une des deux capitales, avec *Tingi*, de la province de Maurétanie

---

[127] Gsell S., *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, t. 5, Paris, 1927, p. 252 ; Coltelloni-Trannoy, *Le royaume de Maurétanie sous Juba II et Ptolémée (25 av. J.-C. – 40 apr. J.-C.)*, Etudes d'Antiquités africaines, Paris, 1997, p. 78-79.

[128] Coltelloni-Trannoy, *Le royaume de Maurétanie*, cit., p. 83. La localisation de cette cité est encore objet à débat. Rebuffat R. (« Recherches sur le bassin du Sebou », *CRAI*, 1986, p. 633-661) propose de l'identifier à Rirha, alors que Euzennat M. (Le *limes* de Tingitane, cit., p. 177-185) pense que le site de la ferme Priou correspondrait mieux à l'antique *Gilda*. Le toponyme *Gilda*, qui est d'origine lybique (GLD = prince), suggère la présence d'une résidence royale.

[129] Coltelloni-Trannoy, *Le royaume de Maurétanie*, cit., p. 78-79.

[130] Gascou, « La succession des *bona vacantia* », cit., p. 109-124 ; Ghazi-Ben Maïssa H., « *Volubilis* et le problème de *regia Iubae* », in *L'Africa romana, Atti del X convegno di studio, Oristano 1992*, Sassari, 1994, p. 243-261.

Tingitane[131]. Cette thèse, qui pendant longtemps a fait autorité et qui a été notamment reprise par A. Jodin dans son ouvrage *Volubilis regia Iubae, contribution à l'étude des civilisations du Maroc antique préclaudien*[132], est aujourd'hui contestée[133].

J. Carcopino avait étayé son avis à partir de trois arguments majeurs. D'une part, il faisait référence à la position centrale de *Volubilis*, située à égale distance des deux mers, ce qui en aurait fait « l'ombilic du Maroc romain ». Ensuite, il invoquait le rôle joué par la ville lors de la révolte contre *Aedemon*. Le troisième argument s'appuyait sur la découverte, sur le site, de plusieurs inscriptions grecques et J. Carcopino en avait déduit que c'était l'influence de Juba II qui expliquerait la présence de ces textes épigraphiques. Contre cette thèse, il a été montré que la défense de *Volubilis* était le fruit d'une initiative locale et que rien ne prouvait que la ville ait été le point d'appui des généraux romains[134]. En outre, les inscriptions grecques de *Volubilis*, qui sont d'époque impériale (IIIe siècle), sont l'œuvre de militaires arabes et syriens et correspondent soit à des dédicaces à des divinités arabes, Théandrios et Manaf (épigr. 68 à 71), soit à des inscriptions funéraires[135]. Ces textes ne témoignent donc pas d'une culture grecque sous l'influence directe de Juba II, mais attestent l'existence, au IIIe siècle, d'un fort noyau de militaires orientaux de langue grecque dans la ville[136]. Enfin, J. Carcopino localisait la résidence de Juba à l'emplacement même du palais de Gordien sur la rive nord du *Decumanus Maximus*[137]. Mais les fouilles conduites dans ce secteur ont permis de mettre au jour des inscriptions qui ne vont pas plus loin que la période des règnes d'Hadrien et d'Antonin le Pieux[138].

Enfin, l'idée même que les royaumes africains aient pu se munir de deux, voire de plusieurs capitales, est sujet à caution. Dans ce sens, H. Ghazi-Ben Maïssa a notamment souligné que les peuples d'Afrique du Nord, bien que vivant dans le système tribal, n'ignoraient pas le fait urbain et bien qu'étant une population nomade, rien ne semble

---

[131]Carcopino J., « *Volubilis*, capitale de Juba », *BSAF*, 1933, p. 146 ; *Id*., « *Volubilis*, résidence de Juba et des gouverneurs romains », *Hespéris*, 17, 1933, p. 1-24 ; *Id*., *Le Maroc antique*, cit., p. 177-190.

[132]Jodin A., *Volubilis regia Iubae, contribution à l'étude des civilisations du Maroc antique préclaudien*, Paris, 1987.

[133]Résumé des arguments avancés par J. Carcopino et contre-argumentation dans Gascou, « La succession des *bona vacantia* », cit., p. 121-123 et Ghazi-Ben Maïssa , *op. cit*.

[134]Gascou, « La succession des *bona vacantia* », cit., p. 121.

[135]Robert L., « Inscriptions de *Volubilis* », *REG (Epigraphica)*, 49, 1936, p. 1-8.

[136]Gascou, « La succession des *bona vacantia* », cit., p. 121-122 ; Euzennat, « Grecs et orientaux », cit., p. 161-178 ; Le Bohec Y., « Onomastique et société à *Volubilis* », in *L'Africa romana, Atti del VI convegno di studio, Sassari 1988*, Sassari, 1989, p. 339-356.

[137]Carcopino, *Le Maroc antique*, cit., p. 189.

[138]*IAMar., lat.*, 808, 807 et 427.

prouver qu'ils aient pu disposer de plusieurs centres politiques de manière simultanée[139]. En effet, établir deux capitales n'est pas sans poser de problèmes ; cela nécessite par exemple de disposer de moyens de communication rapides et performants ou d'informer au préalable les ambassades des pays étrangers du lieu de résidence du roi avant leur arrivée[140]. H. Ghazi-ben Maïssa ajoute qu'il est étonnant que les auteurs anciens n'aient pas signalé un fait aussi singulier et que la présence d'une demeure royale dans une ville ne signifie en aucun cas que la ville ait eu le statut de capitale[141]. Elle considère également comme erronée l'assimilation des villes qualifiées de *regia* ou de *regius* à des capitales des Etats et rejette donc d'idée que certains souverains aient eu plusieurs noyaux politiques. Les villes qualifiées de *regia* (Bulla *regia*, Zama *regia*, Thimida *regia*) se situent presque toutes[142] dans une même zone géographique et pourraient être désignées ainsi parce qu'elles relèvent de la propriété royale ou bien encore parce qu'elles abritent en leur sein des demeures royales[143]. A ce propos, G. Camps écrit que les termes *regia* et *regius* sont de simples adjectifs qui établissent un lien entre le roi et la ville, mais ne définissent en aucun cas la ville comme capitale[144]. D'ailleurs, différentes villes dont le statut de capitale est avéré n'ont pas été qualifiées de *regia*[145] (*Cirta*, *Siga*, *Caesarea*).

S'agissant plus précisément du cas de *Volubilis regia Iubae*, donc capitale de Juba II, H. Ghazi-Ben Maïssa a souligné l'incompatibilité de ce statut avec celui de cité fédérée[146]. En outre, aucun élément, ni littéraire, ni archéologique[147], ne vient étayer la thèse de *Volubilis*, résidence de Juba. Ainsi, pour exemple, Pomponius Méla cite *Volubilis* sans lui conférer le rôle spécifique de capitale[148], alors qu'il le fait lorsqu'il évoque *Caesarea*[149].

---

[139]Ghazi-Ben Maïssa, « *Volubilis* et le problème de *regia Iubae* », cit.
[140]*Ibid.*, p. 249. H. Ghazi-Ben Maïssa cite plusieurs autres problèmes liés à l'existence des deux capitales à la fois.
[141]*Ibid.*, p. 250.
[142]Sauf Hippo *regius.*
[143]Ghazi-Ben Maïssa, « *Volubilis* et le problème de *regia Iubae* », cit., p. 251.
[144]Camps G., « Massinissa ou les débuts de l'histoire », *Libyca*, 8, 1960, 258. *Regia* n'est pas un substantif mis en apposition au nom de la ville, il s'agit d'un adjectif qui s'accorde avec le nom : Zama *regia* est féminin et Hippo *regius* est masculin. Ainsi, ce mot n'a pas pour sens « résidence royale » (substantif *regia*), c'est un adjectif qui montre qu'il y a un rapport entre la ville et le roi.
[145]*Ibid.*, p. 212.
[146] Ghazi-Ben Maïssa, « *Volubilis* et le problème de *regia Iubae* », cit. , p. 252.
[147]*Volubilis* n'offre qu'un portrait de Juba II (Boube-Piccot, *La Statuaire*, cit., p. 69-75 (n° 1), pl. 1-6), alors qu'on en a trouvé 11 à Cherchel.
[148] Pomponius Méla, *Géographie*, III, 107, cité dans Ghazi-Ben Maïssa, « *Volubilis* et le

Il n'est donc pas prouvé que *Volubilis* ait été une des deux capitales des rois de Maurétanie. En revanche, tout laisse à penser qu'elle a été, comme toutes les villes importantes du royaume, un lieu privilégié de l'hégémonie des souverains maurétaniens. Or Juba II et Ptolémée, nourris à la fois de culture grecque et romaine, ont été un vecteur de diffusion de ces cultures sur l'ensemble de leur royaume.

Juba II et Ptolémée : rois nourris d'influences grecque et romaine

Pour apprécier l'impact que les rois Juba II et Ptolémée ont pu avoir sur la Maurétanie de l'ouest, il est nécessaire de revenir sur un certain nombre de témoignages qui attestent l'influence qu'ils ont pu exercer sur cette région d'Afrique.

On citera, pour exemple, la statue-portrait de Ptolémée découverte à Sala dans le temple A, monument qui se situe vers le milieu du Ier siècle av. J.-C[150]. Il s'agit d'une statue en marbre blanc du Pentélique (marbre attique), taillée en ronde bosse, haute de 1,85 m (1,96 m avec la plinthe), qui présente des mutilations des avant-bras, de la jambe gauche ainsi que de la retombée de la chlamyde[151]. L'objet soutenu par la main gauche est également manquant ; il pourrait s'agir d'une épée ou d'un sceptre[152]. J. Boube, qui y reconnaît plus volontiers une représentation de Ptolémée que de son père Juba II, suggère que cette statue ait été exécutée peu avant la mort de Ptolémée[153]. En outre, cette statue-portrait pourrait être une copie d'une autre statue découverte à Cherchel, qui proviendrait sans doute d'une résidence royale[154]. Des artistes de grande qualité ont peut-être été à l'origine de la diffusion de ces copies dans les principales villes du royaume, *Sala* comprise. J. Boube envisage également que cette oeuvre d'art, taillée dans le marbre pentélique, ait pu aussi être sculptée à Athènes[155]. Il s'agirait alors d'une œuvre importée, mais qui témoigne de l'influence des rois de Maurétanie dans les villes de la partie

---

problème de *regia Iubae* », cit., p. 252.

[149] Pomponius Méla, *Géographie*, I, 30.

[150] Boube J., « Une statue portrait de Ptolémée de Maurétanie à Sala (Maroc) », *RA*, 1990, fasc. 2, p. 331-360.

[151] *Ibid.*, p. 335.

[152] *Ibid.*, p. 348-3350.

[153] *Ibid.*, p. 355-356. Le traitement de la chevelure, petites mèches courtes et plates, suggère davantage le style de l'époque de Tibère ou de Caligula. Il s'agit donc très certainement de Ptolémée, puisque Juba II, étant né vers 50 av. J.-C., était presque septuagénaire dans les premières années du règne de Tibère. La statue reproduit un personnage âgé de 45 à 50 ans au plus ; elle ne peut donc pas être celle de Juba, en revanche elle convient davantage à son fils Ptolémée, qui avait cet âge peu avant sa mort.

[154] *Ibid.*, p. 358.

[155] *Ibid.*, p. 358-359.

occidentale du royaume. La cité même de *Volubilis* offre des indices de cette influence avant l'annexion romaine. Toutefois, certains des témoignages archéologiques en bronze attribués à cette période posent des problèmes de datation et sont à l'origine d'estimations très diverses : la tête de cheval[156], l'éphèbe verseur[157], le cavalier[158], le buste de Caton[159]. Néanmoins, quelques sculptures, datées de la période augustéenne, réunissent un large consensus, et témoignent de l'influence hellénistique sur le royaume de Maurétanie. C'est notamment le cas, du « vieux pêcheur[160] », de l'éphèbe couronné de lierre[161], ainsi que de la tête d'un jeune berbère identifiée comme étant celle de Juba II[162].

Dans le domaine religieux, les sources restent silencieuses quant à l'existence de dévotion de type romaine dans la ville avant la conquête. Cependant, le silence des sources ne doit pas être considéré comme une absence de dévotion romaine dans la ville maurétanienne. En effet, le témoignage des monnaies de Juba II et de Ptolémée fait apparaître l'existence d'un culte royal durant leurs règnes[163]. Il ne faut donc pas exclure la possibilité que les concepts liés à l'idéologie religieuse de la *basileia* aient pu parvenir jusqu'aux régions sud-ouest du royaume.

Auguste avait placé Juba II comme roi-client dans sa capitale *Iol*, appelée désormais *Caesarea*. Dans la partie orientale de l'Empire, les princes-clients de Rome avaient pour coutume de manifester leur loyalisme sous des formes religieuses[164]. Les rois de Maurétanie firent de même et contribuèrent au développement du culte impérial au

---

[156] Chatelain L., *Le Maroc des Romains. Etude sur les centres antiques de la Maurétanie occidentale*, Paris, 1949, p. 251-257, pl. XXXV et XXXVII, propose l'époque d'Hadrien, alors que Boube-Piccot, *La statuaire*, cit., p. 172-175 (cat. 181), pl. 108-112, pense davantage à une production augustéenne.
[157] Chatelain, *Le Maroc des Romains*, cit., p. 257-252 : époque d'Hadrien ; Boube-Piccot, *La statuaire*, cit., p. 167-169 (n° 179), pl. 99-102 : époque augustéenne.
[158] Chatelain, *Le Maroc des romains*, cit., p. 230-234 : époque d'Hadrien ; Boube-Piccot, *La statuaire*, p. 177 (n° 182), pl. 113-119 : époque augustéenne.
[159] Les datations proposées varient de la fin de la République au règne de Trajan : cf. bibliographie dans Boube-Piccot, *La statuaire*, cit., p. 76-82 (n° 2), pl. 7-12, qui propose de dater le portrait du règne de Néron ou plus tard de la période flavienne. Jodin, *Volubilis regia Iubae*, cit., p. 280, retient l'époque de Juba II.
[160] Boube-Piccot, *La statuaire*, p. 169-172 (cat. 180), pl. 78-85.
[161] *Ibid.*, p. 153-156 (cat. 167), pl. 78-85.
[162] *Ibid.*, p. 69-75 (cat. 1), pl. 1-6.
[163] Fishwick D., « Le culte impérial sous Juba II et Ptolémée : le témoignage des monnaies », *Bulletin archéologique du CTHS*, fasc. 19B, 1985, p. 225-234.
[164] *Ibid.*, p. 225. L'auteur cite le cas d'Hérode le Grand qui, en Judée, construit des temples à *Caesarea Philippi* et à *Samaria*, en l'honneur d'Auguste.

sein de leur royaume. Ainsi D. Fishwick a-t-il montré, d'après des monnaies, datées aussi bien du règne de Juba II que de celui de Ptolémée, que longtemps avant l'annexion du royaume à l'Empire, le culte de l'empereur romain était déjà en place en Maurétanie et que les concepts caractéristiques de l'idéologie augustéenne avaient déjà été absorbés par l'établissement du culte impérial[165]. Ces monnaies reproduisent soit un autel, soit des temples accompagnés en général d'une légende qui se réfère au *princeps*. Elles feraient ainsi allusion à l'existence, à *Caesarae*, d'un bosquet (*lucus* avec autel)[166] et d'un ou plusieurs temples dédiés à Auguste. Ptolémée poursuit le développement du culte impérial adressé à Auguste et construit un temple en l'honneur de Tibère[167]. Juba aurait également organisé la célébration de jeux dans le cadre du culte impérial. À ces témoignages numismatiques, s'ajoutent des documents archéologiques qui proviennent de Cherchel et qui consistent en une statue colossale d'Auguste, un fragment d'épistyle mentionnant *Antonina Augusta*, qui appartenaient très vraisemblablement à un sanctuaire de la famille impériale[168]. Sous l'égide des souverains maurétaniens, le culte impérial a pu s'introduire dans le royaume, du moins à *Caesarea*. Ainsi, Juba II et Ptolémée auraient installé le culte impérial dans leur capitale en adoptant quelques concepts fondamentaux du régime augustéen.

En outre, certaines manifestations propres au culte des empereurs ont été reprises par les rois eux-mêmes. C'est ainsi que deux inscriptions découvertes à Cherchel se placent dans la tradition des actes religieux romains. Le premier révèle l'existence d'un culte dédié au *Genius* de Ptolémée[169] : *Geni[o…] / regis Pto[lemai …] regis [Iubae f(ilii)].* Le second texte est adressé à Saturne pour le salut de Ptolémée[170] : *[Pro salute r]egis Pt[o]lemei / [r]egis Iubae f(ilii) reginante / anno decumo Antistia / Galla uotum*

---

[165] Fishwick, « Le culte impérial sous Juba II et Ptolémée : le témoignage des monnaies », cit. ; Voir aussi Coltelloni-Trannoy, *Le royaume de Maurétanie*, cit., p. 187-199.

[166] *Le lucus Augusti* de *Caesarea* se situe dans la très ancienne tradition des bosquets sacrés où l'on honorait des divinités de la nature : le culte impérial avait repris à son compte ce type de sanctuaires, comme l'indiquerait l'Autel des trois Gaules à *Lugdunum*, peut-être associé à un bosquet. Coltelloni-Trannoy, *Le royaume de Maurétanie*, cit., p. p. 190.

[167] Mazard J., « Numismatique et interrègne maurétanien », *RN*, 15, 1953, p. 138, n. 469.

[168] Leveau Ph., « *Caesarea* de Maurétanie », *ANRW*, II, X, 2, 1982, p. 729, n° 131.

[169] *CIL*, VIII, 9342 (Cherchel, plaque de marbre : h : 0,15 m / l : 0,20 m).

[170] Stèle fragmentaire découverte à Cherchel : h : 0,17 m / l :0,27 m / ép :0,04-5 m. *AE*, 1938, n. 149 ; Leschi L., « Un sacrifice pour le salut de Ptolémée, roi de Maurétanie », in *Mélanges de géographie et d'orientalisme offerts à E. F. Gautier*, Tours, 1937, p. 332-340 ; *Id*., « Un sacrifice pour le salut de Ptolémée, roi de Maurétanie », in *Etudes d'épigraphie, d'archéologie et d'histoire africaines*, Paris, 1957, p. 389-393.

Saturno solui / libens merito uictima accepta / [ab] Iulia Respecti f(ilia) Vitale Rusguniense[171]. Dans ce dernier texte, de nombreux éléments respectent l'usage romain : l'emploi de la langue latine, les formules employées (*pro salute - votum Saturno solvi / libens merito*), le caractère de l'offrande (un *votum*). Le choix de la date est également significatif. La dédicace a été réalisée pour les dix ans de règne de Ptolémée (*reginante / anno decumo*)[172]. On peut donc y voir un écho des *decennalia* des empereurs romains, c'est-à-dire les dix ans de règne à l'occasion desquels des vœux sont accomplis pour la décennie de règne passée. A cette occasion, des vœux sont aussi formulés pour la décennie de règne qui allait venir. L'inscription adressée au *genius* de Ptolémée et celle qui concerne son salut prouvent non seulement l'adoption de rites latins en Maurétanie, mais aussi l'usage d'une terminologie romaine. Pour autant, aucun élément ne permet de dire s'il s'agit ou non de cultes officiellement organisés.

Volubilis n'offre aucun témoignage de ce type. Mais, il convient de garder à l'esprit qu'il est tout à fait possible que l'influence des rois de Maurétanie ait pu aussi jouer dans le domaine du religieux et que ce type d'expressions cultuelles ait pu atteindre cette partie du royaume. Dans le cas des monnaies, l'hypothèse est plus que probable, puisqu'elles étaient destinées à circuler sur l'ensemble du territoire royal. Ainsi, la réalité d'un culte impérial en Maurétanie, en tout cas à *Caesarea*, et son éventuelle diffusion dans le royaume doivent être envisagées.

Ce premier facteur, s'il reste diffus dans nos sources, a dû jouer non seulement dans le cas de *Volubilis*, mais aussi dans celui de toutes les villes importantes de Maurétanie. Mais, c'est vers les colonies, voisines de la ville, qu'il faut également chercher les origines d'une romanisation précoce.

B. L'organisation romaine aux portes de la ville : *Banasa* et *Babba Campestris*

Bocchus II, partisan d'Octave, après avoir évincé le roi Bogud en 38 av. J.-C., régnait sur l'ensemble de la Maurétanie, de la côte atlantique jusqu'à *l'Ampsaga*. Il mourut en 33 av. J.-C. Aucun roi ne lui succéda immédiatement. La période qui suit, de

[171] Trad. : « Pour le salut du roi Ptolémée, fils du roi Juba, dans la dixième année de son règne, moi, *Antistia Galla*, j'ai accompli un vœu à Saturne, d'un cœur content, à juste titre, la victime ayant été reçue par *Iulia Vitalis*, fille de *Respectus*, de *Rusguniae* ».
[172] Datation : 29-30 av. J.-C. Voir Leschi, « Un sacrifice pour le salut de Ptolémée », cit., p. 334-335.

33 à 25 av. J.-C., est qualifiée d'interrègne. La Maurétanie est alors sous la dépendance directe de Rome[173]. Ces années sont marquées par un important phénomène de colonisation avec la fondation de treize colonies le long du littoral[174] (Fig. 4). On trouve ainsi dans la région orientale : *Igilgili* (Djidjeli), *Saldae* (Bougie), *Tubusuctu* (Tiklat), *Rusazus* (Azeffoun), *Rusguniae* (Cap Matifou), *Gunugu* (Gouraya), *Cartennae* (Ténès), *Zucchabar* (Miliana) et *Aquae Calidae* (Hammam Righa). Dans la partie occidentale du royaume, sont ainsi fondées *Iulia Constantia Zilil*[175] (Dchar Jdid), *Iulia Campestris Babba* (Sidi Saïd ou Ksar el Kébir) et *Iulia Valentia Banasa* (Sidi Ali Bou Djenoun). A ces trois colonies, il faut ajouter *Tingi*[176] qui, dès 38 av. J.-C., devient un municipe romain, quand Octave confère aux habitants la citoyenneté romaine pour les récompenser de leur prise de position en faveur de sa cause et de leur rébellion contre Bogud. Puis, entre 33 et 25 av. J.-C., une déduction de vétérans est opérée à *Tingi*, qui devient alors une colonie romaine. Avec l'avènement de Juba II, en 25 av. J.-C., le royaume de Maurétanie reste indépendant, mais sous contrôle romain. En revanche, les treize colonies déduites dans les années 33-25 av. J.-C. sont exclues du territoire royal, soustraites à l'autorité du roi[177], et sont alors administrativement rattachées à la Bétique[178].

---

[173] Pavis d'Escurac H., « Les méthodes de l'impérialisme romain en Maurétanie de 33 avant J.-C. à 40 apr. J.-C. », *Ktéma*, 7, 1982, p. 222. Le statut de la Maurétanie est difficile à définir pour cette période, mais il est certain qu'elle dépend directement de Rome. Pour preuve, la circulation de monnaies datables des années 33-25 av. J.-C et à l'effigie d'Octave. D'autre part, quand ce dernier procède à l'intronisation de Juba II, un texte de Tacite (*Annales*, IV, 5), indique que Juba a reçu les Maures en don du peuple Romain. Octave disposait donc de ce territoire puisqu'il pouvait l'offrir en don au prince numide.

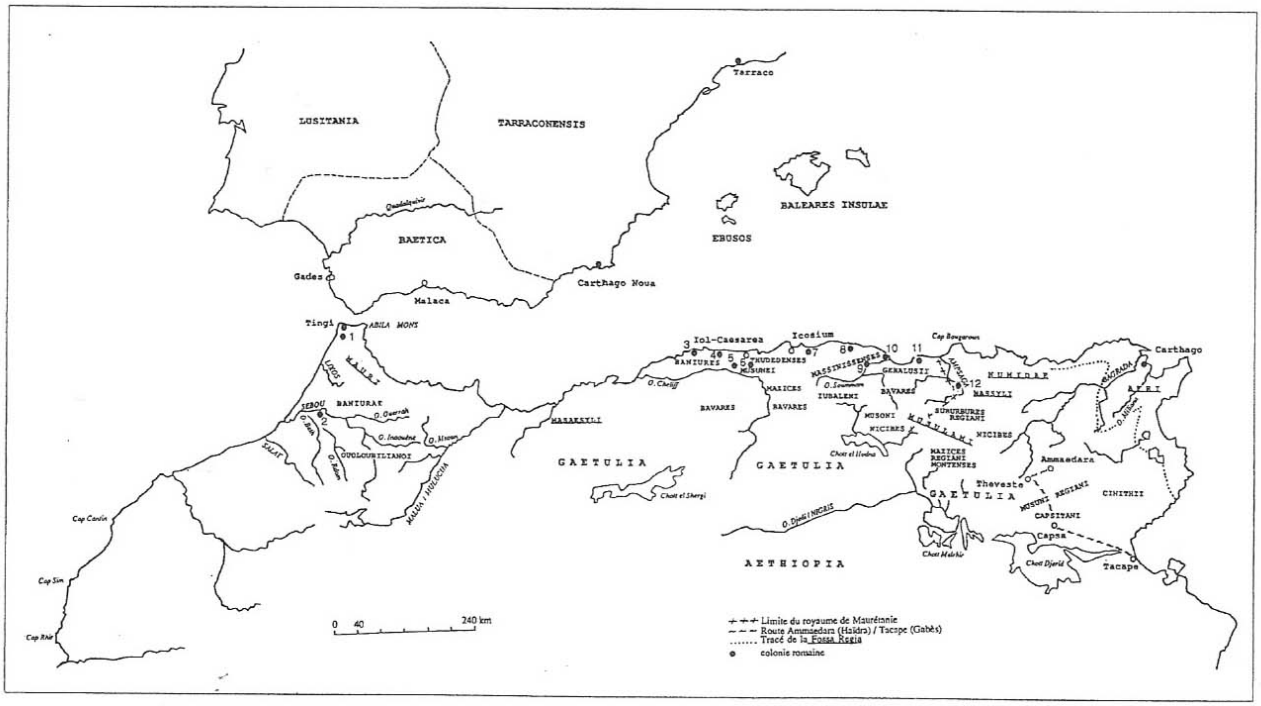
[174] Pavis d'Escurac, « Les méthodes de l'impérialisme romain en Maurétanie », cit., p. 222-223.

[175] Lenoir M., « Ab eo XXV in ora oceani colonia Augusti Iulia Constantia Zilil », in *L'Africa Romana, Atti del IV convegno di studio, Sassari 1986*, Sassari, 1987, p. 433-451 : Le site antique de *Zilil* a longtemps été identifié à ville moderne de Asilah. Mais les inscriptions qui y ont été mises au jour ont permis de l'identifier à Dchar Jedid ; Voir aussi Cheddad A., « Notes sur quelques sites archéologiques du Nord marocain », in *L'Africa Romana, Atti del XIII convegno di studio, Djerba 1998*, Roma, 2000, p. 1811-1812. Article de synthèse sur *Zilil* dans Lenoir E., « La ville romaine de *Zilil* du Ier siècle av. J.-C. au IVe siècle apr. J.-C. », *Pallas*, 68, 2005, p. 65-76 : l'auteur revient sur l'identification du site, l'histoire des recherches, les récents travaux et les différentes étapes d'occupation.

[176] Gascou J., « Note sur l'évolution du statut juridique de Tanger antre 38 av. et le règne de Claude », *AntAfr*, 8, 1974, p. 67-71.

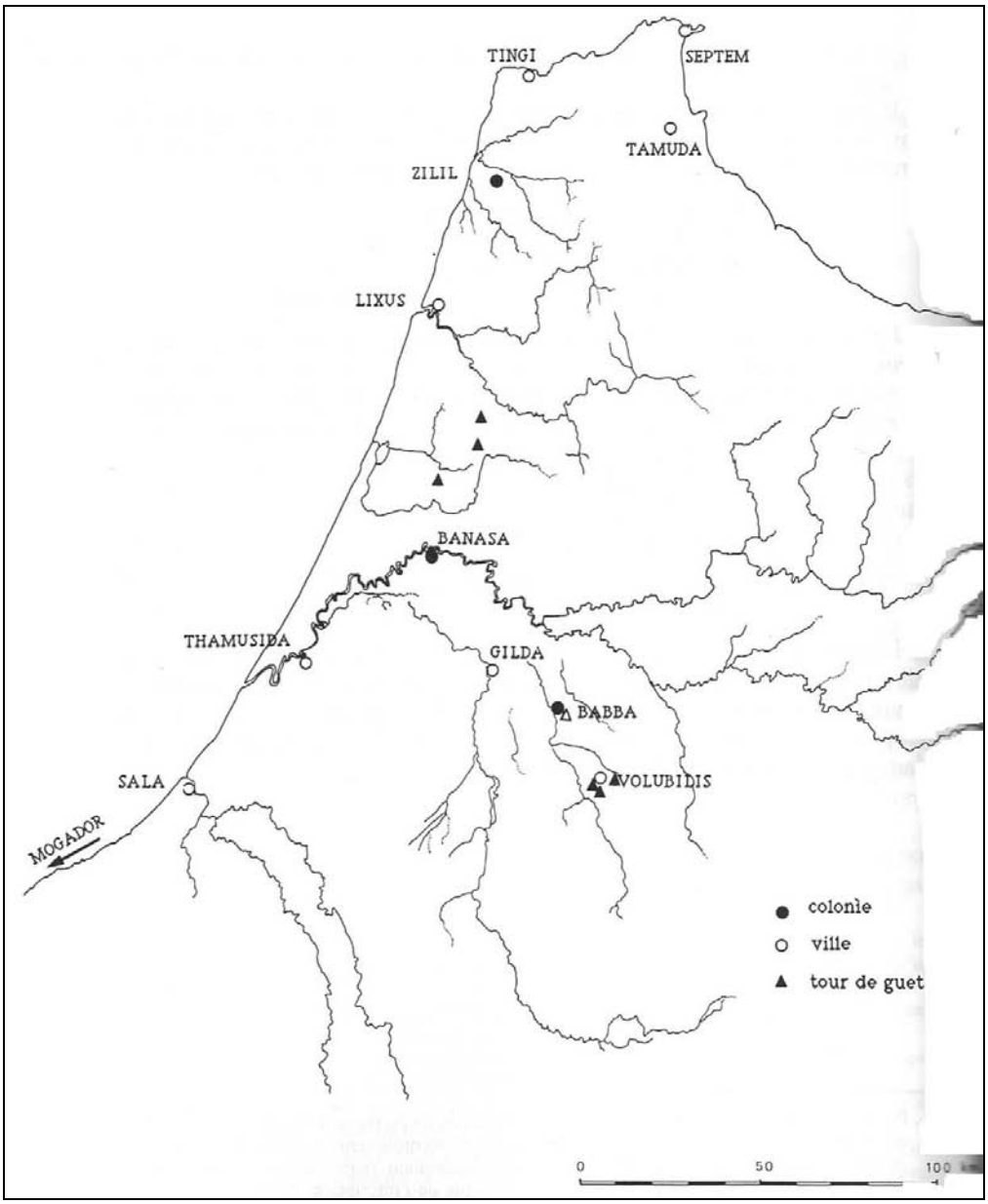
[177] Pavis d'Escurac, « Les méthodes de l'impérialisme romain en Maurétanie », cit., p. 229-230.

[178] Gascou, « Note sur l'évolution du statut juridique de Tanger », cit.



1 : Zilil. 2 : *Banasa*. 3 : Cartenna. 4 : Gunugu. 5 : Succhabar. 6 : Aquae Calidae. 7 : Rusguniae. 8 : Rusazus. 9 : Tupusuptu. 10 : Saldae. 11 : Igilgili. 12 : Cirta (En afrique Proconsulaire).
(D'après Coltelloni-Trannoy M., « Rome et les rois *amis et alliés du peuple romain* en Afrique (Ier siècle av. J.-C/Ier siècle apr. J.-C.) », *Pallas*, 68, 2005, p. 143)

Figure 4 : La royaume de Maurétanie sous Tibère. Peuples africains et colonies augustéennes



(D'après Rebuffat R., « Romana arma primum Claudio principe in Mauretania bellauere », in *Claude de Lyon : Empereur romain, Actes du colloque Paris-Nancy-Lyon, Novembre 1992*, Paris, 1998, p. 314)

Figure 5 : Les colonies d'Auguste au Maroc (à l'époque de Ptolémée)

L'espace géographique, qui nous intéresse ici, est donc fortement marqué par l'installation de colons à *Zilil*, *Babba Campestris*, *Banasa* et *Tingi* (Fig. 5). Deux de ces villes ont pu exercer une influence de premier ordre en raison de leur relative proximité avec *Volubilis*, ce sont *Banasa* et *Babba Campestris*. La première est située à 80 km au nord-ouest et la seconde, dont l'emplacement exact n'est pas encore connu[179], devrait se trouver entre le Loukkos et le Sebou, dans un rayon de 40 à 100 kms autour de

[179]Rebuffat R., « Notes sur les confins de la Maurétanie tingitane », *Studi Magrebini*, 4, 1971, p. 34.

Volubilis[180]. La seule épigraphie mentionnant *Babba Campestris* a été trouvée à *Thamusida*[181]. Bien qu'étant dédiée à un ancien duumvir de la *Colonia Babbensis*, ce texte ne permet pas l'identification de la colonie avec le site. Les sources littéraires ne s'accordent que sur un seul point : *Babba* était une ville de l'intérieur[182]. Pline[183], qui procède à l'énumération des colonies d'Octave du nord vers le sud – *Constantia Zilil*, *Campestris Babba* et *Valentia Banasa* - précise qu'elle est à l'intérieur des terres, à quarante mille pas de Lixos, ce qui pourrait la faire coïncider avec Souk-el-Arba du Rharb, où ont été identifiés un camp et un *vicus* romains. Mais cette localisation pose problème, puisqu'en se trouvant trop près de *Banasa*, elle ne s'intégrerait pas au dispositif mis en place après la mort de Bocchus le Jeune et qui avait pour vocation de protéger le détroit de Gadès contre les attaques maures[184]. Ptolémée[185], dont l'oeuvre n'est pas postérieure à l'époque trajane, ignore sa localisation ; il la situe d'abord au nord de *Volubilis*, à la latitude de *Banasa*, puis au sud de la province, « au-delà des frontières de la Maurétanie tingitane ». Les interprétations sont donc très diverses, mais les plus vraisemblables, pourraient la faire correspondre, soit avec Sidi Saïd, située à 20 kms au nord-ouest de *Volubilis*[186], soit avec une position aux abords de la vallée moyenne de l'oued Loukkos, on pense notamment à Ksar el Kébir[187]. Cette dernière proposition s'accorde davantage avec la lecture du texte de Pline, qui place la colonie aux abords de la vallée moyenne de l'oued Loukkos. Mais depuis, M. Euzennat qui a voulu identifier *Tremuli*, a replacé *Oppidum Novum* à Ksar el Kébir[188]. J.E.S. Spaul, en voulant commenter une inscription

---

[180]*Id.*, « les erreurs de Pline et la position de *Babba Iulia Campestris* », *AntAfr*, 1, 1967, p. 56-57. *Babba Campestris* pourrait se confondre avec l'emplacement de la Ferme Biarnay, située à une quarantaine de km de *Volubilis*.
[181]*IAMar., lat.*, 250 ; Coltelloni-Trannoy, *Le royaume de Maurétanie*, cit., p. 126.
[182]*Ibid.*, p. 126.
[183]Pline, *Histoire Naturelle*, V, 5.
[184]Euzennat M., « Colonia Campestris Babba », in *Encyclopédie Berbère* IX, 1991, p. 1293-1294.
[185]Ptolémée, *Géographie*, IV, 1, 7 et IV, 6, 2.
[186]Desanges J., *Pline l'Ancien, Histoire Naturelle, livre V, 1-46, 1ère partie (L'Afrique du Nord)*, Paris, 1980, p. 92-93 ; Rebuffat, « Les erreurs de Pline et la position de *Babba Iulia Campestris* », cit., p. 45 ; *Id.*, « L'implantation militaire romaine en Maurétanie Tingitane », in *L'Africa romana, Atti del IV convegno di studio, Sassari 1986*, Sassari, 1987, p. 50.
[187]Euzennat M., « Remarques sur la description de la Maurétanie Tingitane dans Pline l'Ancien, *H.N.*, 5, 2-28 », *AntAfr*, 25, 1989, p. 95-109 ; *Id.*, « *Colonia Iulia Campestris Babba* », p. 1293-1293. Mais elle pourrait aussi bien correspondre à une autre des ruines situées le long de la vallée du Loukkos.
[188] Euzennat M., Communication à la commission de l'Afrique du Nord du CTHS, séance

découverte à Thamusida[189], donne une nouvelle interprétation du texte de Pline et propose de placer *Babba* à *Thamisida*, qui serait alors le nom de la cité avant qu'elle n'ait été promue par Auguste au rang de colonie[190].

Ces colonies devaient très certainement s'organiser sur le modèle traditionnel de la cité romaine, ce qui peut en partie expliquer l'adoption à *Volubilis* de l'édilité, alors que la ville était encore dirigée par des sufètes. La présence de colonies romaines dans son voisinage, à l'époque royale, a dû être un facteur de romanisation et de diffusion de la culture latine non négligeable.

La romanisation est perceptible dans le domaine des arts, au niveau institutionnel et juridique. La présence d'édiles, alors que la ville est encore maure, doit être imputée à l'influence de ces colonies romaines qui se trouvent aux portes de la ville. Signalons également l'existence de relations commerciales entre l'Afrique occidentale et le monde romain dès le IIIe siècle avant J.-C[191].

Des liens étroits préexistaient donc entre *Volubilis* et Rome, bien avant la conquête directe du royaume de Maurétanie. Ils sont manifestes dans les événements immédiats qui suivent l'assassinat de Ptolémée, où une partie de la population de la ville choisit de se ranger aux côtés de l'armée romaine, lors du soulèvement d'*Aedemon*. De cette manière, elle exprime son désir d'entrer dans la mouvance de Rome. L'assassinat du roi Ptolémée donne lieu à *Volubilis* à une révolte, dont les causes et les conséquences relèvent, non d'un cadre local, mais d'un cadre provincial, voire international.

Le royaume tombe aux mains de Rome et devient une province de l'Empire. Dans ce contexte, *Volubilis* se transforme en une cité pérégrine qui accède, peu de temps après, au rang de municipe.

---

du 25 novembre 1991.

[189] *IAMar., lat.*, 250.

[190] Spaul J.E.H, « IAM, 2, 250 = AE, 1967, 655 and the identification of Colonia Babba », *ZPE*, 103, 1994, p. 191-201. Cette proposition est contestée par J.-M. Lassère dans *AE*, 1994, n° 1907.

[191] Majdoub M., « La Maurétanie et ses relations commerciales avec le monde romain jusqu'au Ier siècle av. J.-C. », in *L'Africa Romana, Atti del XI convegno di studio, Cartagine 1994*, Sassari, 1996, p. 287-302.

CHAPITRE 2 : DE LA CITE PEREGRINE AU *MVNICIPIVM CIVIVM ROMANORVM*

Les années 39-44 apr. J.-C. constituent une période-charnière dans l'histoire de *Volubilis*. Avec l'annexion du royaume et tout en devenant une des cités de l'Empire, elle est le théâtre d'un soulèvement consécutif à l'assassinat du roi Ptolémée à Lyon. Une frange de la population exprime sa fidélité à Rome en prenant part au conflit. Cette prise de position lui a valu un certain nombre d'avantages, dont l'élévation de la cité au rang de municipe romain. Il convient donc de revenir sur cette histoire événementielle, sur cette période transitoire, puisque les incidences sur notre sujet sont nombreuses.

Les événements qui se déroulent dans l'ensemble de la période sont essentiels. En effet, ils rendent compte de la manière dont s'est faite la transition de la *Volubilis* pérégrine à la *Volubilis* municipale. Cette évolution dans le statut est primordiale dans l'étude de notre sujet, puisque l'institutionnalisation de la *respublica*, qui apparaît comme un groupe dédicataire majeur sur nombre d'inscriptions, jette les bases de l'organisation de la religion dans la cité. En outre, il convient d'éclaircir ces événements, puisque certains notables de la cité maure y prennent part. Leur prise de position leur a permis de conserver une place de choix au sein de la *respublica*, en occupant à haut niveau les nouvelles fonctions romaines dans les domaines aussi bien politiques que religieux. On peut d'ores et déjà citer *M. Valerius Severus*, personnage emblématique de cette époque, mais aussi symbole d'une élite volubilitaine qui connaît une continuité entre la *Volubilis* pré-provinciale et la *Volubilis* municipale. Revenir sur les conditions de l'annexion, c'est expliquer le processus qui met en place la nouvelle religion dans le municipe de *Volubilis*.

I - Les conditions de l'annexion

A. L'assassinat de Ptolémée

La révolte qui éclate à *Volubilis*, au printemps 40, est provoquée par l'assassinat du roi Ptolémée. La disparition de ce dernier entraîne alors l'annexion de son royaume. Les circonstances qui entourent sa mort demeurent aujourd'hui encore incertaines.

S'agissant de la date, plusieurs hypothèses ont été avancées[192]. Mais, celle qui est largement retenue situe sa mort à l'hiver 39/40[193]. Sa disparition a ainsi précédé de peu l'annexion du royaume et la tradition retient la date de 40 apr. J.-C. comme étant celle qui marque non seulement la fin du royaume, mais aussi le début de l'ère provinciale[194]. En effet, les dernières monnaies à l'effigie de Ptolémée datent de l'an XX/39 de son règne et la date fournie par Dion Cassius place l'assassinat du souverain au début de l'année 40, ce qui correspond au moment où Caligula était à Lyon[195]. Suétone indique que l'ultime apparition du souverain en public a eu lieu lors d'un spectacle donné par le *princeps*[196]. En outre, l'ère provinciale des deux Maurétanies commence en 40, date qui doit très vraisemblablement coïncider avec celle de la mort de Ptolémée. À *Volubilis*, la révolte éclate à l'annonce de la mort de Ptolémée et elle est maîtrisée avant que Claude n'accède au pouvoir, donc avant le 25 janvier 41[197].

Les motifs de son assassinat restent aujourd'hui énigmatiques. M. Hofmann[198], d'après le témoignage de Sénèque (*De Tranquillitate animi*, XI, 1), envisage que le meurtre de Ptolémée ait été la conséquence d'un affrontement religieux entre Ptolémée et Caligula. Ce dernier, myste d'Isis et promoteur de *l'iseum* du Champ de Mars et de l'*aula isiaca* du Palatin, aurait vu se dresser devant lui Ptolémée, qui aurait hérité de sa mère, Cléopâtre Séléné, la grande prêtrise d'Isis traditionnellement dévolue au souverain lagide.

---

[192]Gsell S., *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, *Paris*, 1913-1938, t. 8, p. 285, situait la mort du mort du roi à Rome, après le retour de Caligula, alors en Gaule depuis septembre 39, et au plus tôt en septembre 40, car il n'entra pas à Rome avant l'ovation qui lui fut accordée pour célébrer son anniversaire le 31 août (chronologie établie d'après les faits rapportés par Suétone, *Vie de Caligula*, 8, 1 ; 49, 2).

[193] Carcopino J., « Sur la mort de Ptolémée, roi de Maurétanie », in *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à A. Ernout*, Paris, 1940, p. 39-40 ; *Id*., *Le Maroc antique*, Paris, 1943, p. 191-199 ; Fiswick D., « The annexion of Mauretania », *Historia*, 20, 1971, p. 467-487 ; Coltelloni-Trannoy, *Le royaume de Maurétanie*, cit., p. 55-56, reprend globalement l'ensemble du dossier et fournit l'essentiel des références bibliographiques sur le sujet.

[194]L'an 40 correspond à l'an I de l'ère provinciale et donc à la fin du royaume de Maurétanie : Carcopino, « Sur la mort de Ptolémée », cit., p. 40.

[195]Dion Cassius, *Histoire romaine*, LIX, 25.

[196]Suétone, *Vie de Caligula*, 35 : « Il (Caligula) avait mandé à Rome le roi Ptolémée, dont j'ai parlé plus haut, et il l'accueillit fort bien ; mais un jour qu'il donnait des jeux, il le fait tuer inopinément, pour le seul crime d'avoir, en entrant au spectacle, attiré sur lui tous les regards, grâce à l'éclat de son manteau de pourpre ».

[197]Dion Cassius, *Histoire romaine*, LIX, 25, 1 et LX, 8, 6 ; Coltelloni-Trannoy, *Le royaume de Maurétanie*, cit., p. 55 et n° 37.

[198]Hofmann M., « Ptolemaios von Mautetanien », *Paulys Realencyclopädie*, 23, 1959, p. 1768-1787 ; Thèse reprise dans Fishwick, « The annexion of Mauretania », cit., p. 470 et n° 21.

Invitant Ptolémée à l'inauguration de l'un ou l'autre de ces monuments à Rome, Caligula l'assassine pour ensuite s'approprier le titre de grand prêtre d'Isis. Mais, depuis, cette thèse a été contestée et l'idée d'une rivalité religieuse qui aurait opposé les deux souverains n'est pas à retenir[199]. La plupart des autres explications avancées supposent, soit un contentieux politique[200], soit un conflit personnel entre les deux hommes[201]. Enfin, une des hypothèses les plus probables semble être liée à la conjuration de *Gaetulicus*[202]. Inspirée par *Lepidus* et *Gaetulicus*, cette conspiration impliquait une partie de la famille impériale. Les épurations, qui se déroulèrent d'octobre 39 à mars 40, touchèrent de hauts personnages de l'Etat ainsi que plusieurs parents de Caligula, notamment ses deux sœurs, Agrippine et Livilla. C'est sans doute dans ce contexte que le roi fit l'objet de soupçons de la part de Caligula, puis mis à mort.

Même si les raisons du meurtre de Ptolémée restent hypothétiques, voire inexpliquées, ce qui est en revanche certain, c'est son apparition dans l'amphithéâtre de Lyon, devant des spectateurs gaulois, vêtu d'un manteau de pourpre qui pouvait singulièrement rappeler le *paludamentum*, insigne du pouvoir suprême hérité de l'antique royaume et réservé, à Rome, à l'empereur[203]. L'incident du manteau de pourpre, considéré par Suétone comme la raison du meurtre[204] et souvent exagéré par de nombreux historiens, est aujourd'hui beaucoup plus relativisé. En outre, on sait par les témoignages de Suétone, que Ptolémée a eu une fin des plus sanglantes[205].

---

[199]Faur J.-C., « Caligula et la Maurétanie. La fin de Ptolémée », *Klio*, 55, 1973, p. 249-271 ; Coltellony-Trannoy, *Le royaume de Maurétanie*, cit., p. 55-57 : Cette cérémonie aurait eu lieu entre 36 et 39. Des émissions de monnaies continuent jusqu'en 39 et un *aurus* émis en 37 montre qu'il est peu vraisemblable que les ateliers fonctionnent encore, alors que le souverain disgracié serait retenu à Rome.

[200]Faur, « Caligula et la Maurétanie. La fin de Ptolémée », cit., p. 255-267 ; Coltelloni-Trannoy, *Le royaume de Maurétanie*, cit., p. 56-58.

[201]Faur, « Caligula et la Maurétanie. La fin de Ptolémée », cit. ; Coltelloni-Trannoy, *Le royaume de Maurétanie*, cit., p. 57.

[202] Fishwick, « The annexion of Mauretania », cit., p. 472 ; Coltelloni-Trannoy, *Le royaume de Maurétanie*, cit., p. 58-59.

[203]Faur, « Caligula et la Maurétanie. La fin de Ptolémée », cit., p. 267-269.

[204]Suétone, *Vie de Caligula*, 35.

[205]*Ibid.*, 26 : « Après ces détails, on ne sera pas étonné de la manière dont il traita ses proches et ses amis : Ptolémée, par exemple, fils de Juba et son propre cousin (puisque ce Ptolémée était petit-fils d'Antoine par sa fille Séléné), et surtout ce Macron, cette Ennia, qui l'avaient élevé à l'Empire. Malgré les droits de la parenté, malgré le souvenir des bienfaits, ils périrent tous d'une mort sanglante ».

B. *Volubilis* et la révolte d'Aedemon

À l'annonce de la disparition de Ptolémée, *Aedemon*[206], alors affranchi du souverain défunt, prend la tête de la révolte qui éclate à *Volubilis*. Les documents qui attestent l'événement sont rares ; mais Pline l'Ancien[207] et Dion Cassius[208] y font allusion, tandis qu'une inscription de *Volubilis* relate le combat mené par *M. Valerius Severus* contre *Aedemon*[209]. Au moment de l'assassinat de Ptolémée, *Aedemon* se trouvait vraisemblablement en Tingitane[210].

Bien que son récit comporte une erreur chronologique, puisqu'il situe les événements pendant le principat de Claude, Pline est le seul à avancer une relation directe entre la mort de Ptolémée et la révolte de *Volubilis*[211]. Dion Cassius indique que c'est Claude qui a reçu les honneurs du triomphe pour les faits accomplis en Maurétanie, alors qu'il n'y avait remporté aucun succès et qu'au moment de la guerre, il n'était pas encore au pouvoir[212]. Ces insignes triomphaux auraient dû revenir à Caligula. Mais dans un autre passage, Pline écrit que les Maurétanies sont nées de la cruauté de Caligula et lui attribue donc l'organisation administrative de la province[213]. Aussi, Pline et Dion Cassius s'accordent-ils tous deux à situer la révolte sous le principat de Caligula.

---

[206]Nom complet d'*Aedemon = Caius Iulius Aedemon*

[207]Pline, *Histoire Naturelle*, V, 2.

[208]Dion Cassius, *Histoire romaine*, LX, 8, 6.

[209]*IAMar., lat.*, 448.

[210] Rebuffat R., « Romana arma primum Claudio principe in Mauretania bellauere », in Claude de Lyon : *empereur romain, Actes du colloque Paris-Nancy-Lyon, Novembre 1992*, Paris, 1998, p. 292-293. R. Rebuffat envisage même qu'il ait pu se trouver à *Tingi*.

[211] Pline, *Histoire Naturelle*, V, 11 : *Romana arma primum Claudio principe in Mauretania bellauere Ptolemaeum regem a Gaio Caesare interemptum ulciscente liberto Aedemone* : « Les armes romaines combattirent pour la première fois en Maurétanie sous le principat de Claude, alors que l'affranchi *Aedemon* cherchait à venger le roi Ptolémée mis à mort par Caius César (Caligula) ».

[212]Dion Cassius, *Histoire romaine*, LX, 8, 6: « Les affranchis, de leur côté, persuadèrent Claude de recevoir les honneurs du triomphe pour les faits accomplis en Mauritanie, bien que, loin d'y avoir remporté quelque succès, il ne fût pas encore parvenu à l'Empire au moment de la guerre. Au reste, cette même année, Sulpicius Galba battit les Maurusiens, et P. Gabinius, vainqueur des Cattes, conquit, entre autres honneurs, celui de rapporter la seule aigle restée chez ce peuple à la suite du désastre de Varus, de telle sorte que les deux victoires permirent à Claude de prendre justement le nom d'imperator ».

[213]Pline, *Histoire Naturelle*, V, 2 : « On rencontre d'abord les Maurétanies. Ce furent des royaumes jusqu'à C. César (Caligula), fils de Germanicus ; sa cruauté en fit deux provinces ».

En outre, Dion[214] précise qu'elle fut entièrement réprimée avant l'avènement de Claude, le 25 janvier 41. L'erreur de chronologie décelée dans le texte de Pline est sûrement née du fait que c'est Claude qui a reçu les *ornamenta triumphalia* à la place de son prédécesseur[215]. Le *terminus post quem* de la révolte étant établi, il reste tout de même des incertitudes quant aux débuts du soulèvement. Le texte de Pline indique que c'est la mort de Ptolémée qui aurait poussé les Maures à se soulever contre le pouvoir romain[216]. Il faut donc en placer le début au printemps 40, date généralement retenue par les historiens[217].

Aedemon apparaît, pour J. Gascou, comme un « personnage de premier plan à la cour de Ptolémée »[218] à qui le roi délègue ses pouvoirs quand il se rend auprès le Caligula. Il aurait ainsi occupé un poste de première importance en l'absence de son maître sur le territoire, et c'est à ce titre qu'il décide de le « venger ». C'est d'ailleurs ce que Pline rapporte.

Même si le mobile *d'Aedemon* est incertain, il n'en reste pas moins que les événements se déroulent à *Volubilis* et qu'une partie de la population participe au conflit. En effet, l'épigraphie de la ville nous apprend que *M. Valerius Severus* a été *praef(ecto) auxilior(um) adversus Aedemo/nem oppressum bello* (épigr. 1). Il a donc occupé une fonction de nature militaire qui semble s'inscrire dans une carrière locale bien remplie[219]. Il symbolise en quelque sorte cette frange de la population qui a bien voulu soutenir Rome et qui, par la même occasion, a exprimé son désir d'entrer dans l'Empire. Ainsi, le rôle des élites locales prend-il toute son importance. Leur mobilisation au côté de l'armée romaine a très certainement contribué à la victoire finale sur *Aedemon*. Il s'agit là d'un

---

[214]Dion Cassius, *Histoire romaine*, LX, 8.
[215]Gascou J., « *Aedemon* », in *Encyclopédie Berbère II*, 1985, p. 164-167 ; Coltelloni-Trannoy, *Le royaume de Maurétanie*, cit., p. 60.
[216]Pline, *Histoire Naturelle*, V, 11.
[217]Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, cit., p. 282 ; Fishwick, « The annexion of Mauretania », cit., p. 473-474 : ; Gascou, « *Aedemon* », cit. ; Coltelloni-Trannoy, *Le royaume de Maurétanie*, cit., p. 60.
[218]Gascou, « *Aedemon* », cit., p. 165.
[219] Devijver H., *Prosopographia militarium equestrium quae fuerunt ab Augusto ad Gallienum*, Louvain, 1977, p. 830-831 (cité dans Christol, Gascou, « *Volubilis*, cité fédérée », cit., p. 331), retient *M. Valerius Severus* dans sa prosopographie des officiers romains membres de l'ordre équestre. Mais rien n'indique qu'il ait été chevalier romain, sa fonction militaire ne s'insérant pas dans un *cursus* militaire traditionnel et rien ne permet d'avancer qu'il ait accompli les milices équestres. Au contraire, la carrière de ce notable montre davantage qu'il a eu des responsabilités importantes au niveau local. En Orient, il arrive que des notables municipaux exercent des fonctions militaires d'officer.

exemple concret de la politique romaine qui vise à s'appuyer sur les élites locales afin d'établir et de maintenir le pouvoir sur un espace donné.

Mais, dans cette guerre, *Volubilis* a subi des pertes. La bibliographie ancienne, à la lecture seule de la dédicace à *M. Valerius Severus***,** en a déduit des pertes considérables et la destruction de la ville[220]. Pour évaluer ces ravages, les auteurs ont eu recours aux fouilles menées sur le temple C[221]. Les différents sondages avaient permis en effet d'identifier une couche, datée des années 40-45 apr. J.-C. et touchée par un incendie continu. Cette couche séparait alors le niveau pré-romain du niveau qui caractérise l'agglomération romaine de la période claudienne. La destruction de la ville à ce moment a donc été attribuée aux événements liés à la révolte d'*Aedemon*. M. Lenoir a depuis repris le dossier pour relativiser non seulement les ravages matériels subis par la ville, mais aussi l'ampleur des pertes humaines[222]. Il a en effet montré qu'il n'y avait pas eu de destruction violente de la ville, mais au contraire une continuité de l'occupation et le maintien, durant cette période, d'une importance activité édilitaire dans le centre monumental de la cité. Dans le même sens, les résultats d'un sondage effectué contre le parement intérieur du mur Est du Temple C n'ont révélé aucune destruction[223].

S'agissant des citoyens romains de *Volubilis* morts au cours de cette guerre, M. Lenoir a montré que leur nombre avait été plus ou moins exagéré, suivant les auteurs antérieurs, et qu'en somme, il faut envisager des pertes moins élevées.

Cette révolte a donc été, pour une partie de la population de la ville, l'occasion de montrer sa fidélité au pouvoir romain. La révolte est réprimée avant l'avènement de Claude. L'épigraphie de la ville nous apprend en outre que *M. Valerius Severus*, qui avait été à la tête des *auxilia* contre *Aedemon*, mène une ambassade auprès le l'empereur Claude : *et legatio/nem bene gestam qua ab divo / Claudio* (épigr. 1).

---

[220]Fishwick, « The annexion of Mauretania », cit., p. 479 ; Gascou , « La succession des *bona vacantia* », cit., p. 114-113, Christol, Gascou, « *Volubilis*, cité fédérée », cit., p. 330.
[221]Euzennat M., « Le temple C de *Volubilis* et les origines de la cité », *BAM*, 2, 1957, p. 41-64.
[222]Lenoir, « Histoire d'un massacre », cit., p. 89-102.
[223] Majdoub M., « Nouvelles données sur la datation du temple C de *Volubilis* », in *L'Africa romana, Atti del X convegno di studi, Oristano 1992*, Sassari, 1994, p. 283-288.

II - *Volubilis*, municipe romain

La mention *ab divo Claudio* place la rédaction de la dédicace honorifique de *M. Valerius Severus* après 54 de notre ère. En revanche, l'inscription adressée à Claude et rappelant trois des bénéfices est, d'après la liste des titres impériaux, postérieure au 1er janvier et antérieure au 25 janvier 45 (épigr. 24). Comme il est logique d'admettre que le remerciement a suivi de peu l'octroi des privilèges, l'ambassade menée par *M. Valerius Severus* peut être située à la fin de l'année 44[224]. J. Gascou suggère quant à lui l'année 43[225]. Après la division de la Maurétanie en deux provinces, La Césarienne et le Tingitane, en 43[226], *M. Valerius Severus* est envoyé en ambassade à Rome ; il a pu s'écouler environ un an (entre 43 et le courant de l'année 44) entre son départ et l'octroi du droit municipal. Le texte n° 1 stipule également que l'ambassade a été bien menée et qu'elle a permis d'obtenir de Claude un certain nombre de prérogatives, dont la citoyenneté romaine et la transformation de la cité pérégrine en cité de statut municipal.

L'inscription énumère ainsi les cinq bénéfices obtenus lors de cette ambassade :

- *civitatem Ro/manam* : la citoyenneté romaine ;
- *conubium cum pere/grinis mulieribus* : le *conubium* (droit de mariage) avec les femmes pérégrines ;
- *immutatem / annor(um) (decem)* : une immunité de dix ans ;
- *incolas* : des *incolae* (= résidents étrangers) ;
- *bona civium bel/lo interfectorum quorum here/des non extabant* : les biens des citoyens tués au cours de la guerre et qui n'avaient pas laissé d'héritiers.

Le texte adressé à Claude (épigr. 24) ne mentionne que la citoyenneté romaine, *im/petrata c(ivitate R(omano)*, le *conubium*, ainsi que *l'immunitas*, rappelée par l'expression *oneribus remissis*. En revanche, les *incolae* et les biens des citoyens morts à la guerre ne sont pas stipulés. Une autre inscription en l'honneur du Divin Claude (épigr. 25) ne fait état pour sa part que de la citoyenneté romaine dont ont été gratifiés les Volubilitains.

---

[224]Wuilleumier P., « Le municipe de *Volubilis* », *REA*, 28, 1926, p. 325.
[225]Gascou, « La succession des *bona vacantia* », cit., p. 112.
[226]Fishwick, « The annexion of Mauretania », cit., p. 480-481 et 484.

A. La citoyenneté romaine et le municipe romain

Pour récompenser les Volubilitains de leur prise de position contre *Aedemon*, Claude constitue la *civitas* pérégrine de *Volubilis* en municipe de citoyens romains[227]. Par cette décision, il attribue par la même occasion la citoyenneté romaine aux habitants de condition libre de la ville, qui sont désormais inscrits dans la tribu *Claudia*[228]. L'octroi de la cité romaine se confond donc avec la création du municipe qui doit se situer entre le 25 janvier 44 et le 24 janvier 45, si le texte (épigr. 24), par lequel le municipe remercie l'empereur Claude pour les trois bienfaits, a été gravé aussitôt que la transformation de *Volubilis* pérégrine en municipe a eu lieu. Dès lors se pose la question essentielle des transformations dues au changement de statut dans le domaine religieux.

1) La cité : un nouveau cadre religieux

L'absence de sources ne permet pas de connaître les modalités d'organisation de la sphère religieuse avant le milieu du Ier siècle. En revanche, pour la période suivante, la municipalisation de *Volubilis* présente des conséquences sur le plan cultuel. En effet, elle offre un nouveau cadre pour l'expression religieuse, celui de la cité. Les relations avec les dieux vont être repensées et c'est à l'intérieur de la cité que vont s'inscrire ses nouveaux liens. Les inscriptions que nous allons étudier ultérieurement montrent bien ce nouvel environnement, au sein duquel le corps des citoyens, que l'on retrouve sous la dénomination de *respublica*, apparaît comme le nouveau groupe par lequel et grâce

---

[227]Saumagne Ch., « *Volubilis* municipe latin », *Cahiers de Tunisie*, 10, 1962, p. 533-548, a soutenu la thèse selon laquelle *Volubilis* était un municipe latin. Il avait soutenu l'idée selon laquelle « toute cité qui, sous le Haut-Empire romain et hors du territoire italique, est dénommée *municipium*, est cité régie par le *ius latii*». Les municipes de statut romain, c'est-à-dire composée de citoyens romains, s'opposent aux municipes de statut latin dans lesquels, jusqu'à Hadrien, seuls les magistrats, leurs ascendants directs, leurs épouses et leurs enfants légitimes devenaient des citoyens romains. La thèse de Saumagne a été rejetée par Gascou J., « *Municipia civium Romanorum* », *Latomus*, 30, 1971, p. 133-141, qui a en effet bien montré au contraire qu'il s'agissait d'un municipe romain, c'est-à-dire d'un municipe constitué de citoyens romains. Par la suite, la thèse de Gascou est notamment reprise par Desanges J., « Le statut des municipes d'après les données africaines », *RHD*, 50, 1972, p. 353-373 et par Chastagnol A., « Considérations sur les municipes latins du premier siècle apr. J.-C. », in *L'Afrique dans l'Occident romain, Ier siècle av. J.-C. – IVe siècle apr. J.-C., Actes du colloque de Rome 3-5 décembre 1987*, Rome, 1990, p. 351-365.

[228]Gascou, « La succession des *bona vacantia* », cit., p. 115-117.

auquel s'expriment les nouveaux cultes officiels de la cité. Outre, la définition de ce nouveau cadre religieux, le statut de municipe présente un intérêt certain pour les habitants de cette ville.

Un statut qui permet la préservation des coutumes

La situation juridique de *Volubilis*, dans notre propos, présente un intérêt certain. En effet, bien qu'étant un statut inférieur à celui de colonie, celui de municipe permet aux *municipia* de conserver leurs traditions tout en adoptant celles de Rome. Pour mieux comprendre le statut de municipe de *Volubilis*, la comparaison s'impose avec les cités bien documentées. A titre de comparaison, la *lex Irnitana*[229], texte législatif datant du règne de Domitien, permet ainsi d'apprécier l'autonomie des magistrats d'*Irni* en matière de justice et l'autonomie d'un municipe en général au sein de l'Empire romain. Cette *lex* est une sorte de charte accordée à la cité d'*Irni* par le pouvoir impérial dans le cadre de sa promotion au rang de municipe. Son étude permet ainsi d'apprécier la part d'autonomie accordée aux *civitas* promues au rang de municipe et de définir quelles sont les prérogatives du pouvoir impérial à l'échelon des cités. Bien que cette *lex* ne vaille que pour la cité d'*Irni* et qu'elle date de l'époque flavienne, il faut envisager que d'autres cités promues à un rang analogue aient eu également ce même type de charte. C'est pourquoi il faut très vraisemblablement imaginer qu'une charte similaire ait été rédigée lors de la promotion municipale de *Volubilis*. Les différentes rubriques de *lex Irnitana* soulignent la part d'autonomie laissée aux dirigeants locaux. Ainsi, la rubrique 93 indique qu'en cas de problème de droit civil non prévu par cette loi, la solution peut venir du droit romain mais aussi de la coutume à condition que cette dernière ne soit pas en contradiction avec la loi romaine[230]. Il était donc possible de conserver les coutumes locales dans la mesure où elles restaient en adéquation avec les lois et le droit romains[231].

---

[229]Gonzales J., « The *Lex Irnitana* : a new copy of the Flavian municipal law », *JRS*, 7, 1986, p. 147-243 ; *AE*, 1986, 333.

[230] Jacques F., « Quelques problèmes d'histoire municipale à la lumière de la *Lex Irnitana* », in *L'Afrique dans l'Occident romain, Ier siècle av. J.-C. – IVe siècle apr. J.-C., Actes du colloque de Rome 3-5 décembre 1987*, Rome, 1990, p. 383 ; *AE*, 1986, 333, rubrique 93 : « Dans les matières sur lesquelles cette loi n'a rien disposé expressément ni réglé par écrit, selon quel droit les citoyens du municipe *Flavium Irnitanum* doivent agir en droit entre eux ? Pour toutes ces matières, qu'ils agissent en suivant le droit civil selon lequel agissent ou agiront entre eux les citoyens romains. (Mais) que ce qui ne sera pas accompli en contradiction avec cette loi et sera fait de bonne foi, soit légal et valable ».

[231]Scheid J., « Aspects religieux de la municipalisation. Quelques réflexions générales », in *Cités, municipes, colonies, les processus de municipalisation en Gaule et en Germanie*

A une époque plus tardive, au IIe siècle, on sait encore que ce statut permet à la cité municipale de conserver ses traditions tout en adoptant celles de Rome. En effet, Aulu-Gelle[232], dans *Nuits Attiques*, se demande en quoi les municipes différent des colonies et s'interroge sur le sens à donner au terme « municipe ». Il rapporte alors les paroles prononcées par l'empereur Hadrien devant le Sénat sur les habitants d'*Italica*, qui ont demandé à accéder au statut colonial. L'empereur leur rappelle que le statut municipal impliquait la possibilité de conserver les traditions et les coutumes et que le corollaire du statut colonial était l'adoption du droit romain et la perte des droits traditionnels. En matière religieuse, ce type de prérogatives est d'une importance majeure. En effet, s'il est possible d'adopter les divinités du panthéon romain, il est également possible de conserver les dieux de la cité pré-provinciale. Cette règle présente un intérêt essentiel pour notre propos et il faut garder à l'esprit que les divinités locales ne disparaissent pas, même si le discours épigraphique ne relate pas d'une façon significative cette continuité. Mais surtout, la rapide adoption des institutions cultuelles et des divinités romaines, qui va être mise en évidence dans la suite de notre réflexion, ne doit pas être considérée comme imposée par le pouvoir romain. Les habitants de *Volubilis* ont donc accordé un accueil favorable aux institutions romaines, mais aussi aux dieux du panthéon romain. La sphère religieuse est un composite à la fois de traditions locales et de fortes influences romaines, même si les divinités locales ne sont que très peu attestées. La faible proportion des témoignages relatifs aux divinités locales pourrait suggérer d'autres types de pratiques, mais aussi d'autres modes de dévotions, qui ne seraient pas exprimés par la langue latine ou par le procédé épigraphique.

2) Le rôle capital des élites

En outre, le parallèle avec le *lex Irnitana* explique la continuité des élites locales. On a vu que *M. Valerius Severus* était un personnage de haut rang au sein de la *Volubilis* pérégrine, et même après la promotion municipale. La rubrique 30[233], en plus de préciser

---

sous le Haut Empire (édité par Dondin-Payre M. et Raespsaet-Charlier M.-T.), Publications de la Sorbonne, 1999, p. 388-389.

[232] Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, XVI, 13.

[233] *AE*, 1986, 333, rubrique 30 : « Condition juridique établie pour les décurions ou conscrits. Ceux qui [ont été] sénateurs, décurions ou conscrits, ou ont fait fonction de sénateur, décurion ou conscrit dans le municipe Flavien d'Irni, et ceux qui, ensuite, d'après cette loi, auront été choisis, ou choisis en remplacement comme décurions ou

que l'ordre des décurions correspond à celui d'un municipe latin[234], stipule également que les membres du conseil pérégrin deviennent automatiquement de plein droit décurions du municipe Flavien d'*Irni*. Cette loi permet donc aux élites locales de perdurer et s'accorde bien avec la continuité de la position sociale que l'on connaît pour *M. Valerius Severus*. On peut donc s'interroger sur l'existence d'une telle loi lors de la création du municipe volubilitain. En matière religieuse, J. Scheid a souligné le rôle capital des élites locales dans la transformation des coutumes d'une cité après une évolution juridique, puisque les changements qui ont eu lieu sont dus à l'élite locale[235]. Ainsi, les bouleversements dans la cité se font aussi en fonction du degré de romanisation de l'élite municipale.

Transformations suscitées sur le plan religieux par les transformations institutionnelles

Les travaux qui se sont intéressés aux constitutions municipales mises au jour en Espagne méridionale ont permis de montrer les modifications suscitées sur le plan religieux par les transformations institutionnelles[236]. Ainsi, la *Lex coloniae Genetiae Iuliae* (article 62) stipule que les duumvirs et les édiles des colonies ont à leur disposition, en plus de leurs appariteurs usuels, un haruspice et un joueur de flûte chacun[237]. Le chapitre 64 de cette même loi renseigne sur l'existence d'un calendrier local fixé par les autorités locales et qui pouvait être sujet à modification ultérieurement[238]. La *Lex Irnitana* apporte pour sa part des précisions sur le calendrier local en stipulant au chapitre 92[239], intitulé « Jours pendant les lesquels on ne rendra pas la justice », que la justice ne doit pas être rendue les jours de vénération de la *domus Augusta*. La *Lex coloniae Genetiae Iuliae* aussi bien que la *Lex Irnitana* attirent l'attention sur le fait que les duumvirs avaient le pouvoir suprême sur le calendrier, à condition de respecter le statut des fêtes liées au culte impérial, qui sont régies par une autorité supérieure, comme une loi ou un sénatus-consulte émanant de Rome. Ces textes renseignent également sur le financement des

---

conscrits, tous ceux d'entre ceux qui devront être décurions ou conscrits d'après cette loi, qu'ils soient décurions ou conscrits du municipe Flavien d'Irni avec la condition juridique optimum des décurions ou conscrits d'un municipe latin », cf. Jacques, « Quelques problèmes d'histoire municipale à la lumière de la *lex Irnitana* », cit., p. 384-385.

[234]Gonzales, « The *lex Irnitana* : a new copy of the Flavian municipal law », cit., p. 207.

[235]Scheid, « Aspects religieux de la municipalisation », cit., p. 381-423.

[236]*Ibid.*, p. 381-423.

[237]*Ibid.*, p. 389-390.

[238]Texte cité dans *Ibid.*, p. 390-391.

[239]Texte cité dans *Ibid.*, p. 391-392.

sacra[240] aussi bien que sur le personnel religieux[241]. De tels témoignages pourraient suggérer qu'à *Volubilis* des mesures analogues étaient prises au moment de la promotion municipale. Mais en l'absence de témoignages directs, il n'est pas possible de dire si *Volubilis* a eu ou non une charte. Néanmoins, cette éventualité peut expliquer la rapidité avec laquelle les institutions se sont mises en place au lendemain de la création du municipe. Les textes découverts en Espagne permettent de se faire une idée sur les modalités dans lesquelles *Volubilis*, dans ses premières années municipales, a pu s'organiser à l'image d'une cité romaine.

Cette promotion municipale, accordée par Claude et qui définit un nouveau cadre religieux au sein duquel le citoyen apparaît comme la matrice essentielle, s'accompagne d'autres privilèges qui concernent directement les citoyens, il s'agit entre autres de l'attribution du *conubium.*

B. Le *conubium* avec des femmes pérégrines

Le *conubium*, qui est l'un des droits de mariage légal romain, est attribué aux citoyens de *Volubilis* qui avaient épousé ou qui allaient épouser dans l'avenir une femme pérégrine.

Le *conubium* permet au mariage mixte de relever du droit romain. À défaut du *conubium*, les enfants issus d'une union entre un citoyen romain et une pérégrine suivent les conditions de leur mère ; ils naissent donc pérégrins. L'avantage du *conubium* était de permettre à l'enfant naissant de suivre la condition du mari, c'est-à-dire du père ; l'enfant naissait alors citoyen romain. Cette faveur était nécessaire pour permettre, d'une part, aux nouveaux citoyens romains de faire souche et d'avoir des enfants qui seraient eux aussi citoyens romains[242], d'autre part de renouveler la population citoyenne au sein de la cité.

---

[240]Dans la *Lex Coloniae Genitae Iuliae* (citée dans Scheid, « Aspects religieux de la municipalisation », cit., p. 394-395) plusieurs chapitres (65, 69, 72) mentionnent un fonds destiné aux financements des rites publics. L'article 19 de la *Lex Irnitana* précise notamment que la gestion et le contrôle des « temples, lieux sacrés et religieux » relève du domaine des édiles.

[241]Scheid, « Aspects religieux de la municipalisation », cit., p. 396-397.

[242]Cuq E., « Les successions vacantes des citoyens tués par l'ennemi sous le règne de Claude d'après une inscription de *Volubilis* », *JS*, 1917, p. 543.

C. L'*immunitas*

L'inscription n° 1 mentionne, aux lignes 13-14, *immutatem / annor(um) (decem)* (immunité de 10 ans), alors que dans le texte n° 24, on peut lire *oneribus remissis* (remise de charges) à la ligne 6. Il faut tout d'abord relever que cette immunité est temporaire : elle dure dix ans. *L'immunitas* pour dix ans dispensait la cité du *tributum*[243], qui correspond à l'impôt versé par les cités des provinces impériales au *fiscus* de l'empereur. L'immunité accordée aux habitants de *Volubilis* leur permet d'être exemptés de cet impôt pendant une durée de dix ans. Une telle mesure permettait donc à la cité, qui venait de subir une guerre, de se reconstituer et donc d'alléger ses frais.

D. Des *incolae*

La cité romaine connaît plusieurs types de communautés étrangères. À Rome, on connaît ainsi les *advenae*, les étrangers de passage, et les *incolae*, étrangers qui obtiennent au bout de dix ans le statut d'étranger résident (à partir d'Hadrien). Ces *incolae* avaient des droits, mais aussi des devoirs. C'est un statut juridique collectif indépendant de l'origine[244].

Le terme *incola* recouvre des réalités très diverses. La définition classique qui lui est attribuée est celle de citoyens allant établir durablement leur résidence dans une autre cité que la leur. Ce sens est relaté par *Sextus Pomponius*, juriste romain du IIe siècle de notre ère, qui donne comme définition de l'*incola* : « l'*incola* est l'habitant d'une cité dans laquelle celui-ci a établi son domicile ; les Grecs l'appellent *paroikos*[245] ». Chez

---

[243] France J., « *Tributum* et *stipendium*. La politique fiscale de l'empereur romain », *RHD*, 2006, vol. 84, n° 1, p. 1-17. Le vectigal des provinces romaines arrivait sous la République dans le trésor public, puis, à partir de la fondation de l'empire, le *tributum*, vectigal des provinces impériales, alimentait le *fiscus* (trésor particulier des empereurs) et le *stipendium*, vectigal des provinces sénatoriales, était versé dans l'*aerarium*, trésor public.

[244] Compatangelo-Soussignan R., « Etrangers dans la cité romaine : introduction à l'étude », in *Etrangers dans la cité romaine, Actes du colloque « Habiter une autre patrie » : des* incolae *de la République aux peuples fédérés du Bas-Empire, Valenciennes 2005*, Rennes, 2007, p. 9-21.

[245] *Dig*. L.16, 239.2 : *Incola est, qui aliqua regione domicilium suum contulit ; quem Graeci paroikon appelent.* Un *incola* se distingue d'un *originarius*. Le terme *originarius* définit quelqu'un qui est citoyen dans la cité dans laquelle il est né. Le terme *origo* est différent du terme *domicilium* ; le changement d'adresse ne dispensait pas, en principe, un citoyen de ses obligations envers sa cité d'origine. Ainsi, l'*incola* doit obéir aussi bien

Saint Augustin, l'*incola* est celui qui n'est pas de la cité[246].

Une autre définition est liée au phénomène de la colonisation romaine. En effet, les travaux qui s'intéressent à ce concept font un parallèle avec la notion de *coloni*[247]. Les deux expressions ont manifestement une origine commune (verbe *colere*, *colo* = « habiter »), mais connaissent une évolution sémantique qui prend, comme le dit A. Chastagnol, « des couleurs sociologiques différentes dans le cours du développement historique, en partie sous l'effet du phénomène de la colonisation, en relation avec la conquête romaine en Italie, puis dans les provinces[248] ».

Dans le contexte de la colonisation, la création d'une colonie passe par la *deductio*, qui exige des expropriations et des confiscations qui préparent l'arrivée de nouveaux colons. Le nouveau territoire est alors composé de terres divisées et assignées aux colons (*intra clausum*) et de terres qui n'ont pas de *limitatio* (*extra clausum*) et qui correspondent à des structures antérieures (Frontin, *Corpus agrimensorum Romanorum*, IV, 1-3). Ces deux formations correspondent plus ou moins à deux situations sociales : *coloni* et *peregrini*[249], la première catégorie correspond à celle des colons et la seconde à celle des anciens habitants relégués, après la *deductio*, à une situation politico-juridique inférieure les assimilant aux *incolae*. Les *coloni* sont donc de nouveaux habitants dans un lieu donné, mais privilégiés car ils sont citoyens romains de plein droit politique et peuvent transmettre leurs privilèges à leurs descendants. En revanche, dans ce nouveau contexte socio-politique, les anciens habitants deviennent des non-citoyens. Ils sont relégués, sur leur propre territoire, au rang d'étrangers domiciliés dans la colonie et sont

---

aux magistrats de la cité dans laquelle il a son *domicilium*, qu'à ceux de la cité dont il est citoyen (*Dig*. L.1, 29 : *incola et his magistratibus parere debet, apud quos incola est, et illis, apud quos civis est*). En outre, *Sextus Pomponius* distingue deux groupes d'étrangers domiciliés : ceux qui avaient fixé leur domicile à l'intérieur des murs de la cité (*hi qui in oppido morantur*), le second groupe comprend ceux qui avaient fixé leur domicile dans le territoire de la cité (*hi qui alicuius oppidi finibus ita agrum habent, ut in eum se quasi in aliquam sedem recipiant*) ; cf. Rizakis A., « *Incolae-paroikoi* : populations et communautés dépendantes dans les cités et les colonies romaines de l'Orient », *REA*, 100, 1998, 3-4, p. 599-617, n° 11.

[246]Augustin, in Psalm.55.9in : « *incolae dicuntur qui habitant in patria non sua* ».

[247]Chastagnol A., « *Coloni* et *incolae*. Notes sur les différenciations sociales à l'intérieur des colonies romaines de peuplement dans les provinces d'Occident (Ier s. av. J.-C.- Ier s. apr. J.-C.) », in *La Gaule romaine et le droit latin*, Lyon 1995, p. 131-141 ; Rizakis, « *Incolae-paroikoi* », cit.

[248]Chastagnol, « *Coloni* et *incolae* », cit., p. 131.

[249]Rizakis, « *Incolae-paroikoi* », cit., p. 601, n° 7.

désignés comme étant des *incolae*.

Le sens classique qu'on attribue à l'*incola* (résident étranger) au IIe siècle, est le résultat de changements dans la position sociale des *incolae* dans les cités de l'Empire. En effet, A. Rizakis[250] a bien montré le glissement sémantique opéré par la notion d'*incola*, du début de la colonisation romaine aux IIe-IIIe siècles. Durant la période de colonisation, le terme peut définir aussi bien les autochtones, qui habitent dans la cité ou sur le territoire de la cité, que les citoyens qui s'installent dans une autre cité que la leur. Aux IIe-IIIe siècles, avec la fin de la colonisation, la distinction entre colons et anciens habitants commence à s'estomper, et le terme tend à qualifier essentiellement les étrangers domiciliés, puisqu'il n'y a plus de création de colonie, donc plus d'autochtones devenus étrangers sur leur propre territoire. Cette évolution explique le changement sémantique progressif du terme, à partir du IIe siècle de notre ère. Le terme reprend le sens classique qu'on lui connaît, celui de définir les étrangers domiciliés, notion reproduite par les sources juridiques de l'époque.

Cette notion peut encore revêtir des significations différentes dans l'espace et dans le temps. Elle peut aussi désigner soit une population d'hommes libres mais sans droit politique, soit l'ensemble des groupes sociaux qui sont, à côté des *cives-coloni*, la seconde composante de la population de la cité. Cette large définition se retrouve dans la *Lex Ursonensis* qui indique que l'*incola* est celui qui n'est pas colon[251]. Les listes de distributions gratuites d'argent et de nourriture dans le cadre des colonies offrent une signification similaire ; l'ordre, conforme au rang social, des groupes sociaux cités dans les listes (*coloni*, *incolae*, *hospites*, *adventores*) suggère que les *incolae* ne doivent pas être identifiés à une seule catégorie d'habitants, mais à l'ensemble des populations libres et sans droit politique, à savoir les étrangers domiciliés et la population autochtone de la colonie. Les *incolae* constituent, par rapport aux *hospitales* et *adventores*, une population établie de façon permanente dans la colonie. Un sens analogue est retenu sur une inscription de Narbonne, colonie fondée en 118 av. J.-C. L'autel élevé au *Numen*

---

[250]Rizakis, « *Incolae-paroikoi* », cit.

[251]*Ibid.*, p. 602-603. Cette définition se retrouve dans la *Lex Ursonensis* (*ILS* 6087) : l'*incola* est celui qui n'est pas colon ; en d'autres termes, toute personne qui a son domicile ou un bien-fonds sur le territoire de la colonie et qui n'est pas colon, est *incola* : *qui in ea colonia intrave eius colon(iae) fines dimicilium praediumve habebit neque eius colon(iae) colon(us) erit*. Une signification similaire est attestée à Antioche de Pisidie, avec l'expression *aut coloni aut incolae*, dans un édit émis en 92/93 par *L. Antistius Rusticus*, légat de Domitien. La même définition se retrouve à plusieurs reprises ailleurs, voir Rizakis, « *Incolae-paroikoi* », cit., p. 603-607.

Augusti[252] en 11 apr. J.-C. fait apparaître à sept reprises l'expression *coloni incolaeque*. Le mot *incolae* renvoie non seulement aux *peregrini* locaux, mais aussi aux étrangers domiciliés à Narbonne ; ces derniers relèvent, par leur *origo*, d'autres cités. Les *incolae* peuvent ainsi désigner des populations rurales autochtones vaincues par Rome, comme ils peuvent aussi être des résidents venus d'autres cités. Ils sont tenus au respect des décisions municipales, sans avoir accès au décurionat, ni aux magistratures de la cité et sont soumis à des charges pécuniaires[253].

La notion d'*incola* recouvre ainsi des réalités variées. Mais, dans le cas de *Volubilis*, de quel type d'*incolae* s'agit-il, en 44 apr. J.-C. ? J. Gascou est le premier à envisager qu'il pouvait être question « peut-être, en partie, d'étrangers à qui on aura imposé de s'installer à *Volubilis*, mais surtout, à notre avis, des habitants des localités situées dans les environs de *Volubilis* qui durent être placées sous sa dépendance administrative ou, en d'autres termes, qui lui furent 'attribuées'[254] ». Ces *incolae* auraient alors fait l'objet d'une « *adtributio*[255] », c'est-à-dire du rattachement, à un centre civique préexistant, de communautés qui ne sont pas organisées sur le modèle de la cité[256]. Ces « lieux attribués » apparaissent comme des localités ou comme des groupes sociaux dépourvus d'organisation municipale, et rattachés aux yeux de l'administration et de la juridiction à un centre urbain. Bien qu'il n'y ait aucun indice permettant de déterminer l'origine exacte des *incolae* donnés par Claude, en 44, au municipe de *Volubilis*, il s'agit très certainement de populations autochtones « contraintes » de venir s'installer sur le territoire de la cité. Cette concession d'*incolae* s'explique, entre autres, par la perte,

---

[252]*CIL*, XII, 4333 = *ILS* 112. cf. Chastagnol, « *Coloni* et *incolae* », cit., p. 132-133 ; Rizakis, « *Incolae-paroikoi* », cit., p. 603-605.

[253]Pavis d'Escurac H., « *Origo* et résidence dans le monde du commerce sous le Haut-Empire », *Ktema*, 13, 1988, p. 63-65.

[254]Gascou, « *Municipia civium Romanorum* », cit., p. 139, n° 2.

[255]Laffi U., *Adtributio e Contributio. Problemi del sistema politico-amministrativo dello stato romano*, Pisa, 1966, dans sa monographie s'intéresse aux notions d'*adtributio* et de *contributio*. Chastagnol, « *Coloni* et *incolae* », cit., en fait également une étude spéciale. Voir aussi Christol M., « Rome et les tribus indigènes en Maurétanie Tingitane », in *L'Africa romana, Atti del V convegno di studio, Sassari 1987*, Sassari, 1988, p. 322-337, qui donne une bibliographie assez complète sur le concept d'*adtributio* et rappelle les définitions données par un certain nombre d'auteurs. Laffi, *Adtributio e Contributio*, cit., p. 74-80, pense que la notion d'*incola* est totalement différente de celle d'*adtributus*. Mais dans la pratique, il devait être courant qu'une partie de la population attribuée d'une cité venait s'installer dans cette dernière au bout d'un certain temps. Ces *adtributi* quittaient donc leur propre territoire pour venir se fixer sur le territoire même de la cité ; ils devenaient alors des *incolae*.

[256]Christol, « Rome et les tribus indigènes en Maurétanie Tingitane », cit., p. 305-337.

durant la guerre contre *Aedemon*, d'une partie de la population. Les nouveaux *incolae*, tout en contribuant à la compensation des pertes démographiques subies par la ville, apportaient leur participation financière, puisqu'ils n'étaient pas exempts de charges fiscales ; ils étaient soumis aux *munera*, qui pouvaient consister tout autant en versements d'argent qu'en dons de service[257].

Dans ce contexte, l'attribution du *conubium cum peregrinis* se comprend aisément. Cette faveur facilitait ainsi les unions entre citoyens romains et *incolae*. Les intermariages s'inscrirent ainsi dans un contexte juridique qui permettait que les enfants nés de ces unions fussent à leur tour citoyens romains tout en faisant croître le nombre de ces derniers dans le municipe ; cela participait ainsi à la rapide intégration des *incolae* dans la cité.

E. Les *bona vacantia*[258]

Le cinquième bénéfice mentionné, *bona civium bel/lo interfectorum quorum here/des non extabant*, a été juridiquement identifié, par E. Cuq, aux *bona vacantia*[259], c'est-à-dire aux successions vacantes des citoyens morts à la guerre. Ces *bona vacantia* auraient dû d'ordinaire revenir au fisc impérial et plus exactement à la caisse provinciale du fisc[260].

Les citoyens romains tués au cours de la guerre d'*Aedemon* n'avaient pas d'héritier légitime selon le droit romain, puisque ces mêmes citoyens obtiennent le *conubium* en 44, privilège dont ils ne disposaient pas auparavant[261]. Pour hériter d'un citoyen romain, il faut avoir la capacité d'être institué héritier. Or, dans le droit civil romain, un pérégrin ne peut être institué héritier. Lorsque la citoyenneté romaine est attribuée aux Volubilitains, les membres de la famille « naturelle » sont pérégrins : leur

---

[257]Rizakis, « *Incolae-paroikoi* », cit., p. 612-613 ; Pavis d'Escurac, « *Origo* et résidence dans le monde du commerce », cit., p. 63-65.
[258]Ces *bona vacantia* ont fait l'objet de nombreuses études : Chatelain L., « L'inscription relative à la révolte d'*Aedemon* », *CRAI*, 1915, p. 394-399 ; Cuq, « Les successions vacantes des citoyens tués », cit., p. 538-543 ; Wuilleumier, « Le municipe de *Volubilis* », cit., p. 323-334 ; Gascou, « La succession des *bona vacantia* », cit., p. 109-124 ; Lenoir, « Histoire d'un massacre », cit.
[259]Cuq, « Les successions vacantes des citoyens tués », cit. ; Gascou, « La succession des *bona vacantia* », cit., p. 110 : l'expression *bona vacantia* ne se rencontre qu'à partir du règne d'Hadrien. La plupart des auteurs l'emploient par commodité.
[260]Lenoir, « Histoire d'un massacre », cit., p. 97 et n° 38.
[261]*Ibid.*, p. 100.

épouse, leur(s) enfant(s), puisque les mères sont pérégrines, leurs parents agnats ou cognats. Les héritiers « naturels » ne pouvaient donc être des héritiers légitimes. Après la guerre, les parents de citoyens romains morts, lors de la guerre où ils avaient pris le parti de Rome, se trouvaient, selon de droit romain, déshérités. C'est cette anomalie que Claude a voulu rectifier en accordant à ces héritiers « naturels » la juste possession des biens de leurs parents. D'après M. Lenoir, ce bénéfice ne s'applique ni au municipe, ni à l'ensemble des citoyens, mais uniquement à ceux qui ont eu un parent tué lors de la guerre contre *Aedemon*[262]. Un argument supplémentaire peut être énoncé pour étayer cette idée. Dans le texte 24, le dédicant, constitué par le municipe des Volubilitains, remercie Claude pour la citoyenneté romaine, le *conubium* et la remise de charge. Il est donc naturel qu'il ne mentionne pas les bienfaits qui n'intéressent pas l'ensemble de ces Volubilitains, c'est-à-dire les *incolae* et les biens des citoyens morts à la guerre.

Entre 40 et 44 apr. J.-C., *Volubilis* a donc subi de profindes transformations. Elle tombe d'abord dans la sphère d'influence directe de Rome et devient une cité pérégrine. En 44, par une faveur de l'empereur Claude, promue au rang de municipe romain, elle obtient à cette occasion de nombreux privilèges. Ce passage, du pouvoir royal au pouvoir romain, s'accompagne non seulement d'un bouleversement politique et administratif, mais aussi d'une évolution dans le domaine religieux. Ainsi, la municipalisation dessine-t-elle un nouveau cadre religieux dans lequel le citoyen occupe une place majeure. La *respublica* apparaît dès lors comme la communauté « suprême » de la cité. Les sources épigraphiques de la ville révèlent en effet qu'on assiste à une institutionnalisation cultuelle calquée sur le modèle romain et à l'entrée de nouvelles divinités romaines dans le panthéon de la ville.

[262]*Ibid.*, p. 101.

CHAPITRE 3 : LES MUTATIONS RELIGIEUSES : ENTRE RUPTURE ET CONTINUITE

Les témoignages épigraphiques relatifs à la sphère religieuse appartiennent tous à la période de la *Volubilis* municipale. Des inscriptions libyques ont certes été découvertes sur le site, mais sans aucune possibilité, à l'heure actuelle, de les déchiffrer. Il n'est donc pas possible de savoir si elles se réfèrent ou non au domaine religieux. En revanche, la lecture des inscriptions latines donne l'impression que l'entrée dans l'orbite romaine a été une sorte de point de départ à la mise en place et à l'organisation des cultes. Aucune inscription ne fait état d'une divinité ou d'une organisation cultuelle avant la municipalisation. Mais, lorsqu'on a recours à l'archéologie, on s'aperçoit au contraire qu'il y a une continuité dans l'utilisation des monuments religieux, sans qu'il soit toutefois toujours possible de déterminer la divinité honorée dans ces lieux. Ainsi, constate-t-on une discordance entre le discours épigraphique et le discours archéologique. C'est la combinaison de ces deux champs de recherches qui va peut-être permettre d'apprécier au mieux la façon dont a pu s'effectuer la transition religieuse de *Volubils*, dans son passage de ville maure à celui de cité romaine. L'enquête fondée sur ces données oriente vers différents axes de réflexions.

On assiste, tout d'abord, à une institutionnalisation religieuse qui reproduit le modèle romain avec la mise en place de prêtrises, notamment le flaminat. La municipalisation apparaît comme le point de départ de l'introduction du culte impérial, avec la présence de dédicaces se rapportant à des empereurs divinisés. Des divinités d'origine romaine font leur entrée dans le panthéon de la ville. Enfin, le passage de la cité maure à celui de cité romaine s'accompagne d'un maintien et d'une continuité dans l'utilisation de certains espaces religieux.

I- Le discours épigraphique : une rupture ?

L'épigraphie constitue la source principale de notre étude. Cependant, le seul recours aux inscriptions donne l'impression erronée que tout commence au milieu du Ier siècle de notre ère. Questionner cette source épigraphique permet d'approcher les faits dans un sens qui ne peut s'interpréter que comme une rupture. En effet, l'absence de textes épigraphiques avant le milieu du premier siècle peut trouver une réponse dans les

moyens d'expression du religieux. Bien que le discours épigraphique ne relate pas la réalité du phénomène religieux, il faut se demander s'il ne suggère pas une mutation dans les pratiques et les moyens d'expression du religieux.

Le milieu du Ier siècle semble correspondre à l'entrée du latin dans la cité et à son usage dans les inscriptions. C'est pourquoi il est permis de se demander si auparavant, les moyens d'expression du religieux n'étaient pas différents, nous pensons notamment à des pratiques qui privilégient davantage le procédé oral. A la lumière des inscriptions, il convient de se demander quelles ont été les modifications suscitées par ce passage de la cité maure à celui de municipe de citoyens romains.

A. De nouveaux cadres institutionnelles : la cite et la province

La création de la province de Tingitane et l'élévation de *Volubilis* au rang de municipe créent de nouveaux cadres territoriaux qui sont la *civitas* et la *provincia*. Cette définition administrative du territoire présente des conséquences sur le plan religieux qui voit alors son organisation repensée en fonction de ces nouvelles références. Ainsi, de nombreuses inscriptions relatent les nouvelles bases de la sphère religieuse qui s'offrent aux habitants de *Volubilis*, à la fois au niveau de la cité et à l'échelle de la province.

La cadre de la cité : le flaminat municipal

Le *cursus* de *M. Valerius Severus* (épigr. 1) fait apparaître que le flaminat a été exercé après l'édilité, le sufétat et le duumvirat. L'épigraphe précise en outre que le personnage a été le premier flamine dans son municipe : *flamini primo in municipio suo*. L'expression mérite néanmoins un éclaircissement pour déterminer le sens que revêt *flamini primo* : « premier flamine » ou « le premier flamine ». Est-il question du premier flamine à avoir été institué dans le municipe ou bien faut-il penser que *M. Valerius Severus* a été le prêtre le plus important parmi un groupe plus large de flamines ? En d'autres termes, cette formule fournit, soit une indication chronologique sur la mise en place du premier sacerdoce de ce type à *Volubilis*, soit elle fait référence à l'existence d'une hiérarchie des flamines. Même s'il est impossible trancher pour l'une ou l'autre des solutions, un questionnement sur la nuance à apporter à l'expression « premier flamine » mérite d'être posé. Mais, dans les deux cas, nous savons que ce type de prêtrises existe dans le municipe, et ce dans les années qui suivent immédiatement l'annexion.

La première flaminique, dans le municipe, est également connue ; elle n'est autre que l'épouse *de M. Valerius Severus*, *Fabia Bira*. L'épigraphie indique, à plusieurs reprises, qu'elle a été aussi « la première flaminique » ou « première flaminique » dans le municipe de *Volubilis* (épigr. 8 : *flaminicae / primae in muni/cipio Volub(ilitano)* ; épigr. **9** : *flaminicae / primae in muni/cipio Volub(ilitano)*, épigr. 10 : *fla[mi]/ni[c]a prima in municipio / Volub(ilitano)*. Comme pour son époux, la formule *flaminica prima* inspire des considérations analogues. *Fabia Bira* a pu être la première femme à occuper ce type de prêtrise dans la cité, mais on peut aussi envisager que dans la hiérarchie des flaminiques, elle exerçait le sacerdoce le plus éminent. Deux autres textes se rapportent à *Fabia Bira*, le premier ne fait pas état de sa prêtrise (épigr. 1), le second (épigr. 11), étant fragmentaire indique uniquement qu'elle a exercé le flaminicat, mais sans préciser qu'elle a été la première dans la cité.

Si l'on adopte la nuance selon laquelle *M. Valerius Severus* et *Fabia Bira* ont été les deux premiers personnages à avoir exercé ce type de prêtrise dans le municipe, alors on pourrait être amené à supposer que cette fonction sacerdotale a accompagné la création du municipe. A ceci, il faut ajouter qu'aucun témoignage ne suggère l'existence de prêtrises analogues dans la *Volubilis* pré-romaine. C'est pourquoi on pourrait penser qu'il existait un lien entre l'institutionnalisation du flaminat et l'élévation de *Volubilis* au rang de municipe. Le flaminat aurait alors été une des conséquences de la municipalisation de la ville pérégrine. Mais cette interprétation ne tient que s'ils ont véritablement été les premiers à avoir occupé ce type de charge à *Volubilis*. Par contre les inscriptions, avec la formule *in municipio suo* et *in municipio Volubilitano*, inscrivent clairement ces prêtrises dans le cadre du municipe, et par conséquent dans le cadre de la cité romaine.

L'épigraphie situe ce type de prêtrise dans les années immédiates qui suivent l'élévation de *Volubilis* au rang de municipe. En effet, la dédicace à *M. Valerius Severus* se place après le 13 octobre 54 ; quant aux textes relatifs à *Fabia Bira*, même s'ils ne sont pas précisément datés, ils appartiennent avec certitude à la seconde moitié du Ier siècle, voire même aux années 45-65 apr. J.-C. Au cours de cette même période, deux autres flamines nous sont connus. Il s'agit de *L. Caecilius Caecilianus*[263] (épigr. 2) et de *Q.*

[263]Lefebvre, S., « Hommages publics et histoire sociale : les *Caecillii Caeciliani* et la vie municipale de *Volubilis* (Maurétanie Tingitane) », *MCV*, 28-1, 1992, p. 32 pour la datation.

Caecilius Plato (épigr. 3)[264]. Dans les deux cas, il est précisé qu'ils exercent leur sacerdoce dans le cadre du municipe : le texte adressé à *L. Caecilius Caecilianus* indique qu'il est *flam(ini) / municipii,* quant à celui qui concerne *Q. Caecilius Plato,* il est plus précis avec *flami/ni municipii Volub(ilitani).*

Notons d'abord qu'on assiste à une institutionnalisation sur le modèle romain dans le domaine religieux dès les premières années. En outre, les nouvelles prêtrises s'inscrivent dans le cadre du municipe. En effet, pour chacun des prêtres, il est précisé que le flaminat s'exerce dans le cadre du municipe. Comme il a été dit précédemment, le municipe est donc le nouveau cadre territorial et politique selon lequel la religion officielle s'organise.

A côté, de cette organisation à l'échelle de la cité, les sources épigraphiques suggèrent également des dispositions à l'échelon provincial.

Le cadre provincial : le flaminat provincial

Parallèlement à une religion repensée et inscrite dans la cité, on assiste à un phénomène similaire à un niveau territorial plus large, celui de la province. Dans une dédicace, datée de la deuxième moitié du Ier siècle[265], et élevée par *M. Valerius Sassius Pudens* à sa femme *Ocratiana*[266], il est précisé qu'elle est flaminique de la province de Tingitane : *flaminicae provinciae Tingita*[*nae*] (épigr. 14). Là encore, il s'agit d'une prêtrise qui se rattache à la province de Tingitane.

Pour ce qui est de la date de création et de l'organisation de ces prêtrises liées au culte des empereurs, D. Fishwick a mis en évidence l'importance de l'oeuvre de Vespasien[267]. Cet empereur aurait également été à l'origine de l'implantation du culte impérial dans les provinces de Narbonnaise, de Bétique et d'Afrique Proconsulaire. Contre cet avis, T. Kotula a plaidé en faveur de l'hypothèse selon laquelle l'instauration du culte impérial serait à imputer à Claude et non à Vespasien[268]. Quelle que soit la période d'introduction

---

[264]Datation d'après *IAMar., lat.*, 438.
[265]Marion, « La population de *Volubilis* », cit., p. 175.
[266]Ladjimi Sebaï L., « A propos du flaminat féminin dans les provinces africaines », *MEFRA*, 102, Paris, 1990, p. 1990, p. 656-681 ; Fishwick D., *The imperial cult in the Latin west, studies in the ruler cult of the western provinces of the Roman Empire*, III, 1, 2002, p. 131-132.
[267]Fishwick D., « The Institution of the Provincial Cult in Roman Mauretania », *Historia*, 21, 1972, p. 698-711.
[268]Kotula T., « Culte provincial et romanisation. Le cas des deux Maurétanies », *Eos*, 63, 1975, p. 389-407.

officielle du culte impérial, et donc des prêtrises flaminiques attestées à *Volubilis*, il convient de retenir qu'elles le sont dans le cadre de la province. Cette dernière sert donc de cadre à une nouvelle organisation religieuse.

Hormis ces quelques textes qui attestent de la mise en place du flaminat à l'échelle de la cité volubilitaine, mais aussi au niveau de la province, l'épigraphie reste peu prolixe, pour la période (milieu Ier – fin Ier siècle apr. J.-C.), quant à l'existence d'autres types d'institutions cultuelles. En revanche, elle renseigne davantage sur l'introduction de concepts liés au culte impérial et fournit le nom de quelques divinités qui entrent au panthéon de la cité.

B. De nouveaux cultes

Parmi elles, Cérès *Augusta* fait l'objet d'une dédicace par *Fabia Bira* (épigr. 11). L'inscription précise que la dédicataire est flaminique. On sait en outre que *Fabia Bira* a occupé ce sacerdoce dans les années 45-65 apr. J.-C. Ainsi, ce texte met en évidence l'entrée d'une divinité romaine dans le panthéon de la cité.

Ensuite, se sont deux épigraphes qui témoignent de la mise en place d'invocations aux empereurs défunts divinisés. C'est d'abord le texte n° 25, adressé au Divin Claude par les Volubilitains qui remercient l'empereur défunt de les avoir gratifiés de la citoyenneté romaine (*Divo Claudio, / Volubilitani civitate / Romana ab eo donati*). Cette dédicace est attribuable à la période postérieure à la mort de Claude, donc à 54 de notre ère. Le même Claude apparaît également comme divinisé sur l'inscription de *M. Valerius Severus* (épigr. 1).

Claude apparaît donc comme le premier empereur à faire l'objet d'un tel culte dans la ville. Ce qui semble naturel puisqu'il a permis à la cité d'accéder au statut de municipe, tout en lui accordant de nombreux privilèges. L'épigraphie met en évidence un lien étroit entre la mise en place d'institutions et d'une idéologie liées au culte des empereurs et la municipalisation de la ville. Pour autant, il ne faut pas exclure l'idée qu'il ait pu y avoir des dévotions liées au *princeps* avant que *Volubilis* n'entre dans l'orbite directe de Rome. En effet, les citoyens romains présents dans la ville pérégrine auraient très bien pu initier des hommages rendus aux empereurs. L'apport essentiel de la municipalisation est, semble-il, l'instauration d'un culte du *princeps* dans un cadre officiel. C'est en tout cas, l'idée que renvoie l'étude des inscriptions. Il apparaît, qu'à l'échelle de

Volubilis, l'introduction du culte impérial doit être imputée à Claude. Dès les origines du municipe, le flaminat est attesté et dès 54, le culte des *divi* est présent dans un contexte officiel.

Le discours épigraphique met ainsi en évidence une romanisation rapide de la sphère religieuse. On assiste ainsi à la mise en place de prêtrises de type romain, le flaminat, à l'entrée de divinités d'origine romaine au sein du panthéon, Cérès, et à l'attestation de cultes liés à la famille impériale, le culte des *divi*. Les inscriptions suggèrent que la ville s'organise au niveau religieux, à la suite de l'annexion romaine et de sa municipalisation. Mais cette organisation concerne essentiellement la religion officielle, notamment le culte impérial. Or, la vie religieuse de la cité ne se limite pas au culte impérial et la documentation épigraphique ne permet pas de mettre au jour, outre Cérès *Augusta*, une quelconque divinité romaine, dans les premières décennies de la *Volubilis* provinciale. Par contre, les textes du IIe et IIIe siècles révèlent un panthéon diversifié, constitué, outre de dévotions liées au *princeps*, de divinités d'origine gréco-romaine, orientale et indigène.

Le recours unique à la source épigraphique dans cette période-charnière ne donne qu'une image partielle et donc réductrice de la réalité des phénomènes religieux. C'est pourquoi, dans le souci de brosser un tableau plus complet, il est essentiel de recourir aux données archéologiques, qui montrent un autre aspect des évolutions qu'a connu la sphère religieuse marquée notamment par une continuité dans la fréquentation des espaces cultuels.

II - Le discours archéologique : la continuité

Comme l'épigraphie, l'archéologie est une source incontournable. En effet, les résultats de fouilles des sanctuaires sont d'un recours capital et s'avèrent d'une aide précieuse. On connaît actuellement une trentaine d'édifices religieux en Maurétanie Tingitane[269] : une temple dédié à Mercure à *Ad Mercuri*, un temple anonyme à *Cotta*, *deux* temples anonymes à *Zilil*, six temples anonymes à *Lixus*, un temple sur le forum à

[269]Brouquier-Reddé, El Khayari, Ichkhakh, « Recherches sur les monuments religieux de Maurétanie Tingitane », cit. Les auteurs qui appartiennent à la Mission Temples procèdent à un inventaire, site par site, des différents sanctuaires connus pour le Maroc antique.

Banasa, deux temples anonymes à *Thamusida*, un Capitole et quatre autres temples anonymes à *Sala*. Dans la majorité des cas, les divinités honorées sont inconnues.

S'agissant de *Volubilis*, plusieurs monuments religieux ont été identifiés. On connaît ainsi six temples anonymes. Un temple a été identifié par M. Behel comme étant d'époque punique[270] (= temple A). Un autre édifice, communément appelé sanctuaire primitif, occupe une salle dans l'aile nord-est de l'*area* du Capitole. Le temple B[271], construit dans la partie nord-est du site, très nettement au-delà des habitations, a pendant longtemps été attribué au grand dieu Saturne. Aujourd'hui, on pense davantage à une divinité locale. Sont également connus le temple C[272] situé à proximité du *tumulus* et le sanctuaire D, qui se trouve dans la partie au nord-ouest du forum. Ce dernier temple a connu plusieurs étapes de remaniement et aurait peut-être été, à un moment de son histoire, un monument lié au culte impérial. Les temples jumelés G et H, situés à mi-pente dans le quartier ouest, sous l'enceinte tardive, sont connus pour être d'époque pré-romaine, mais n'ont fait l'objet d'aucune publication. Dans trois cas, le lien monument-divinité est établi. Ainsi, le Capitole[273], construit au sud de la basilique, héberge la triade Jupiter-Junon-Minerve, une chapelle est attribuée à Vénus[274] et une autre à la déesse Isis[275]. Parmi ces monuments, certains présentent des structures préromaines. Même si la divinité hébergée n'est pas identifiée dans la plupart des cas, ces sanctuaires témoignent de

---

[270]Behel M., «Un temple punique à *Volubilis* », *BCTH*, 24, 1997, p. 25-51.

[271]Ponsich M., « Le temple dit de Saturne », *BAM*, 10, 1976, p. 131-144 ; Morestin H., *Le temple B de Volubilis*, Paris, 1980 ; Brouquier-Reddé V., El Khayari A., Ichkhakh A., « Le temple B de *Volubilis* : nouvelles recherches », *AntAfr*, 34, 1998, p. 65-72 ; *Id*., « Les stèles votives de Maurétanie Tingitane, un complément au catalogue du temple B de *Volubilis* », in *Numismatique, langues, écritures et arts du livre, spécificité des arts figurés, Actes du VII*[e] *colloque sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord*, Nice, 21 au 31 oct. 1996, Ed. du comité des travaux historiques et scientifiques, Paris, 1999, p.343-370 ; *Id*., « Recherches sur les monuments religieux de Maurétanie Tingitane : de Louis Chatelain à la mission Temples », cit., p. 188-189.

[272]Euzennat, « Le temple C de *Volubilis* et les origines de la cité », cit., p. 41-64 ; Majdoub, « Nouvelles données sur la datation du temple C à *Volubilis* », cit. ; Brouquier-Reddé, El Khayari, Ichkhakh, « Recherches sur les monuments religieux de Maurétanie Tingitane », cit., p. 189.

[273]Thouvenot R., « L'*area* et les thermes du Capitole de *Volubilis* », *BAM*, 8, 1968-1972, p. 179-195.

[274]Brouquier V., Rebuffat R., « Temple de Vénus à *Volubilis* », *BAM*, 18, Rabat, 1998, p. 127-139.

[275]Elle est mentionnée dans Brouquier-Reddé, El Khayari, Ichkhakh, « Recherches sur les monuments religieux de Maurétanie Tingitane », cit., p. 187. Mais, aucune publication, à notre connaissance, ne s'y rapporte. Une seule allusion dans l'ouvrage cité, sans autre élément de localisation ou de référence bibliographique.

l'activité religieuse avant l'annexion et donc de l'existence de dieux et de déesses qui avaient alors composé le panthéon. En outre, certains des monuments connus pour l'époque antérieure sont transformés et continuent à être fréquentés à l'époque romaine. Le discours archéologique révèle donc une continuité dans l'usage des espaces cultuels.

A. Le « sanctuaire primitif »

L'identification du temple A présente quelques difficultés. Suivant les travaux récents, le temple A correspond soit au Capitole, soit à la chapelle primitive située dans la partie est du Capitole. Pour M. Euzennat[276], le temple A s'identifie au Capitole. Dans sa description de *l'area* et des thermes du Capitole[277], R. Thouvenot n'attribue pas de lettre particulière au Capitole. En revanche, la salle contenant l'autel primitif est présentée comme étant la salle B. R. Thouvenot, écrit à son sujet : « l'ensemble a tout l'air d'un petit sanctuaire antérieur à la création de l'*area* puisqu'il en rompt le périmètre extérieur »[278]. Rien ne lui permettait d'identifier la divinité à laquelle était consacré ce sanctuaire. La confusion entre le temple A et le Capitole se retrouve aussi dans l'ouvrage d'A. Jodin. Dans les pages consacrées aux temples et sanctuaires de *Volubilis*, il indique à la page 163 que «… Le Capitole, ou temple A, fut donc le premier en date des édifices religieux découverts à *Volubilis*[279] ». Mais, à la page suivante, il évoque la chapelle de la salle B (c'est-à-dire ce qu'on appelle le sanctuaire primitif) et renvoie à la figure n° 17 de l'ouvrage qui représente le plan du sanctuaire primitif intitulé « Temple A. Plan du sanctuaire primitif ». En revanche, la mission Temple, dans son article sur les monuments religieux de Maurétanie tingitane, fait bien une distinction entre le Capitole et le temple A (sanctuaire primitif)[280].

---

[276]Euzennat, « Le temple C de *Volubilis* et les origines de la cité », cit., p. 41 et n. 1 : « Les temples sont peu nombreux à *Volubilis* : le Capitole de Macrin, … ». La note de bas de page qui suit le terme *Macrin* indique « Temple A : L. Chatelain, *Le Maroc des Romains*, Paris, 1944, p. 200-202, procède à la description du Capitole et de ses abords ; R. Thouvenot, *Volubilis*, Paris, 1949, p. 37-39 ». Pour Euzennat temple A = temple de Macrin = le Capitole.

[277]Thouvenot, « L'*area* et les thermes du Capitole de *Volubilis* », cit., p. 179-182.

[278]*Ibid.*, p. 182.

[279]À cet endroit, il renvoie aux pages 200-202 de Chatelain, *Le Maroc des Romains*, cit.

[280]Brouquier-Reddé, El Khayari, Ichkhakh, « Recherches sur les monuments religieux de Maurétanie Tingitane », cit., p. 187 : Les auteurs font un rapide inventaire des monuments religieux de Tingitane, site par site. S'agissant de *Volubilis*, ils écrivent « *Volubilis* : temples anonymes **A**, B, C, D, G/H, le **Capitole** et les chapelles de Vénus et d'Isis ».

Pour éviter toute confusion, nous allons employer, dans notre propos, le terme « Capitole » pour désigner le temple dédié à Jupiter, Junon et Minerve, daté de 217 dans son dernier état[281], et « sanctuaire primitif » pour distinguer la salle qui contient l'autel en tuf (autel archaïque) et située dans l'aile est de l'*area* du Capitole. (Pl. 39, n° 2a).

Le sanctuaire est contenu dans une salle qui mesure 7 m de large sur 8,30 m de long. Cette salle dépasse le mur d'enceinte de la place d'environ 2,75 à 2,90 m. L'irrégularité de cette saillie semble signifier que les annexes du Capitole ont intégré un monument préexistant[282]. En outre, cette pièce renferme un petit édifice maçonné, identifié par M. Euzennat comme étant un autel monumental[283] et par A. Jodin comme étant un podium[284]. Il s'agit d'une structure de 3,50 sur 3,70 m, d'une hauteur de 1,50 m, prolongée à l'ouest par une avancée bipartite qui devait constituer l'accès et pouvait supporter un escalier[285]. Les murs d'origine sont constitués de blocs de tuf. Au-dessus du monument, une saignée de 20 cm de large est pratiquée sur trois côtés au milieu des blocs de tuf d'origine, ce qui peut suggérer l'existence d'une élévation, en bois ou en briques crues, qui venait s'y encastrer[286].

M. Behel[287] a identifié les vestiges préromains d'un vaste édifice dans lequel il reconnaît un temple punique, daté du IIe siècle av. J.-C. et qui se retrouve, pour une partie, sous les structures est de l'*area* du Capitole (Pl. 42, n° 5). Le temple fait 41,50 m de longueur et 38,50 m de largueur, pour une superficie de 1600 m^2. Il est bâti sur des fondations, dont la hauteur varie entre 0,60 et 0,70 m, composées de galets et de petits moellons irréguliers liés à l'aide d'argile noire. L'élévation, constituée de blocs de tuf (hauteur : 0,30 à 0,40 m ; longueur : 0,50 à 0,70 m ; épaisseur : 0,40 m) ne subsiste que dans les parties Est et Nord sur une hauteur maximale de 1,70 m. On y accède par une porte ornée de pilastres. Le podium ou l'autel, inclus dans l'ensemble capitolin (Pl. 41, n°

---

[281]Akerraz A., Lenoir M., « Le forum de *Volubilis* : éléments du dossier archéologique », in *Los Foros romanos de las provincias occidentales*, Valencia, janvier 1986, Madrid, 1987, p. 203-219.
[282]Thouvenot, « L'*area* et les thermes du Capitole de *Volubilis* », cit., p. 182 ; Behel, « Un temple punique à *Volubilis* », cit., p. 34.
[283]Euzennat M., « Chroniques », *BAM*, 2, 1957, p. 207.
[284]Jodin, *Volubilis regia Iubae*, cit., p. 164-165.
[285]Behel, « Un temple punique à *Volubilis* », cit., p. 34.
[286]Jodin, *Volubilis regia Iubae*, cit., p. 165.
[287]Behel, « Un temple punique à *Volubilis* », cit.

2.a ; Pl. 43), est situé exactement dans l'axe est-ouest du sanctuaire[288].

Il s'agit donc d'un monument religieux d'époque maurétanienne qui a préservé sa sacralité à l'époque romaine. En revanche, la divinité accueillie en son sein n'est pas identifiée. Malheureusement, il est impossible de dire si la divinité hébergée à l'époque préromaine est la même qu'à l'époque romaine, ou bien si cette pièce a accueilli une divinité différente. Mais ce qui surtout retient l'attention ici, c'est la continuité dans la fonction cultuelle de cet édifice.

B. Le temple B

Situé au nord-est de la ville, sur un plateau à l'intérieur de l'enceinte construite en 168-169 apr. J.-C., le temple B occupe une surface de 3200 m^2 à l'écart de la zone urbaine (Pl. 46). Ce monument a livré une importante série de stèles votives dont le nombre s'élève à 903[289]. En 1919, L. Chatelain avait en partie dégagé le monument qui fut fouillé en 1954 par M. Ponsich. La construction du sanctuaire avait alors été située au début du Ier siècle et sa fréquentation se serait poursuivie jusqu'au IVe siècle apr. J.-C.[290]. M. Ponsich, se fondant sur le plan dit africain (grande cour et chapelles latérales) qu'adopte le monument et sur l'apparentement des stèles au type dit « stèle à Saturne », envisageait de le rattacher au dieu Saturne. Dans les années 1955-1961, H. Morestin reprend les fouilles et publie une monographie[291] consacrée en grande partie aux stèles découvertes et établit trois phases dans la construction du monument[292].

---

[288]Euzennat, « Le temple C de *Volubilis* et les origines de la cité », cit., p. 207, met en relation l'autel avec son niveau 3, niveau préromain qui correspond au Ier siècle av. J.-C., tandis que Behel, *op. cit*., p. 44, fait remonter l'édifice au IIe siècle av. J.-C. au moins.

[289] Brouquier-Réddé, El Khayari, Ichkhakh, « Les stèles votives de Maurétanie Tingitane », cit., p. 343-370.

[290]Ponsich, « Le temple dit de Saturne », cit.

[291]Morestin, *Le temple B de Volubilis*, cit.

[292]*Ibid*., p. 22, 111-113, 115, avait établi trois phases dans la construction du monument. La première, matérialisée par une inscription néopunique datée soit du Ier siècle apr. J.-C., soit du premier tiers du Ier siècle av. J.-C., soit de la moitié du Ier siècle av. J.-C., est un simple *temenos* ou *horm* agreste pourvu d'un rocher. Dans une seconde phase, il s'agit d'un temple daté des années 80 apr. J.-C. et attesté par deux murs réutilisés dans la phase suivante. Dès cette époque, on aurait assisté à la sculpture des premières stèles et leur production se poursuit jusqu'à la fin du IIe ou au début du IIIe siècles. La troisième évolution correspond à la construction du temple B auquel appartient le rite des vases ossuaires. L'édification du monument, qui reste inachevée, aurait eu lieu vers la moitié du IIIe siècle (238-244 apr. J.-C.).

Depuis, l'évolution et la datation qui avaient été proposées dans cette monographie ont été revues et les travaux récents ont permis de distinguer quatre états successifs[293]. À l'origine, le temple B est une aire sacrée à ciel ouvert, plus communément appelée tophet (Pl. 46, 7.2). Cet espace cultuel est fréquenté très tôt, comme le prouve une inscription néo-punique en remploi dans le soubassement et les douze monnaies préromaines découvertes. Les stèles retrouvées sur place ne semblent pas avoir été découvertes dans leur contexte archéologique originel. Les offrandes de stèles et de vases cinéraires sont contemporains et débutent entre la fin du Ier siècle av. J.-C. et le début du Ier siècle apr. J.-C. Dans son second état, l'aire est fermée, au cours du Ier siècle apr. J.-C., par un péribole carré en pierres. Ensuite, l'usage de matériaux différents, grès ou calcaire gris, témoigne de deux autres phases d'évolution du monument, confirmées par la découverte de deux seuils superposés, à la porte 2, à l'ouest, et à la porte 3, à l'est, et par la reprise des murs en élévation. Les premières chapelles en grès sont alors construites au nord et à l'ouest, autour d'un portique, sur trois côtés, dans le courant du IIe siècle apr. J.-C. L'ultime évolution, qui intervient après le milieu du IIe siècle, voit la restauration des chapelles ouest et du triportique en calcaire gris. Ces travaux ont dû intervenir lors de la construction de l'enceinte de Marc-Aurèle, en 168-169.

Le temple a livré un grand nombre de stèles anépigraphes qui ne permettent pas d'identifier avec certitude la divinité honorée. Cependant, l'étude iconographique de ces stèles a permis d'observer des rites très proches de ceux de Baal Hammon-Saturne, dont le culte n'est pourtant que très peu attesté à *Volubilis* (une unique inscription, cf. épigr. 57). Une divinité locale[294] pourrait mieux correspondre ; l'hypothèse du dieu Aulisua, attesté par deux inscriptions, a été avancée[295].

Il y a continuité dans la fréquentation du monument, puisque ce dernier a traversé des étapes dans sa construction, mais aussi connu des restaurations. Produites dès la fin du Ier siècle av. J.-C. ou au début du Ier apr. J.-C., les stèles ont par la suite été remployées dans les phases successives et ce, jusqu'en 168-169. L'usage de ces stèles comme éléments de remplois indique soit l'arrêt de la fabrication, soit une simple réutilisation des

---

[293] Brouquier-Reddé, El Khayari, Ichkhakh, « Le temple B de *Volubilis* : nouvelles recherches », cit.
[294] Morestin, *Le temple B de Volubilis*, cit., p. 133-135.
[295] Brouquier-Reddé, El Khayari, Ichkhakh, « Les stèles votives de Maurétanie Tingitane », cit., p. 349, n. 49.

reliefs liés au réaménagement avec un maintien de la fabrication[296]. Quoi qu'il en soit, la fréquentation de cet espace cultuel est attestée dès la période préromaine et se poursuit à la période romaine.

C. Les temples jumelés et le temple D

Au centre de la ville, le forum est un espace complexe qui a été divisé en trois aires distinctes[297]. L'agencement, la fonction, les étapes d'évolution et la datation de ces trois aires sont difficiles à cerner et restent encore controversés[298]. L'espace qui nous intéresse ici se situe dans l'aire nord-ouest et a vu se succéder plusieurs états[299] (Pl. 45). Le premier est une structure indéterminée dont subsistent des murs. Sur ces derniers, ont été construits des temples jumelés, entourés d'une enceinte, dans la deuxième moitié du Ier siècle av. J.-C. (état 2). Chacun des temples est accessible par un escalier dont trois marches sont conservées. Devant le monument nord est placé un autel carré. L'escalier permet d'accéder au *pronaos* longeant les deux *cellae* de forme oblongue (7 m de long sur 5,60 m à 5,70 m de large). Une enceinte, remaniée aux phases ultérieures, entoure les *cellae* et le *pronaos* sur trois côtés. Le temple se caractérise par l'emploi exclusif de galets de l'oued et de blocs de calcaire détritique.

L'état suivant correspond à l'édification d'un temple à deux *cellae* d'une longueur de 11 m et d'une largeur de 8,70 à 9 m. Des marches précédents le temple sud en permettaient l'accès, mais une seule des marches est conservée (état 4).

La construction de quatre *cellae* ouvrant sur un *pronaos* permet au temple de s'étendre vers le côté ouest (état 5). Ces *cellae* sont bâties sur des structures non identifiées mais qui peuvent bien appartenir à des structures d'un modeste habitat. Des bases sont rajoutées sur le côté nord. Elles forment, avec les bases est, un portique en équerre. Sur le côté sud-est, trois pièces sont construites. L'ensemble était organisé sur

---

[296] *Ibid.*, p. 348-349.
[297] Chatelain, *Le Maroc des Romains*, cit., p. 167-180.
[298] Euzennat M., Hallier G., « les forums de Tingitane : observations sur l'influence de l'architecture sur les constructions civiles de l'Occident romain », *AntAfr*, 22, 1986, p. 73-103 ; Akerraz, Lenoir, « Le forum de *Volubilis*. Eléments du dossier archéologique », cit., p. 203-219.
[299] Chatelain, *Le Maroc des Romains*, cit. ; Jodin, *Volubilis regia Iubae*, cit., p. 170-172 ; Nous reprenons ici les résultats les plus récents, ceux auxquels a aboutis la mission temples : Brouquier-Reddé, El Khayari, Ichkhakh, « Recherches sur les monuments religieux de Maurétanie Tingitane », cit., p. 189.

deux niveaux. Le premier présente un dallage semblable à celui du forum, à l'est. L'accès à la terrasse supérieure, au pied du podium, ne peut être envisagé qu'à l'ouest de la dalle en calcaire gris, encore en place, repérée sur la troisième marche du premier temple.

Dans la phase suivante (état 6), aucune modification n'a affecté les quatre *cellae* qui ont conservé leur plan initial. La partie médiane a connu l'installation de sept soubassements dont l'un a réemployé les marches de l'escalier de l'état 4. Lors de l'aménagement de ces soubassements, les structures antérieures ont été recouvertes.

Des éléments de datation précis n'ont pas encore été proposés. Mais, certaines données archéologiques suggèrent que ce monument religieux a été fréquenté à la charnière du IIe et du Ier siècles av. J.-C. et ce jusqu'au IIe-IIIe siècles de notre ère. En outre, il est probable qu'il ait pu servir de temple du culte impérial. En effet, une inscription de 157/158 mentionne des *Cultores Domus Augustae* qui procèdent à l'achat d'une aire privée sur laquelle ils font construire un *templum cum porticibus* et posent une statue en l'honneur d'Antonin le Pieux (épigr. 20)[300]. L. Chaletain avait déjà fait le rapprochement entre le temple D, cette inscription et un fragment de statue en bronze découvert à proximité d'une base qui se trouvait sur les lieux[301]. Il avait suggéré que ce fragment de bronze pouvait appartenir à une statue de divinité ou à celle d'Antonin le Pieux.

D. Les temples G et H

Les temples G et H, situés à mi-pente dans le quartier ouest, sous l'enceinte tardive, font l'objet d'une fouille spécifique et les travaux n'ont pas encore été publiés. Cependant, l'un d'eux est constitué d'un *podium* de 75 m^2 en grand appareil de tuf[302], ce qui pourrait indiquer une datation préromaine[303].

H. Le temple C

Le temple C est situé aux abords du tertre (*tumulus*) et à environ 100 m au nord-est de la basilique (Pl. 44). Il apparaît comme une grande *area* de près de 600 m² (28 sur

[300]*Infra*, p. 154 sq.
[301]Chatelain, *Le Maroc des Romains*, cit., p. 171-172.
[302]Hauteur : 2,50 à 3 m.
[303]Jodin, *Volubils regia Iubae*, cit., p. 175 et n. 132 ; Panetier, *Volubilis, une cité du Maroc antique*, cit., p. 39.

21 m) bordée d'un triportique intérieur autour d'un temple de petites dimensions. Ce dernier se compose d'une *cella* unique sur un podium adossé au péribole ouest. M. Euzennat avait qualifié ses structures de tardives[304], mais il semble que l'évolution de l'édifice doit être revue puisque le temple repose en réalité sur des structures bien plus anciennes[305]. Mais pour l'heure, notons que ce monument, si la datation est reconsidérée, pourrait à son tour intégrer le groupe des temples d'époque préromaine.

Ainsi, l'on observe que la grande majorité des monuments religieux de la ville présentent une origine préromaine. On constate donc à *Volubilis*, lors de ce passage de la ville maurétanienne à la cité romaine, une continuité dans l'utilisation des édifices cultuels. Ceux-ci ont gardé leur fonction religieuse après l'annexion à l'Empire. Le sanctuaire primitif, qui faisait partie intégrante du temple punique au IIe siècle av. J.-C., est inclus dans l'ensemble capitolin de 217 ; sa fonction cultuelle est préservée. Le temple B qui, à l'origine, est un sanctuaire à ciel ouvert, évolue jusqu'à devenir un temple avec une cour et semble être fréquenté jusqu'aux IIe– IIIe siècles. Dans l'*area* nord-ouest du forum, un unique temple, peut-être dédié au culte impérial, a pris la place de deux temples jumelés qui existaient déjà à l'époque maurétanienne. L'archéologie offre donc l'image d'une cité dans laquelle les monuments religieux anciens ont continué à être fréquentés bien après l'annexion. Le discours archéologique révèle que le religieux s'inscrit dans la pérennité et non dans une rupture. Les permanences mises en évidence par les données archéologiques ne vont pas forcément à l'encontre de l'apparente rupture que semble suggérer l'épigraphie. En réalité, les deux sources se complètent : l'épigraphie fournit des témoignages à partir de l'annexion romaine, tandis que les monuments renseignent sur la période antérieure. Il n'y a donc pas contradiction, mais plutôt complémentarité des données.

---

[304]Euzennat, « Le temple C de *Volubilis* et les origines de la cité », cit.

[305]Brouquier-Reddé, El Khayari, Ichkhakh, « Recherches sur les monuments religieux de Maurétanie Tingitane », cit., p. 189. Voir aussi Majdoub, « Nouvelles données sur la datation du temple C à *Volubilis* », cit., p. 283, date la construction du temple de la deuxième moitié du Ier siècle apr. J.-C., période qui correpond au début de l'annexion de la Maurétanie Tingitane.

Conclusion de la première partie

Bien avant la conquête directe entreprise par Rome en 40 apr. J.-C., les effets de la romanisation avaient commencé à pénétrer la Maurétanie Tingitane. Dans le cas particulier de *Volubilis*, cette romanisation, même si elle est minime, est néanmoins perceptible. C'est ce qu'a démontré notre enquête sur les liens juridiques établis avec Rome, sur les éléments artistiques ainsi que sur les choix politiques opérés par une partie des Volubilitains lors du conflit qui touche la ville en 40-41 apr. J.-C. Ainsi, l'existence de citoyens romains, la présence d'institutions calquées sur celles des cités romaines et l'hypothétique *foedus* entre *Volubilis* et Rome sont des signes concrets des voies empruntées par *Volubilis*. Ces dernières ont préparé sa transformation de ville maurétanienne en ville romaine. La découverte sur le site d'œuvres d'art, où l'influence gréco-romaine est évidente, constitue aussi les marques visibles de cette adhésion à la sphère romaine. Enfin, un certain nombre d'habitants ont exprimé leur attachement à Rome en prenant position au côté des troupes romaines dans le conflit qui les opposa à *Aedemon*.

Le passage d'une domination politique à une autre dans le milieu du Ier siècle apr. J.-C., se traduit dans la sphère religieuse par deux phénomènes majeurs qui rendent compte de la complexité de la religion dans une cité comme *Volubilis*. Les investigations démontrent, en effet, que d'une part, cette complexité relève d'un passé religieux maurétanien qui détermine le développement après la conquête ; d'autre part, qu'elle découle de transformations qui sont le corollaire de la domination romaine. Ainsi, d'un côté, les sources épigraphiques ont permis de souligner les ruptures qui se sont produites après l'annexion. La conquête romaine a, en effet, imposé de nouveaux cadres administratifs, que sont la cité et la province, et à l'intérieur desquelles le religieux se redéfinit. L'introduction du culte impérial et l'arrivée de nouvelles divinités au panthéon de la cité sont également des manifestations des mutations nées de la domination directe de Rome. D'un autre côté, la chronologie des temples insiste sur la continuité de leur fréquentation depuis le IIe-Ier siècles av. J.-C. et ce jusqu'à l'époque de la *Volubilis* romaine. Il faut donc garder à l'esprit que la religion dans la cité de *Volubilis* relève d'une interaction entre une religion locale et une autre venue de Rome. C'est de leur fusion que naît la religion de *Volubilis* après le milieu du Ier siècle de notre ère.

PARTIE 2

L’EMPEREUR AU CŒUR D’UN SYSTEME RELIGIEUX INEDIT

En 40 apr. J.-C., le royaume des Maures est annexé à l'Empire romain. *Volubilis* devient une cité romaine qui se voit octroyer par l'empereur Claude, en 44/45, le statut de municipe. Ce passage du statut de cité pérégrine à celui de *municipium civium romanorum*[306] se traduit alors par de profondes mutations, notamment d'ordre cultuel. Un des aspects majeurs de ces transformations réside dans l'instauration du culte impérial, dont les témoignages les plus anciens remontent à 54 (au plus tôt) : sur deux inscriptions (épigr. 1 et 25), Claude est qualifié de *divus*, en tant qu'empereur divinisé ; l'épigraphie suggère qu'il s'agit de la première personnalité à faire l'objet d'un tel culte à *Volubilis*. Comme pour le reste de l'Afrique[307], l'épigraphie fait connaître des desservants du culte impérial, les flamines. C'est en effet, le titre qu'ils arborent tant au niveau municipal que provincial dans toutes les provinces africaines[308]. Ainsi, nous savons que le culte impérial s'institutionnalise tant au niveau municipal qu'au niveau provincial, avec la mise en place de flamines et de flaminiques[309], dans la cité, dès le milieu du Ier siècle, le premier étant *Marcus Valerius Severus* qui est dit *flamen primus in municipio suo* (épigr. 1), et sa femme *Fabia Bira* présentée à plusieurs reprises comme *flaminica prima in municipio Volubilitano* (épigr. 8, 9, 10).

L'institutionnalisation du culte impérial semble bien coïncider avec le passage de *Volubilis* du statut de cité pérégrine à celle de cité romaine. Avant cette période, aucune source ne témoigne en effet d'un culte voué aux empereurs. Mais cette concordance ne signifie pas qu'il n'y ait pas eu de dévotion se rapportant à la figure des empereurs romains pour la *Volubilis* pré-romaine, avant son annexion à l'Empire, le problème restant le même pour la période comprise entre 40 à 44/45, c'est-à-dire avant que la cité

---

[306] Gascou, « *Municipia civium romanorum* », cit., p. 133-141.

[307] On trouvera une synthèse récente sur le culte impérial dans Smadja E., « Le culte impérial en Afrique », *Pallas*, 68, 2005, p. 333-349.

[308] Le titre de *flamen provinciae* sera remplacé par celui de *sacerdos provinciae* en Proconsulaire durant le règne de Trajan. Cf. Smadja, « Le culte impérial en Afrique », cit., p. 333, n. 3.

[309] Argument valable seulement si les flamines attestés à *Volubilis* sont bien des prêtres chargés du culte impérial, car il peut également s'agir de prêtrises attachées au culte d'autres divinités comme Jupiter, par exemple.

n'accède au rang de municipe. L'attestation du culte impérial après la municipalisation de *Volubilis* n'est pas nécessairement en rapport avec cette dernière. Néanmoins, l'analyse des inscriptions nécessite d'établir un rapport entre les débuts du culte impérial à *Volubilis* et l'introduction de cette cité dans la l'orbite directe de Rome.

Or, le culte impérial, on le sait, concerne l'ensemble de l'Empire. De nombreuses études l'ont analysé[310]. Pour sa part, E. Smadja note que ce « phénomène religieux est commun à tous les habitants de l'Empire, fondé à la fois sur une croyance en une efficacité charismatique de l'empereur et sur le besoin de rendre le pouvoir impérial présent dans la communauté, quelle qu'elle soit[311] ». Ainsi les habitants de *Volubilis*, comme tous les habitants de l'Empire, participent également à la religion de l'empereur. En Maurétanie Tingitane, c'est en tant qu'*Imperator*, que le dynaste est l'objet d'un culte. En effet, l'*Imperator* détient l'*imperium*, pouvoir souverain, sacré, civil et militaire qui lui

---

[310]Etienne R., *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste à Dioclétien*, Paris, 1974 ; Fishwick D., « The Institution of the Provincial Cult in Roman Mauretania », *Historia*, 21, 1972, p. 698-711 ; *Id*., « Le *numen* impérial en Afrique romaine », in *L'Afrique du nord antique et médiévale, spectacles, vie portuaire, religions, Actes du Ve colloque international, Avignon 9-13 avril 1990*, Editions du CTHS, Paris, 1992, p. 83-94 ; *Id*., *The Imperial Cult in the Latin West, studies in the ruler cult of the western provinces of the roman empire*, volume 3 : *Provincial cult*, part 1 : *Institution and Evolution*, Leiden, 2002 ; Smadja E., « L'inscription du culte impérial dans la cité : l'exemple de *Lepcis Magna* au début de l'empire », *DHA*, 4, 1978, p. 171-186 ; *Id*., « Remarques sur les débuts du culte impérial en Afrique sous le règne d'Auguste », in *Religions, pouvoir, rapports sociaux*, Annales littéraires de l'université de Besançon, Paris, 1980, p. 151-160 ; *Id*., « Dépendance et culte impérial en Afrique », in *L'Africa romana, Attio del XII convegno, Olbia 1996*, Sassari, 1997, p. 973-983 ; *Id*., « Le culte impérial en Afrique », *Pallas*, 68, 2005, p. 333-349 ; Bertrandy F., « Le culte impérial dans la *contributio* cirtéenne : les flamines », in *Pouvoir et religion dans le monde romain, Hommages à Jean-Pierre Martin*, Paris, 2006, p. 401- 415 ; Bielman A., Frei-Stolba R., « Les flaminiques du culte impérial : contribution au rôle de la femme sous l'empire romain », *EL*, 1994, p. 113-126 ; Bielman A., Gysler L.-A., « Le flaminat municipal, prêtrise officielle du culte impérial à travers les témoignages épigraphiques de la province des trois Gaules », *EL*, 1994, p. 93-111 ; Chastagnol A., « L'organisation du culte impérial dans la cité à la lumière des inscriptions de Rennes », in *La civilisation des Riedones*, Brest, 1980, p. 187-199 ; Gros P., « Le culte impérial dans la basilique judiciaire du forum de Carthage », *Karthago*, 23, 1995, p. 45-56 ; Le Roux, « L'évolution du culte impérial dans les provinces occidentales d'Auguste à Domitien », in *Les années Domitien, Colloque de Toulouse, 1992, Pallas*, 1994, p. 397-411 ; Loriot X., « Le culte impérial dans le Pont sous le Haut-Empire », in *Pouvoir et religion dans le monde romain, Hommages à Jean-Pierre Martin*, Paris, 2006, p. 521-540 ; Scheid J., « Comprendre le culte dit impérial. Autour de deux livres récents », *L'Antiquité Classique*, 73, 2004, p. 239-249.

[311]Smadja, « Le culte impérial en Afrique », cit., p. 333.

procure de nombreux droits, notamment celui de commander l'armée[312]. Sous la République, ce pouvoir est détenu par les magistrats supérieurs (consuls, préteurs) ou par des promagistrats (proconsuls, propréteurs). A l'époque du Principat, il est directement assuré par l'empereur dans les provinces impériales dirigées par des légats d'Auguste propréteurs (en Germanie par exemple) ou par des procurateurs équestres (exemple : Tingitane). En revanche, dans les provinces du Peuple romain (provinces sénatoriales), comme l'Afrique Proconsulaire, l'*imperium* est encore détenu par le proconsul, par délégation du sénat, même s'il est en réalité sous le contrôle de l'empereur. A *Volubilis*, cité d'une province impériale, c'est l'empereur qui dispose de cet *imperium* et c'est donc en tant qu'*Imperator* qu'il est l'objet de dévotion dans le cadre de ce qu'on appelle plus communément le culte impérial.

Par ailleurs, il convient de replacer l'institution du culte impérial dans une continuité, puisque à l'époque des rois maures, des cultes étaient rendus aux empereurs romains, mais aussi aux rois maures eux-mêmes. Juba II s'était notamment engagé vers des formes religieuses fortement inspirées de celles qui prévalaient en Orient ou en Afrique Proconsulaire[313]. Ptolémée, de son côté, aurait progressivement abandonné l'orientation de son prédécesseur en adoptant une forme de célébration inspirée du culte du *genius* que le *princeps* diffusait en Occident à la même époque[314]. Ainsi les rois maures, au même titre que les empereurs romains, développaient déjà leur propre culte.

Ainsi, les inscriptions très nombreuses, remontant essentiellement aux IIe et IIIe siècles, indiquent que le culte impérial ne doit pas être envisagé comme un phénomène à part, mais bien comme un élément indissociable de la religion volubilitaine. Il se manifeste sous des formes diverses de dévotion, dont le municipe de *Volubilis* offre un large panel, notamment par des cultes voués au *genius* et au *numen* des empereurs ou bien encore à leurs vertus. Le culte du *princeps* se voit, à certaines occasions, associé à d'autres divinités du panthéon municipal, entre autres à Jupiter *Optimus Maximus*, Junon Reine et Minerve *Augusta*. L'empereur apparaît donc au centre d'un système divin. Pour fonctionner, ce système nécessite des institutions de prise en charge du culte, dont l'épigraphie apporte la preuve de l'existence même à *Volubilis*. Après une étude sur les diverses manifestations liées à la personnalité de l'empereur et de sa famille, les institutions du culte impérial feront ensuite l'objet d'une attention particulière.

---

[312] Perrin Y., *Rome, paysage urbain et histoire*, Paris, 2002, p. 207.
[313]Coltelloni-Trannoy, *Le royaume de Maurétanie*, cit., p. 187-199.
[314]*Id*., p. 196-197. *CIL*, VIII, 9342 (Cherchel). *Supra*, p. 50.

Parmi les témoignages épigraphiques de la religion volubilitaine, on note que ceux qui sont en rapport avec le culte de l'*imperator* et de sa famille sont de loin les plus abondants. Cette disproportion s'explique par le fait que le culte impérial s'inscrit dans un contexte officiel. Les autorités procèdent en effet à la rédaction de dédicaces qui marquent davantage le territoire de la cité alors que les inscriptions qui relèvent du privé sont plus rares. Ainsi, le culte impérial, en tant que partie de la religion officielle, fait intervenir différents organes du pouvoir public de la cité, qu'il convient de mettre en évidence. Mais à côté de cette religion officielle, les sources épigraphiques et archéologiques témoignent également d'une prise en charge du culte du *princeps* et de sa famille par des organismes privés. Il existe donc deux niveaux d'expression du culte impérial, un niveau public et un niveau privé, que nous allons étudier dans l'analyse qui va suivre.

CHAPITRE 4 : UN NOUVEAU CULTE

Le contenu des inscriptions témoigne des diverses formes religieuses liées à la personnalité du *princeps* et à la famille impériale, mais aussi des prêtrises chargées des cultes qui leur sont dédiés. Il faut donc s'interroger, dans un premier temps, sur les différentes expressions religieuses qui apparaissent comme faisant partie intégrante du panthéon officiel de la cité. De manière à définir la qualité publique ou non d'une expression cultuelle, il convient de s'intéresser aux groupes des dédicants. En effet, la qualité du dédicant ou du groupe qui procède à la dédicace est un indice essentiel pour replacer un culte, soit dans un contexte privé, soit dans un contexte public. Il est donc nécessaire de caractériser avec précision ces groupes de dédicants.

Dans le chapitre suivant, seront ainsi mises en évidence les formes religieuses qui s'attachent à l'empereur et à certains membres de sa famille. Cette approche permet de montrer la manière par laquelle la personnalité du *princeps* se rapproche de celle des dieux.

I – Les expressions de divinisation de l'empereur

L'empereur et sa famille sont placés au centre d'un système religieux. Ils sont ainsi honorés par le biais de leur *numen*, de leur *genius*, ou encore sous leur forme divinisée. L'étude du *genius* et du *numen* révèle que ces deux vocables ne sont pas invoqués dans des contextes similaires. Alors que les dédicaces qui mentionnent le *numen* sont l'œuvre de la *respublica*, l'inscrivant dans le contexte de la cité, le *genius* des empereurs, quant à lui, apparaît dans le contexte provincial des relations diplomatiques entretenues avec la *gens* des Baquates. En effet, les inscriptions qui commémorent les rencontres invoquent le *genius* de l'empereur, seul ou associé à Jupiter *Optimus Maximus* et aux dieux et déesses immortels. En troisième lieu, les honneurs rendus aux *divi* constituent une autre forme de dévotion liée aux empereurs. En effet, après leur mort, certains empereurs ou membres de la famille impériale deviennent, par la cérémonie de l'apothéose, des *divi*, c'est-à-dire des personnages divinisés. De simples mortels, ils accèdent de cette manière au monde des dieux. À *Volubilis*, des inscriptions sont adressées au divin Claude, ce qui atteste l'existence de cultes liés aux *divi* dès les origines

du municipe. À côté de ces manifestations liées au charisme de l'empereur ou de sa famille, le culte impérial intègre également les textes rédigés *pro salute*. Ces derniers demandent à une divinité d'assurer la protection et de veiller au salut de l'empereur. Dans ce cas, il s'agit donc d'une association entre l'empereur et les dieux. Enfin, les dédicaces qui mentionnent les vertus impériales apparaissent comme des hommages indirects rendus aux *principes*.

Définir les différentes composantes du culte impérial, dans le municipe de *Volubilis*, c'est s'intéresser au *numen* impérial, aux cultes des empereurs divinisés, au lien qui existe entre l'empereur et certains dieux ainsi qu'aux vertus impériales. Il s'agit aussi de rendre compte des contextes dans lesquelles se manifestent chacune de ces références.

A. Le *numen* impérial

Le *numen* se définit comme l'attribut essentiel qui divinise un dieu[315]. Il peut se traduire par « puissance créatrice » ou par « pouvoir » et fait référence à toutes les activités d'un dieu. Ainsi, se référer au *numen* de l'empereur, c'est en quelque sorte reconnaître chez lui la caractéristique fondamentale d'un dieu[316]. Autrement dit, cette vertu fait ressembler l'empereur à un dieu, mais elle n'en fait pas un dieu.

L'épigraphie de *Volubilis* atteste d'un culte voué au *numen* des empereurs ou des membres de la famille impériale, de 216/217 à 222/235 (du règne de Caracalla à celui de Sévère Alexandre).

Les témoignages épigraphiques (cf. Tableau n° 1)

Le témoignage le plus ancien dans le municipe provient de l'arc de triomphe de Caracalla (Pl. 20) qui portait sur ses façades est et ouest deux textes identiques voués au *numen* de Caracalla et à sa mère *Iulia Domna* (épigr. 32). Notons que seul le *numen* de Caracalla est ici invoqué par la formule *devotissimus numini eius*. Le texte de la face est se trouve toujours sur l'attique, alors que celui de la face ouest est conservé en 21 fragments au pied du monument. Le *numen* d'Elagabal fait également l'objet d'une

---

[315]Fishwick D., « *Numen Augusti* », *Britannia*, 20, 1989, p. 231-234.
[316]*Id.*, « *Le numen impérial en Afrique romaine* », in *L'Afrique du Nord antique et médiévale, spectacles, vie portuaire, religions, Actes du 115e Congrès National des Sociétés Savantes, Avignon avril 1990*, Paris, 1992, p. 84.

dédicace datée de 219 (épigr. 33). Le *numen* de sa mère, *Iulia Soaemias Bassiana*, est également invoqué sur une base de statue (épigr. 34). Le cinquième texte invoque les *numina* de Faustine, de Sévère Alexandre et d'Elagabal (épigr. 35). Enfin, le sixième et dernier texte fait référence au *numen Iuliae Mamaeae*, mère de Sévère Alexandre (épigr. 36). Sur tous les textes relatifs à la famille des Sévères, les noms et titulatures ont fait l'objet d'un martelage. Nous savons par ailleurs que les inscriptions 33, 34 et 36 sont de la même main, ce qui pourrait suggérer qu'elles aient été gravées à la même période.

Etude du formulaire

Le formulaire se présente sous une forme relativement stéréotypée. Le début du texte, rédigé au datif, mentionne les noms des empereurs ou des impératrices concernés, ainsi que leurs filiations et leurs titulatures. Vient ensuite l'indication de la communauté qui procède à la dédicace. Enfin, une formule de dévotion au *numen* ou aux *numina* des empereurs vient clore la dédicace (*devotus* ou *devotissimus numini eius* ou *eorum*). Alors que les inscriptions volubilitaines ne mentionnent que le *numen*, celles qui ont été découvertes par ailleurs en Tingitane, notamment à *Banasa*[317] et à Sidi Kacem[318], l'associent à la *maiestas*. Au cours du IIIe siècle, cette formule fleurit dans toutes les provinces romaines et se retrouve à partir des Sévères sous une forme abrégée DNMQE, *d(evotus) n(umini) m(aiestati)q(ue) e(ius)*[319].

Contexte de la dédicace : la *respublica Volubilitanorum*

Afin de définir le contexte dans lequel le *numen* impérial est invoqué, il faut tout d'abord se référer à la qualité des dédicants (Tableau n°1, colonne dédicants).

Dans le cas de l'arc de triomphe de Caracalla, nous savons que le monument et l'inscription sont l'œuvre de la *respublica Volubilitanorum* et que le procurateur *Marcus Aurellius Sebastenus* préside à la dédicace. La *respublica Volubilitanorum* a fait construire un arc de six chevaux et tous les ornements pour témoigner de sa gratitude envers l'empereur Caracalla. Il faut vraisemblablement écarter l'idée que ce monument ait été élevé en raison de la Constitution de 212 par laquelle Caracalla avait accordé la

---

[317]*IAMar., lat.*, 103, 104, 106, 108, 116, 124.
[318]*IAMar., lat.*, 298.
[319]Etienne, *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique*, cit., p. 310-312.

Civitas Romana à tous les pérégrins[320]. En revanche, la dédicace fait très certainement allusion à une mesure intéressant l'ensemble de la collectivité locale, qui pourrait être une remise d'arriérés d'impôts. C'est, en effet, à Claude Domergue[321] que l'on doit la mise en relation de la *nova indulgentia* célébrée par la dédicace de l'arc de triomphe de *Volubilis*, entre le 10 décembre 216 et le 8 avril 217, et la remise de dettes attestée par l'édit de *Banasa*, qui appartient à la période qui se situe entre le 10 décembre 215 et le 9 décembre 21[322]. Dans une étude sur l'édit de *Banasa*[323], G. Di Vita Evrard a voulu montrer que les mesures prises par ce document s'adressaient, non seulement à *Banasa*, mais aussi à l'ensemble de la province de Tingitane ; la cité de *Volubilis* était donc également concernée. En outre, elle exclut l'idée que ces dispositions puissent avoir un champ d'application plus vaste et qu'elles concernent aussi les autres provinces de l'Empire. Dans le même sens, M. Christol a suggéré que la rédaction du document concernait une seule et unique province, celle de Tingitane et non plusieurs provinces[324]. Un passage de l'édit de *Banasa* a donné lieu à diverses interprétations en raison de l'emploi pluriel *provinciarum* dans l'expression *vicor(um) et provinciarum* (ligne 13 de l'édit), ce qui laissait à penser que les mesures de l'édit s'adressaient à plusieurs provinces. Mais pour sa part, M. Christol a voulu montrer que la difficulté venait de l'ordre aberrant, contraire à la hiérarchie : *vici et provinciae*, et que cet emploi pluriel ne peut être un argument pour montrer que d'autres provinces étaient également concernées. Son interprétation suggère que les *vici* sont le territoire des cités, alors que les *provinciae* ne désignent pas les provinces à proprement parler, mais les territoires attribués aux cités. Pour M. Christol, l'édit de *Banasa* ne concerne donc que la province de Tingitane. J. Gascou a depuis apporté une autre interprétation relative à l'expression *vicor(um) et provinciarum*[325] : le vocable *provinciae* désigne bien des provinces, vraisemblablement celles de Tingitane et

---

[320]Piganiol A., « Note sur l'arc de triomphe de Caracalla », *RA*, 19, 1924, p. 114-115.

[321] Domergue C., « L'arc de triomphe de Caracalla à *Volubilis*, le monument, la décoration, l'inscription », *BCTH*, 1963-1964, p. 201-209 ;

[322]Thouvenot R., « Une remise d'impôts en 216 apr. J.-C. », *CRAI*, 1946, p. 548-558 ; *IAMar., lat.*, 100. Cet édit qui émane de l'empereur Caracalla annonce une remise d'arriérés d'impôts dus au trésor impérial, en argent et en nature, ici il est question de blé. R. Thouvenot envisageait alors que cette mesure intéressait d'autres provinces que celle de Tingitane.

[323]Di Vita-Evrard G., « L'édit de *Banasa* : un document exceptionnel ? », in *L'Africa Romana, Atti del V convegno di studio, Sassari 1987*, Sassari, 1988, p. 305-337.

[324]Christol, « Rome et les tribus indigènes de Maurétanie Tingitane », cit., p. 331-337.

[325]Gascou J., « *Vici et prouinciae* d'après une inscription de *Banasa* », *AntAfr*, 28, 1992, p. 161-172.

de Césarienne, alors que sous le terme *vici*, il faut voir les tribus indigènes théoriquement subordonnées au pouvoir romain et qui n'étaient pas intégrées dans les provinces.

Que l'on choisisse l'hypothèse de M. Christol ou celle de J. Gascou, la cité de *Volubilis* est dans un cas comme dans l'autre bien concernée par les dispositions de l'édit de *Banasa*. En outre, il semble qu'il faille mettre en relation cette remise de dettes fiscales, qui entre dans la catégorie des « bienfaits » impériaux[326], avec un cens provincial qui aurait eu lieu vers 214[327]. L'amnistie fiscale de 216, qui apparaît comme le corollaire d'un *census* préalable dans la province, exclut donc le recours à des explications sur des rapports privilégiés entre les habitants de *Volubilis* et l'empereur Caracalla. L'*indulgentia* qui est mentionnée sur les inscriptions de l'arc de triomphe fait allusion à cette amnistie fiscale, promulguée auparavant par l'édit de *Banasa*. Elle concerne donc la cité, qui élève un monument à l'empereur par l'intermédiaire de la *Respublica*. C'est par conséquent dans le cadre de la cité que le *numen* de Caracalla fait l'objet d'une dévotion particulière.

Tous les textes adressés aux *numina* des membres de la famille impériale font intervenir la *respublica Volubilitanorum*. Quelle signification peut-on apporter à la notion de *respublica* ? Il semblerait que ce genre de formule se rencontre en Afrique romaine à propos de n'importe quel type de communauté, quel que soit son statut juridique, à condition qu'elle ait une relative autonomie, matérialisée par l'existence d'un *ordo decuriorum* et une certaine indépendance financière. En Bétique, comme en Afrique, le terme *respublica*, est également employé indépendamment du statut juridique des cités[328]. C'est ainsi que l'expression *respublica* peut s'employer pour désigner toutes les gammes des organisations communales ou quasi-communales qui peuvent être trouvées en Afrique

---

[326]Di Vita-Evrard, « L'édit de *Banasa* », cit., p. 293-294. Il peut s'agit de dispenses ou de délais de paiements accordés à une cité en raison d'une situation économique très difficile qui est souvent la conséquence d'une catastrophe naturelle. Ces bienfaits impériaux peuvent également correspondre à des remises de toutes les dettes fiscales (les *reliqua*) qui concernent plusieurs entités plus vastes, comme les provinces ou bien encore l'Empire dans sa totalité.

[327]*Ibid.*, p. 295-296. Plusieurs études ont montré qu'il existait un lien entre un *census* et une remise de dettes peu de temps après. (Jacques F., « Les cens en Gaule au IIe siècle et dans la première moitié du IIIe siècle », *Ktéma*, 2, 1977, n. 31, p. 325 ; Corbier M., « Le discours du prince d'après une inscription de *Banasa* », *Ktéma*, 2, 1977, p. 211-232).

[328] Dardaigne S., « Une image des cités de Bétique aux IIe et IIIe siècles après J.-C. : l'emploi du terme *respublica* dans les incriptions de la province », in *Cité et communauté civique en Hispania : siglos II y III d.C., Actes du colloque organisé par la Casa de Velázquez et par le Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 25-27 janvier 1990*, Paris, 1994, p. 47-58.

romaine : confédération de villes, colonie, *civitas* pérégrine, *vicus*, *pagus*, *castellum*, *gens* ou municipe[329]. Ainsi, à *Volubilis*, la *respublica Volubilitanorum* désigne la communauté des citoyens de *Volubilis*, qui possède son propre trésor public dont les fonds sont dépensés par l'intermédiaire de *l'ordo*, qui peut les employer pour élever des statues, voter des dédicaces, construire des édifices. Il peut aussi recevoir un don. Sur les inscriptions sélectionnées, ce rôle est exprimé par la formule *ex decreto ordinis*. *L'ordo*, sénat municipal composé de décurions, doit donc voter un décret avant qu'une dédicace au *numen* impérial ne soit réalisée.

À la différence des inscriptions relatives au *genius* impérial qui ne se retrouvent qu'à *Volubilis*, des témoignages du *numen* impérial se manifestent ailleurs, en Maurétanie Tingitane. À *Banasa*, le *numen* est attesté, de Trajan Dèce à Aurélien (249-275)[330]. À Sidi Kacem[331], il s'agit d'un texte dédié au *numen* de *Iulia Mamaea Augusta*, mère de Sévère Alexandre[332], dans les années 222-235. Trois autres inscriptions mises au jour à Dchar Jedid (*Zilil*) mentionnent les *numina* de Diaduménien (automne 217- début 218), de Septime Sévère et de Caracalla (200-209)[333] et de Gordien (238-244)[334]. Pour l'ensemble de la province, les attestations épigraphiques du *numen* vont de 215 à 275. Les textes de *Banasa* et de Dchar Jedid sont l'oeuvre de la *respublica* ou de la *colonia*[335]. L'inscription de Sidi Kacem est l'œuvre de la *Cohors Quarta Gallorum*[336]. On voit donc apparaître la prédominance de la *respublica* au rang des dédicants. Dans ce contexte, il convient de se demander si le culte du *numen* impérial, ne s'inscrit pas dans un cadre civique. En effet, chaque cité, représentée par l'expression *respublica* ou *colonia* (pour *Zilil*), inscrit des dédicaces au *numen* et à la *maiestas* des empereurs. Ne s'agirait-il pas d'un culte qu'il

---

[329]Gascou J., « L'emploi du terme *respublica* dans l'épigraphie latine », *MEFRA*, 91, 1979, p. 383-398.
[330]*IAMar., lat.*, 103, 104, 106, 107, 108, 116, 117, 121, 122, 123, 124.
[331]Camp militaire qui se situe à quelques kilomètres de *Volubilis*.
[332]*IAMar., lat.*, 298 pense que le texte se rapporte soit à *Iulia Maesa Augusta*, grand-mère de Sévère Alexandre, soit à *Iulia Mamaea Augusta*, mère de Sévère Alexandre. Une nouvelle lecture de Rebuffat R., « Compléments au recueil des *Inscriptions Antiques du Maroc* », cit., restitue *Iulia Mamaea Augusta* ; le texte date donc des années 222-235.
[333]Lenoir M., « *Ab eo XXV in ora oceani colonia Augusti Iulia Constantia Zilil* », in *L'Africa Romana, Atti del IV convegno di studio, Sassari 1986*, Sassari, 1987, p. 436 ; *AE*, 1987, n° 1128-1131.
[334]*IAMar., lat.*, 68.
[335]A Dhar Jedid (*Zilil*), on trouve *respublica* (*IAMar., lat.*, 68), la *respublica Zilitanorum* et *colonia Constantia*. Pour *Banasa*, il s'agit de la *respublica Banasitanorum* (*IAMar., lat.*, 103, 104, 106, 107, 116, 121, 122, 123)
[336]*IAMar., lat.*, 298.

faudrait intégrer au panthéon particulier de chaque cité ? La même question se pose lorsque l'on constate que le *respublica Volubilitanorum* érige un monument en l'honneur du *numen* de Caracalla pour une mesure qui concerne la cité de *Volubilis*. Pour comparaison, dans la Péninsule Ibérique, parmi les dédicants qui offrent une inscription au *numen* impérial, on rencontre des colonies, l'*ordo* municipal, la *respublica*, un peuple, des cavaliers ainsi que de hauts fonctionnaires impériaux[337]. La caractéristique principale de ce culte, dans le municipe de *Volubilis*, et plus généralement en Tingitane, réside dans le fait qu'il est presque toujours lié à la *respublica*, et se rencontre donc presque toujours dans un cadre civique.

Le *numen*, « puissance » attachée aux empereurs et aux impératrices

Par ailleurs, l'analyse comparative des documents volubilitains conduit à remarquer que le *numen* est toujours attaché à une personne vivante et peut concerner un homme aussi bien qu'une femme (Tableau 1). Les inscriptions de l'arc de triomphe, bien qu'étant dédiées à Caracalla et à *Iulia Augusta*, semblent n'évoquer qu'un seul *numen*, celui de Caracalla, la formule *devotissimo nu[mini] eius* étant bien au singulier. Sont également mentionnés les *numina* d'Elagabal et de Sévère Alexandre (épigr. 33 et 35). Nous disposons aussi de trois inscriptions qui se rapportent aux *numina* de femmes proches d'Elagabal : *Iulia Soaemias*, sa mère, *Annia Faustina*, sa seconde femme, *Iulia Mamaea*, mère de Sévère Alexandre (épigr. 34, 35, 36). Par conséquent, le *numen* désigne une abstraction commune aux deux sexes et sert à caractériser la divinité des personnages de la famille impériale, des hommes aussi bien que des femmes. Il faut aussi remarquer que c'est surtout la famille des Sévère qui fait l'objet d'un tel culte. D. Fishwick[338] émet l'idée que la famille sévérienne, dynastie « parvenue », a eu besoin de rehausser la mystique du trône en encourageant ce culte. D'après lui, il existerait un lien évident « entre la position incertaine et la stature douteuse des Sévères et leurs tentatives pour associer de diverses façons la nouvelle famille impériale aux dieux ». En outre, lorsque l'on invoque le *numen* de plusieurs personnes, le terme est mis au pluriel. Cela signifie donc que chaque individu possède son propre *numen*. Mais, il existe des témoignages épigraphiques ailleurs en Afrique romaine où un seul *numen* est attribué à plusieurs empereurs à la fois[339] ou à la *Domus Augusta* collectivement[340].

---

[337]Etienne, *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique*, cit., p. 312-313.
[338]Fishwick, « *Le numen impérial en Afrique romaine* », cit., p. 89-90.
[339]*ILAlg* I, 533 (Zattara) ; *CIL*, VIII, 14395 (Vaga) ; *CIL*, VIII, 958 (*municipium Aurelia*

La base de statue, monument type de la dédicace

Lorsque l'on se penche sur la nature des monuments qui portent ce type d'inscriptions, on constate que la base de statue revient dans quatre cas[341], essentiellement sous les Sévères (Pl. 19, 21, 22). Chaque base devait très vraisemblablement supporter une statue à l'effigie des empereurs ou des impératrices concernés. À l'époque de Caracalla, le texte apparaît sur les façades d'un arc de triomphe surmonté d'un attelage à six chevaux et décoré d'autres ornements (Pl. 20). Pour ce qui est de la localisation originelle, nous n'avons aucune indication précise. Les bases ont toutes été mises au jour dans les fontaines, soit celle du marché, soit celle du forum. On peut tout de même envisager qu'elles se trouvaient à proximité de ces dernières, c'est-à-dire aux alentours du forum et du Capitole.

Les inscriptions n'émanent que d'un seul dédicant : il s'agit toujours de la *respublica Volubilitanorum*. Nous sommes donc en présence d'un culte public qui s'exprime dans le cadre de la cité. Tous les textes appartiennent au IIIe siècle. Le foisonnement du culte du *numen* impérial à cette époque s'explique sans doute par le fait que la cité romaine est devenue courante, voire universelle. Des questions restent en suspens : notamment comment expliquer que les femmes de la famille Sévère aient fait l'objet à *Volubilis* d'un culte aussi développé ?

Outre les dédicaces aux *numina* des empereurs et des membres de la famille impériale, qui révèlent que des honneurs leur sont voués de leur vivant, l'épigraphie livre également des témoignages d'hommages qui leur sont rendus après leur mort, sous la forme divinisée.

Vina).

[340] *CIL*, VIII, 4199 (Marcouna).

[341] *IAMar.*, *lat.*, 398, 400, 403. En *IAMar.*, *lat.*, 396, il s'agit d'un bloc de pierre parallélépipédique ayant fait l'objet d'un martelage profond et mutilé au niveau de ce qui était peut-être une base et une corniche. On peut donc penser qu'à l'origine, il s'agissait vraisemblablement une base de statue.

B. Le culte des *divi* et les mentions de la *damnatio memoriae*

Après leur mort, un certain nombre de princes sont divinisés et font l'objet d'un nouveau culte. Certains de nos textes sont directement adressés à l'empereur divinisé. D'autres sont de simples dédicaces, qui n'ont pas forcément une valeur religieuse, mais qui, à travers la généalogie du dédicataire, font intervenir des empereurs ayant reçu l'apothéose. C'est au Sénat que revient le soin de décider l'introduction d'un empereur dans le monde des dieux, mais ce ne peut être sans l'autorisation expresse de l'empereur régnant, voire même sur ses ordres[342]. C'est lors de la cérémonie d'apothéose impériale ou *consecratio* qu'un empereur quitte le monde des vivants pour entrer dans le monde des dieux[343]. A cette occasion est donc créé un nouveau culte, celui de l'empereur divinisé.

Dès l'assassinat de César, la tradition s'instaura, en quelques décennies, d'élever parmi les dieux les princes défunts[344]. En effet, César est le premier à avoir reçu cet honneur en 42 av. J.-C. par la loi Rufrena[345]. Pour J. Scheid, cette entrée dans le monde divin ne fait pas des princes des dieux mais plutôt des « demi-dieux »[346]. Une fois divinisé, le défunt ne pouvait plus recevoir d'honneurs funéraires et son image ne pouvait plus être portée dans un cortège de funérailles. Le *divus* faisait donc l'objet d'un culte. Celui-ci pouvait être célébré le jour anniversaire de la dédicace de son temple, comme le 18 août pour le divin Jules. Ce jour pouvait également correspondre au jour de l'apothéose, par exemple le 17 septembre pour Auguste, ou encore le jour de son anniversaire.

Nous avons ainsi des témoignages du culte des *divi* dès les origines du municipe, avec des mentions du culte au divin Claude. Un certain nombre de princes divinisés des dynasties antonine et sévérienne sont également représentés.

---

[342]Martin J.-P., *Pouvoir et religions de l'avènement de Septime Sévère au concile de Nicée (193 – 325 apr. J.-C.)*, Paris, 1998, p. 75.

[343] Trois témoignages décrivent suffisamment en détail une cérémonie d'apothéose impériale, pour les trois premiers siècles du principat : Dion Cassius, *Histoire romaine*, LVI, 43 et 42 ; Suétone, *Vie du divin Auguste*, 100, 2-4 et 6, passim. ; Tacite, *Annales*, I, 8, 3-5, *passim*.

[344]Scheid J., *La religion des Romains*, Paris, 1998, p. 135.

[345]*Ibid.*, p. 160.

[346] Expression moderne employée pour dire que le prince s'apparente à un dieu, mais il n'en est pas un.

Les empereurs et impératrices divinisés

La première mention d'un personnage divinisé apparaît sur un texte officiel de 44/45. Il est dédié à l'empereur Claude (épigr. 24). Le groupe qui procède à la dédicace est constitué par le *munic(ipium) Volub(ilitanorum)*, le municipe des Volubilitains, qui remercie l'empereur de l'octroi de la citoyenneté romaine, du *conubium*, ainsi que d'une remise de charges. Le texte a donc été rédigé, d'après un décret des décurions, peu de temps après que cité a été instituée en municipe. La titulature de Claude indique qu'il est *divi fi(lio)*, **fils du divin**. Or, le père de Claude, **Drusus**, n'a pas été divinisé. Il a été envisagé que le texte a été incorrectement gravé par le lapicide, qui aurait écrit DRVSI FIL au lieu de DIVI FIL[347]. En outre, le seul empereur à avoir porté, sur de nombreuses inscriptions, le titre de *divi filius* est Auguste. Quand il s'agit des autres empereurs, *divi* est toujours suivi du nom de l'empereur défunt divinisé. Quoi qu'il en soit, erreur ou non, la seule mention d'un empereur divinisé dans la généalogie ne constitue pas un argument probant pour affirmer qu'un culte lui soit voué dans le municipe. En revanche, la dédicace au **divin Claude**, réalisée par les Volubilitains, peu après 54 (épigr. 25), constitue un témoignage tangible d'un culte qui lui est destiné après sa mort. L'inscription rappelle que les Volubilitains ont été gratifiés par Claude de la citoyenneté romaine. Cette inscription présente un autre intérêt, elle permet d'identifier clairement le groupe des *Volubilitani*. Il s'agit de ceux qui ont obtenu la citoyenneté romaine, donc le groupe des citoyens du municipe. Claude apparaît également sous la forme divinisée dans la dédicace à *M. Valerius Severus* (épigr. **1**). Claude est devenu *divus* le 13 octobre 54. Avant lui, sa femme Livie avait reçu également cet honneur, en 42. C'est à partir de la divinisation de Drusilla par Caligula que les honneurs de l'apothéose furent conférés aux autres membres de la famille impériale, comme les enfants et les proches parents[348].

Ainsi, l'apothéose peut être accordée aux empereurs, elle peut l'être aussi aux membres de la famille impériale, aussi bien aux hommes qu'aux femmes. C'est ainsi que la **divine Matidie**, femme de Trajan et mère de Sabine, elle-même femme d'Hadrien, fait l'objet d'une dédicace par le municipe de *Volubilis*, après un décret des décurions (épigr. **26**). Le texte est postérieur au 23 décembre 119, date à laquelle Matidie a été divinisée. La **divine Faustine**, femme d'Antonin le Pieux, se voit également dédier un texte par les *Volubilitani* (épigr. **27**). Elle meurt en 140 et Antonin le Pieux est consul pour la troisième

[347] *IAMar., lat.*, 369.
[348] Scheid, *La religion des Romains*, cit., p. 134.

fois entre 140 et 144, le texte a donc été gravé entre 140 et 144.

L'ultime témoignage direct d'un empereur divinisé se rapporte à **Antonin le Pieux** (épigr. 28). Le texte est rédigé *Imp(eratori) Caes(ari) Aug(usti) / divo Antonino Pio.* Il est inhabituel de faire précéder le terme *divus* du titre *Imperator Caesar Augustus*, puisque ce dernier se rapporte au vivant de l'empereur, alors que l'expression *divus* lui est rattachée après la mort. Cette rédaction suggère surtout que l'inscription a été gravée très peu de temps après la mort d'Antonin le Pieux, en 161. En outre, la dédicace est l'œuvre de *L. Annius Matun*, qui l'a fait graver lors de son accès au sévirat. Ce texte appartient à une série d'inscriptions rédigées *ob honorem seviratus*[349]. Cependant qu'il est adressé au divin Antonin le Pieux, les autres inscriptions font état de divinités qualifiées d'Auguste (épigr. 16, Isis *Augusta*, épigr. 17 : Diane *Augusta*, épigr. 19 : Vénus *Augusta*).

Que peut-on apprendre de ces quelques épigraphes ? Tout d'abord, il convient de constater que le culte des empereurs divinisés est introduit à *Volubilis* dès les premières années du municipe, avec comme élément de chronologie certain, la dédicace au divin Claude, datée de peu après 54 (épigr. 25). On retrouve aussi des attestations au IIe siècle (épigr. 26, 27, 28). En revanche, aucun témoignage datant du IIIe siècle ne nous ait parvenu. Notons cependant, que certaines dédicaces honorifiques du IIIe siècle font apparaître des *divi* dans les titulatures des empereurs, mais cela ne témoignage en aucun cas d'un culte en vigueur dans le municipe.

En outre, peuvent être divinisés des hommes aussi bien que des femmes : le divin Claude, le divin Antonin le Pieux, la divine Matidie et la divine Faustine. S'agissant des groupes de dédicants, ils sont constitués dans deux cas par les *Volubilitani* (épigr. 25, 27), dans un cas par le *municipium Volubilitanorum* (épigr. 26) et le texte qui se rapporte à Antonin le Pieux divinisé fait intervenir un *sevir* (épigr. 28). Les dédicaces aux *divi* s'inscrivent donc dans un contexte officiel. Ce dernier est renforcé par l'intervention de l'*ordo*. En effet, le texte 26 fait suite à un décret des décurions (*municipium / Volubilitanorum / decr(eto) dec(urionum) / posuit)*, alors que le texte **27** stipule clairement que les frais sont publics (*Volubili/tani pu[blice] pos(uerunt)*). Les hommages rendus aux *divi* font donc partie intégrante de la religion de la cité.

[349] *Infra*, p. 146 sq.

À côté des ces témoignages avérés des cultes rendus à des empereurs ou à des impératrices divinisés dans le municipe, de nombreuses inscriptions mentionnent dans la titulature impériale les ancêtres divinisés. Ce type de filiation procède de la légitimation des *principes* au pouvoir. L'inscription 29 adressée à Commode fait remonter la généalogie au divin Nerva. Sur une dédicace à Septime Sévère (épigr. 30), la titulature indique qu'il est le fils du divin Marc-Aurèle, frère du divin Commode, petit-fils du divin Antonin le Pieux, arrière-petit-fils du divin Hadrien, arrière arrière-petit-fils du divin Trajan, arrière arrière arrière-petit-fils du divin Nerva. Les empereurs de la dynastie antonine ont donc tous été divinisés par Septime Sévère qui a aussi annulé la *damnatio memoriae* de Commode. Au-delà de ces divinisations, il s'agit là d'un exemple de filiation fictive par laquelle Septime Sévère établit un lien direct avec Marc-Aurèle ; ainsi de divinisé en divinisé, sa filiation remonte jusqu'au premier empereur de la dynastie antonine, le divin Nerva. Les Sévères sont alors considérés comme les descendants directs des Antonins. Ceux-ci, devenus des dieux, protègent alors cette nouvelle dynastie dont les membres sont à leur tour destinés à devenir des dieux.

Ces inscriptions offrent un nombre important de princes ou de membres de la famille impériale divinisés. La divinisation permet de renforcer le pouvoir de celui qui le détient, car elle légitime un pouvoir qui est le fait des dieux. Le prince régnant est également appelé à être divinisé et son pouvoir, dans ce cadre, est d'autant plus renforcé. La légitimité due aux divinisations est au-dessus des bouleversements dynastiques, puisqu'elle est reconnue par les dieux.

Mais tous les princes ne sont pas assurés de leur entrée dans le monde des divins. Ceux qui ne sont pas divinisés sont alors voués à la *damnatio memoriae*. Alors que la divinisation d'un empereur est expressément écrite dans les textes, la *damnatio*, quant à elle, est visible par le martelage sur la pierre. Ainsi, à côté des divinisations, l'épigraphie de *Volubilis* témoigne aussi d'un certain nombre de princes voués à l'oubli éternel.

Les empereurs voués à la *damnatio memoriae*

Sur les inscriptions, la *damnatio memoriae* d'un personnage est attestée par le martelage de ses noms. A *Volubilis* les exemples sont nombreux, parmi lesquels on trouve **Géta**, **Macrin**, **Elagabal** ainsi que quelques-uns de **ses proches**, et **Probus**. Toutes ces personnalités ont été touchées par une condamnation éternelle. Géta est condamné à la *damnatio memoriae* après avoir été assassiné, en 212, par son frère Caracalla ; sur le texte 38 son nom est martelé. *Elagabal* (épigr. 33, 34, 35), sa mère *Iulia Soaemias Bassiana*

(épigr. 34), ainsi que sa femme *Annia Faustina* (épigr. 35) ont leurs noms martelés sur tous les monuments de la ville. La condamnation à l'oubli touche de fait l'empereur, mais aussi des personnes qui lui sont proches. Les motifs de condamnation de ce prince se comprennent très bien à partir de la description de son portrait[350]. Alors qu'il s'appelait *Varius Avitus Bassianus*, il prend à son avènement les noms de *Marcus Aurelius Antoninus*. Il ajoute également le nom du dieu qu'il adore et dont il était le prêtre, Elagabal, qui signifie dieu de la Montagne. Il était si superstitieux et fanatique qu'il voulut imposer son dieu à Rome. Par ailleurs, pour symboliser la fusion de la religion dont il est le grand prêtre avec la religion romaine, il rejette sa première femme pour épouser une vestale tenue par le serment à la chasteté absolue. Ainsi, durant son règne, Elagabal n'a cessé de heurter les Romains par sa folie religieuse, ses extravagances, ses excentricités. Il provoque vivement la population par ses multiples mariages et par son mépris des institutions. C'est ce qui lui vaudra l'oubli éternel près la mort. Ensuite, le nom de Macrin est également martelé (épigr. 40). Par contre, dans cette dédicace qui s'adresse à la fois à lui et son fils Diaduménien, celui-ci ne semble pas avoir été damné car seule la filiation avec Macrin est effacée. Sont aussi martelés les noms de Philippe I, Philippe II et Otacilia Sévéra sur le document n° 51. En dernier lieu, c'est Probus qui subit la condamnation à l'oubli éternel sur deux inscriptions de la fin du IIIe siècle (épigr. 52, 53).

A côté de ces princes voués à l'oubli éternel, il en existe certains qui, dans un premier temps, subissent cette damnation, mais finissent dans un second temps par être réhabilités, puis divinisés.

Les empereurs condamnés puis divinisés

Cette troisième catégorie, qui comprend les empereurs qui ont dans un premier temps été condamnés à la *damnatio memoriae* puis ont été divinisés, regroupe pour le IIIe siècle, six princes : Commode, Sévère Alexandre, Gordien III, Valérien et Aurélien[351].

Commode voit son nom effacé sur certaines inscriptions (épigr**.** 29**,** 45**)** alors que sur d'autres il a été conservé (53, 29). Pour ce qui est du texte 29, seuls ont été martelés les noms de Commode, ainsi que les termes faisant apparaître des liens de parenté avec Marc-Aurèle, Antonin le Pieux, Hadrien, Trajan et Nerva. Les noms de ces derniers ont

[350]Zosso F., Zingg Ch., *Les empereurs romains 27 av. J.-C. – 476 apr. J.-C.*, Paris, 1995, p. 77.
[351]Corbier P., *L'épigraphie latine*, Paris, 1998 (réed.: 1999), p. 178.

été conservés dans la mesure où ils n'ont subi aucune condamnation. Nous retrouvons sur la dédicace 30 le lien fictif qui lie les Sévères aux Antonins, puisque Septime Sévère est dit « frère du divin Commode » (L. 2 et 3). Commode a d'abord été voué à l'oubli puis réhabilité et divinisé lors du règne de Septime Sévère, c'est pourquoi son nom est conservé sur la dédicace qui date de l'époque sévérienne.

Enfin, le dernier prince à avoir subi le même traitement dans l'épigraphie de la ville correspond au dernier empereur de la dynastie sévérienne. Sévère Alexandre fut condamné puis divinisé. Sur le texte 31 seul *Alexandro* a été martelé. On y apprend également qu'il est le fils du divin Antonin le Grand et petit-fils du divin Sévère Pieux. Sa filiation n'indique donc pas Elagabal comme étant son père, alors que ce dernier l'avait adopté en juillet 221. Elagabal ayant été damné après sa mort, il ne semblait pas très judicieux de se rattacher à lui. De plus, il faut rappeler que Sévère Alexandre est proclamé empereur après des événements très violents. En effet, *Iulia Maesa*, grand-mère d'Elagabal et de Sévère Alexandre, avait senti que les prétoriens, la classe politique et le peuple de Rome, en avaient assez des comportements du prince et que, d'un jour à l'autre, il pouvait être victime d'un coup d'état. Elle incite donc les prétoriens à la révolte. Elagabal et sa mère, *Iulia Soaemias*, sont alors décapités et jetés dans le Tibre[352]. Sur l'inscription 31, il est considéré comme le fils de Caracalla et le petit-fils de Septime Sévère. Par contre, en 35 et 36**,** sa titulature est restée intacte. Les noms de sa mère, *Iulia Mamaea*, n'ont pas non plus été touchés par le martelage. Elle n'a donc fait l'objet d'aucune condamnation.

L'épigraphie volubilitaine témoigne d'un très grand nombre d'empereurs divinisés ; elle en mentionne aussi qui sont voués à l'éternel oubli. De ce point de vue, il faut constater qu'à *Volubilis*, les divinisations et les condamnations sont suivies avec beaucoup de fidélité par rapport aux décisions prises à Rome. A côté des cultes rendus directement à la dynastie impériale (*numen*, *divus*, *genius*), il existe encore une autre manière de rendre hommage indirectement au charisme de l'empereur, c'est en passant par ses vertus.

[352]Zosso, Zingg, *Les empereurs romains*, cit., p. 78-79.

C. Les vertus impériales

Les vertus sont les qualités reconnues aux dieux. En devenant des abstractions divisées, elles permettent la protection des membres de la famille impériale. De différents types, vertus morales ou vertus incarnées, elles ont une essence divine et ne peuvent donc être réservées qu'à des hommes hors du commun, comme les empereurs et les membres de leurs familles.

Les vertus attestées à *Volubilis* sont au nombre de trois : la Fortune, la Conservation, la Victoire. A Aïn Schkour, on connaît également un texte est rédigé *Virtuti Augusti*. Autant dire que c'est peu comparé aux 44 vertus répertoriées[353]. Dans son étude sur le culte impérial dans la Péninsule Ibérique, R. Etienne en citait 13 : *Aeternitas*, *Bonus Eventus*, *Concordia*, *Fortuna*, *Iuventus*, *Libertas*, *Pietas*, *Providentia*, *Salus*, *Tutela*, *Victoria*, *Virtus*[354].

Fortuna

Deux inscriptions mentionnent la Fortune. La première est gravée sur une base et rédigée *Fortunae Augg*(*ustorum*) (épigr. 37). Les rédacteurs des *IAMar., lat*. avaient d'abord proposé de voir dans les Augustes désignés Caracalla et Géta. Mais, il semblerait qu'il faille davantage penser à Elagabal et Sévère Alexandre. En effet, la base a été découverte lors du dégagement du Capitole, dans une salle du portique ouest, en face de la pièce qui a été identifiée comme étant une chapelle dédiée à Vénus (Pl. 39). L'autel découvert dans la chapelle précitée a été daté de l'année 217[355]. De ce fait, si la base dédiée à la Fortune des Augustes et l'autel de Vénus sont contemporains, les deux Augustes cités pourraient être Elagabal et Sévère Alexandre. Le second G aurait ainsi été martelé après l'assassinat d'Elagabal, le 13 mars 222. Le second document entre dans la série des « *arae pacis* » (tableau 10). Dans l'invocation cultuelle initiale, la Fortune porte l'épithète *bona* (épigra. 52) et accompagne Jupiter *Optimus Maximus* et le Génie de Probus. La *Fortuna* personnifie le sort, le destin, la chance. Elle peut être honorée sous plusieurs épiclèses, mais à *Volubilis* on ne rencontre que *Fortuna Augustorum* et *Bona Fortuna*.

---

[353] Martin J.-P., *Pouvoir et religions de l'avènement de Septime Sévère au concile de Nicée 193-325 apr. J.-C.*, Paris, 1998, p. 65.
[354] Etienne, *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique*, cit., p. 320-322.
[355] Rebuffat, Reddé, « Temple de Vénus à *Volubilis* », cit.

Incolumitas

L'*Incolumitas* que nous avons traduit par « conservation » peut également l'être par « sauvegarde ». Elle apparaît avec certitude sur trois textes (épigr. 49, 51, 54). L'inscription 54 est rédigée de manière à solliciter la conservation de l'empereur Commode ainsi que la sauvegarde de son *imperium*. Trois autres textes incomplets pourraient aussi faire figurer l'*Incolumitas* dans le libellé des invocations (épigr. 40, 48, 50).

Victoria

La Conservation est fortement liée la Victoire. C'est en effet cette dernière qui permet la Conservation et la Sauvegarde de l'empereur ou de son empire.

La Victoire en tant que déesse est attestée à *Volubilis* par deux statuettes de bronze, dont une qui a été publiée par Ch. Boube Piccot[356] et une autre qui reste inédite[357] (Pl. 94). Cette dernière est représentée sous la forme d'une femme ailée vêtue d'une longue tunique. Elle s'avance d'un pas rapide. Dans son élan, elle fait envoler la draperie qu'elle porte. Les bras sont manquants, mais elle devait sans doute tenir une couronne d'une main, peut-être une palme de l'autre. On remarque également sur le dos deux légères encoches longues où devaient être fixées les ailes de la Victoire qui ont maintenant disparu.

En revanche, la Victoire en tant que vertu est présente sur cinq textes (épigr. 47, 48, 49, 50, 51), lesquels font partie de la série des « *arae pacis* » qui invoquent Jupiter *Optimus Maximus* et les dieux et déesses immortels. Lors de la publication de ce *corpus* d'inscriptions, E. Frézouls avait suggéré que la mention des Victoires dans ces textes pouvait être l'évocation de victoires réelles des troupes procuratoriennes sur les tribus indigènes de Maurétanie Tingitane[358]. Il n'avait donc pas identifié la Victoire en tant que vertu impériale, mais en tant que victoire militaire des troupes impériales. Il expliquait que les inscriptions dans lesquelles se retrouvait ce terme étaient le fait du procurateur pro légat ou du gouverneur de la province. Leur présence au cours du IIIe siècle laissait supposer un renforcement militaire, car le procurateur pro légat avait notamment la possibilité de commander des contingents de légionnaires. E. Frézouls ajoutait que les

---

[356] Boube-Piccot, *La statuaire*, cit., p. 222-223 (cat. 245), pl. 179.
[357] Inv. VOL 82 778. Conservée dans les réserves de *Volubilis*.
[358] Frézouls E., « Les Baquates et la province romaine de Tingitane », *BAM*, II2, 1957, p. 84 sq.

autres textes relatifs aux Baquates n'insistaient pas sur la conclusion d'une paix et que ceux où apparaît la Victoire mentionnent la *pax firmanda* ou *confirmanda*. E. Frézouls concluait alors qu'il était très probable, surtout sous Gordien, que la mention de la Victoire ait eu un rapport avec des victoires réelles sur les interlocuteurs Baquates. Cette conception conflictuelle des rapports entre le pouvoir romain et la tribu des Baquates est aujourd'hui remise en cause. Les travaux récents vont, en effet, dans le sens de relations diplomatiques plutôt pacifiques et la fréquence des rencontres est aujourd'hui perçue comme une occasion de renouveler la paix[359]. Ainsi, la Victoire serait très certainement une vertu impériale plutôt qu'une réelle victoire militaire sur la *gens* des Baquates. D'ailleurs, elle est insérée dans une liste de souhaits (*salus, incolumitas, victoira*) dont la dédicace est censée obtenir des dieux (Jupiter et les dieux et déesses immortels) la réalisation. Le libellé la place ainsi dans une énumération de vœux ; il ne faut donc pas l'écarter de cette suite de souhaits.

Le nombre des vertus impériales attestées à *Volubilis* est très faible. Seules *Fortuna*, *Victoria* et *Incolumitas* sont attestées.

A *Volubilis*, comme partout ailleurs dans l'Empire, on constate que le culte impérial n'est pas un concept uniforme. Les hommages qui le caractérisent sont multiples, ils concernent le *numen*, les empereurs divinisés et les vertus impériales. Un autre aspect de cette religion du prince consiste à placer la dynastie impériale sous le patronage de divinités suprêmes du panthéon romain.

II - L'empereur et les dieux

Plusieurs inscriptions associent dans une même dédicace l'empereur et les dieux. De ce type de combinaisons, trois divinités peuvent être distinguées : Jupiter *Optimus Maximus*, Junon *Regina* et Minerve *Augusta*. Ce groupe de divinités, qui est appelé à assurer le salut des empereurs, est plus particulièrement célébré dans un temple qui lui est propre, le Capitole. En outre, les hommages qui unissent la triade capitoline et les

[359] Di Vita-Evrard G., « En feuilletant les *Inscriptions Antiques du Maroc, 2* », *ZPE*, 1987, p. 193-225 ; Brahmi N., « Les *colloquia* romano-baquates : patronage divin et intégration ? », in *Etrangers dans la cité romaine, Actes du colloque « Habiter une autre patrie » : des* incolae *de la République aux peuples fédérés du Bas-Empire, Valenciennes, 14-15 oct. 2005*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2007, p. 155-170.

empereurs font toujours référence à un contexte officiel. Il s'agit donc de déterminer les circonstances exactes durant lesquelles est invoqué le patronage de ces trois divinités pour assurer la protection de l'empereur. A cette fin, il est non seulement nécessaire de s'intéresser au contexte précis des dédicaces, mais il convient également de s'interroger sur la nature des dédicants.

A. Jupiter *Optimus Maximus*, Junon *Regina*, Minerve *Augusta*

Les *decennalia* de Septime Sévère de 202

Le texte 38 est adressé à Jupiter *Optimus Maximus* pour célébrer les dix ans de règne de Septime Sévère et l'entrée dans la décennie suivante. La dédicace associe également les empereurs Caracalla et Géta, dont le nom est martelé, ainsi que la *Domus Divina*, la Maison Divine.

L'inscription est gravée sur un autel qui présente, à sa partie sommitale, un foyer encadré par deux *pulvini*. Il a été réalisé à l'occasion de l'anniversaire des 10 ans de règne de Septime Sévère qui a eu lieu en l'an 202. Ce texte présente à plusieurs égards un intérêt certain. D'abord, il permet d'inscrire la célébration du règne de Septime Sévère dans un cadre cultuel par l'emploi d'une terminologie propre au domaine religieux. Ensuite, il unit dans une même dédicace les empereurs alors au pouvoir et l'ensemble la famille impériale que l'on reconnaît sous la dénomination *Domus Divina*.

La commémoration du règne de Septime Sévère est placée sous le patronage divin de Jupiter *Optimus Maximus*. Le dieu est donc invoqué ici pour ses prérogatives traditionnelles. Le texte est également un écho des *decennalia* de l'empereur, fêtes publiques célébrées tous les 10 ans sous l'Empire romain. Des jeux et des sacrifices avaient été institués pour demander aux dieux la conservation et le salut des empereurs. Il semble qu'il faille faire remonter ces *decennalia* à l'époque républicaine, puisque Tite-Live écrit que, sous le consulat de *C. Popillius Laesas*, en 172 av. J.-C., le Sénat avait décrété des jeux et des sacrifices en l'honneur de Jupiter, pour que la République reste dans une situation de prospérité durant les 10 années qui allaient suivre[360]. Mais l'organisation régulière des *decennalia* semble revenir à Auguste qui, en 27 av. J.-C., lorsque le pouvoir souverain lui est conféré pour une période de 10 ans, les fait célébrer tous les 10 ans et cela jusqu'à sa mort. Quant aux décennales de Septime Sévère, elles

[360]Daramberg, Saglio, *s.v.* « Decennalia ».

sont rapportées par Dion Cassius qui indique qu'elles ont été marquées par de grandes solennités[361]. Cet événement fut associé au triomphe parthique de l'empereur (victoires sur les Parthes de 197 et 199) et au mariage du prince héritier Caracalla avec *Plautilla*, fille du Préfet du Prétoire. Sévère ainsi que la famille impériale étaient alors de retour d'Antioche. Dion rapporte que la fête dura 7 jours et qu'à cette occasion Septime sévère « gratifia l'ensemble de ceux qui bénéficiaient des distributions de blé et les soldats de la garde d'un nombre de pièces d'or égal pour chacun à celui des années du règne, ce dont il se glorifia hautement. Et à vrai dire, il est exact que jamais personne ne leur avait distribué autant puisque, pour cette libéralité, furent dépensés cinquante millions de drachmes [= 2 millions d'*aurei*] ». En outre, Dion précise que le banquet de noces était « de style mi-impérial mi-barbare » et que des « spectacles variés en l'honneur du retour de Sévère, de ses décennales et de ses victoires », furent organisés. L'auteur cite entre autres des jeux qui sont donnés au Colisée et au Cirque Maxime où furent exhibés et massacrés sept cents animaux. Hérodien de Syrie[362] rapporte des faits analogues en écrivant que Septime Sévère « fut accueilli en triomphateur par le peuple de Rome, avec de grandes acclamations et marques de dévotion. Il accorda au peuple des sacrifices et cérémonies religieuses ainsi que des réjouissances au cours desquelles il procéda à de généreuses distributions d'argent et offrit des jeux sacrés pour fêter ses victoires ». Ce type de largesse avait déjà eu lieu lors de son accession, en 193, et lors de l'élévation de Caracalla au rang de César en 196. D'autres libéralités du règne nous sont connues : la 4e pour les jeux séculaires (en 204), la 5e pour le deuxième consulat de Caracalla et le premier de Géta (en 205), la 6e pour l'élévation de Géta à l'augustat (en 209) ; quatre autres suivront sous le règne de Caracalla.

L'inscription de *Volubilis* apparaît donc comme un écho de ce jubilé sévérien. Si l'on s'attache à la terminologie employée, on constate que cet anniversaire est célébré dans un cadre religieux, celui du *votum*. Ce terme a un double sens, il désigne le rite religieux du voeu et l'objet voué ou l'acte promis[363]. Le texte précise que le voeu est accompli : *vota decen/nalia celebrata*. Il s'agit donc d'une réponse à un voeu formulé préalablement et en lien avec le règne de Septime Sévère et, vraisemblablement, avec la durée même de ce règne. Ainsi, l'empereur ayant atteint ses 10 ans de règne, on célèbre les voeux promis à la divinité (paiement de la dette due au dieu). Ensuite, le texte signale que des voeux ont

[361]Dion Cassius, *Histoire romaine*, LXXVI, 1, 1-5.
[362]Hérodien, *Histoire des empereurs romains de Marc Aurèle à Gordien III*, III, 10, 1-2.
[363]Daramberg, Saglio, *s.v.* « votum », p. 969-978.

été formulés pour les 20 ans de règne de l'empereur : *vice/nalia suscepta*. Le futur règne de l'empereur est donc placé sous le patronage de Jupiter *Optimus Maximus*. Le voeu peut ainsi se définir comme un pacte avec la divinité au moment où il est formulé. On attend donc que la divinité réponde favorablement à la demande, en échange de quoi la promesse réalisée est honorée.

Cette inscription invoque un dieu unique, Jupiter *Optimus Maximus*. Dans les autres textes, on trouve associé ce grand dieu à ses parèdres, Junon et Minerve.

Les dédicaces à IOM, Junon *Regina* et Minerve *Augusta* pour le salut de l'empereur (Tableau n° 8)

Dédicace pour le salut de Septime Sévère, Caracalla et Géta (épigr. 39)

Au nombre des dédicaces rédigées *pro salute*, on peut citer un texte publié par M. Lenoir[364]. Il s'agit d'une plaque brisée en six fragments découverts au nord de la maison au compas. Cette inscription a été gravée entre le 2 juin 198, date à laquelle Géta est élévé au rang de César, et le 4 février 211, date de la mort de Septime Sévère. En raison des très nombreuses lacunes, le texte reste difficile à comprendre. Cependant, le début du texte semble contenir les noms des trois divinités : Jupiter *Optimus Maximus*, Junon *Regina* et sans doute aussi Minerve *Augusta*. Il évoque également une base de marbre (ou une base et des marbres) restaurée par les soins de deux duumvirs, dont les noms nous sont parvenus incomplets, *Gnaius Iu*[*lius*---] et [---] *Sosibianus*. Enfin, la fin de la dédicace indique qu'il y a eu un décret des décurions. Nous sommes donc en présence d'un texte qui témoigne d'hommages rendus par des membres officiels de la cité à des empereurs qui sont placés sous le patronage divin de Jupiter, Junon et Minerve. En outre, le cadre officiel est d'autant plus renforcé que cette dédicace est le résultat d'un décret des décurions.

Dédicace pour le salut et la Conservation de Macrin et Diaduménien (épigr. 40)

Pour commémorer la construction du Capitole, une dédicace est réalisée sur une plaque de marbre, qui nous est parvenue en 26 fragments. Elle est adressée à Jupiter *Optimus Maximus*, à Junon *Regina* et à Minerve pour le salut et la conservation des empereurs Macrin et Diaduménien (épigr. 40). Il faut d'abord noter que les noms de Macrin ont fait l'objet d'un martelage. Le texte appartient à la période comprise entre 11

[364]Lenoir, « Inscriptions nouvelles de *Volubilis* », cit., p. 199-200.

avril 217, date à laquelle Diaduménien est nommé César, et le 10 décembre 217, qui correspond au début de la seconde puissance tribunicienne de l'empereur Macrin ; ceci permet donc de dater la construction du Capitole de *Volubilis* de l'année 217. Le procurateur, *M. Aurellius Sebastenus*, préside à la dédicace et c'est la *respublica Volubilitanorum* qui est à l'origine de l'achèvement du monument. Les empereurs sont ainsi associés à l'édification de l'un des plus importants monuments religieux de la ville et sont placés sous la protection divine de la triade capitoline.

En conclusion, il convient de relever que les empereurs sont placés sous le patronage divin, soit de Jupiter *Optimus Maximus* seul, soit sous le patronage de ce dieu suprême associé à ses parèdres Junon et Minerve. Il existe donc une hiérarchie entre le culte impérial et les cultes de Jupiter *Optimus Maximus*, Junon Reine et Minerve *Augusta*, avec une prédominance de ces divinités sur le *princeps*. D'autres inscriptions de *Volubilis* sont rédigées *pro salute.* Elles s'intègrent dans ce qu'on appelle plus communément les autels de la paix : il s'agit d'un ensemble unique de documents[365] qui relatent les relations entretenues par Rome avec la *gens* des Baquates. Elles témoignent des différentes rencontres entre ces deux pouvoirs dans la ville même de *Volubilis*[366]. Ce groupe de textes fera l'objet d'une analyse particulière dans la quatrième partie de cette étude[367].

Il arrive que certaines inscriptions soient rédigées *pro salute* mais ne mentionnent pas expressément la ou les divinités invoquées. Ces dernières sont donc sont sous-entendues. À *Volubilis,* toutes les inscriptions qui demandent le salut d'un ou de plusieurs empereurs font intervenir, soit Jupiter *Optimus Maximus* seul, soit ce dernier associé à Junon *Regina* et Minerve *Augusta*. C'est pourquoi il est certain qu'il faut identifier, dans les textes où les dieux invoqués pour le salut de l'empereur sont lacunaires ou sous-entendus, Jupiter *Optimus Maximus*, Junon Reine et Minerve. On peut donc penser que les mêmes divinités sont encore sollicitées dans un texte incomplet qui concerne Marc-Aurèle ou Caracalla (épigr. 41).

Les inscriptions rédigées *pro salute* établissent donc un lien entre les divinités officielles du panthéon de la cité - Jupiter, Junon et Minerve - et les empereurs. Ces

---

[365]Textes n° 44, 47, 48, 49, 50 et 51.

[366]Sur le contexte religieux dans lequel ont lieu ces rencontres voir Brahmi N., « Les *colloquia* romano-baquates : patronage divin et intégration ? », in *Etrangers dans la cité romaine, Actes du Colloque « Habiter une autre patrie » : des* incolae *de la République aux peuples fédérés du Bas-Empire, Valenciennes 2005*, Rennes, 2007, p. 155-170.

[367]*Infra*, p. 355.

derniers apparaissent également en corrélation avec les divinités qui portent l'épithète *Augustus/a*

B. Les divinités augustes

L'épigraphie de la ville atteste que plusieurs divinités sont dotées de l'épithète *Augustus*/*Augusta*. Cinq de ces textes ont été découverts à *Volubilis* et un provient du camp voisin de Sidi Moussa bou Fri. Le tableau n° 2 présente l'ensemble des textes découverts sur le territoire de la Maurétanie Tingitane.

C'est d'abord, la déesse Cérès qui est qualifiée d'*Augusta* dans une dédicace que lui a adressée la première flaminique du municipe, *Fabia Bira*, laquelle dédicace est datée de la seconde moitié du Ier siècle apr. J.-C. (épigr. 11). On peut ainsi constater que les divinités augustes sont apparues dans le panthéon de la cité dès les premières décennies du municipe. Une seconde épigraphe est vouée à *Isis Augusta* par *L. Caecilius Felix*, qui est de condition affranchie (épigr. 16). *Diane Augusta* fait également partie de ce groupe de divinités, puisque *S. Iulius Epictetus* lui consacre un autel lors de son accès au sévirat dans la seconde moitié du IIe siècle (épigr. 17). On sait, en outre, que ce même personnage est un des membres des *Cultores Domus Augustae* qui construisent un temple à Antonin le Pieux (épigr. 21). Le quatrième document, daté du règne de Macrin (217-218), se rapporte à *Venus Augusta* à qui *L. Caecilius Vitalis* consacre un autel lors de son accès au sévirat (épigr. 19). L'ultime inscription trouvée à *Volubilis* même est dédiée à *Aulisua Augustus* (épigr. 61**).** C'est enfin sur la pente est du camp militaire de Sidi Moussa bou Fri qu'a été découverte une inscription laconique adressée à une divinité qualifiée d'auguste mais dont le nom reste inconnu (épigr. 78). Elle pourrait être l'œuvre d'un membre, suivant la restitution que l'on adopte, de l'*Ala* ou de la *Cohors Parthorum*.

Ailleurs en Tingitane, des dédicaces sont consacrées à Junon *Augusta*[368], à Minerve *Augusta*[369] et à Isis *Augusta*[370] dans la cité de *Banasa*. A *Tingi*, on rencontre un

---

[368]*IAMar., lat.*, 87 : *Iunoni / Aug(ustae). / Ob honorem Pompei/<i>ae Valerianae filiae. / Marcus Pompeius / Saturninus et / Valeria Fortuna/ta parentes posuerunt.*

[369] *IAMar., lat.*, 88 : Base de statue – *Minervae Aug(ustae) sacr(um). / M(arcus) Terent(ius) Primilus, / Terent(iae) Marcianae / libertus, / ob honorem (se)vir(atus) / d(e)d(icauit) d(e) p(ropio) d(edit) ou d(e) p(ecunia) d(edit).* (L. 6, lecture développée par Christol, « À propos des inscriptions antiques du Maroc », cit., p. 146.).

[370]*IAMar., lat.*, 86 : *Isidi Aug(ustae) sacrum / L(ucius) Antonius Cha/rito, L(ucii) Antoni*

texte adressé à [*Sp*]*es Augusta*[371.] La *Victoria Augusta* est attestée à *Tamuda*[372] ainsi qu'à Oued Bou Hellou[373]. Dans une étude récente, Adelina Arnaldi s'est attachée à analyser l'ensemble de ces inscriptions[374]. Notons cependant qu'elle n'a pas pris en compte la stèle dédiée au *Aulisua Augustus* (épigr. 61). Elle fait ainsi remarquer que cette série d'inscriptions dédiées à des divinités augustes représente un quart des textes épigraphiques relatifs à des divinités pour l'ensemble de la province de Tingitane[375]. En outre, le monument type sur lequel sont gravées ces inscriptions, est soit une base de statue, soit un autel (tableau n° 3). N'ayant pas connaissance du texte qui se rapporte à Aulisua, A. Arnaldi note également que les figurines divines qualifiées d'augustes sont toutes féminines[376]. Ainsi, la stèle adressée à Aulisua apporte des éléments d'informations complémentaires et permet de constater que cette épithète s'emploie aussi bien pour les entités féminines que masculines, mais que surtout elle peut qualifier aussi bien des divinités traditionnelles du panthéon romain qu'un dieu indigène, tel qu'Aulisua. Cependant, il est singulier de rencontrer autant de figures féminines qualifiées d'Augustes et uniquement un cas de figure masculine. Pour la Péninsule Ibérique, Apollon, Esculape, Hercule, Jupiter, Mars, Mercure, Neptune, Silvain, Pantheus, Pollux, et Sol sont attestés comme étant des divinités Augustes[377].

Trois des inscriptions de *Volubilis* (épigr. 16, 17, 19) présentent un point commun avec celles qui ont été découvertes à *Tingi*[378] et *Banasa*[379] : elles font toutes les six l'objet d'une dédicace par des *severi* lors de leur accès au sévirat et sont rédigées *ob honorem seviratus* (tableau n° 3). Ainsi, il semble qu'il existe bien un lien entre ces divinités

---

Valentis lib(ertus) ob / honorem (se)/viratus d(ono) d(e)d(icauit). Les auteurs des *IAMar., lat.*, proposent également *d(ecreto) d(ecurionum)* pour la dernière ligne.

[371]*IAMar., lat.*, 2 : [*Sp*]*ei Aug(ustae) /* [*s*]*acrum /* [*A*]*ntonius /* [*H*]*ermes /* [*ob*] *hon(orem) (se)vi*[*r*]*(atus) /* [..] *p(osuit), d(edicauit) ?, d(ecreto) d(ecurionum).*

[372]*IAMar., lat.*, 55 *: …g(…) ? / [stati]m u[t] provinci/[am in]trovit, Barbaros/ [qui T]amudam inrupe/[rant] fugavit et in pacem / [re]stituit. / Vic(toriae) Aug(ustae) sacr(um).*

[373]*IAMar., lat.*, 841 : *… Victoriae Aug(ustae) sacrum / … Aure[l(ius)…]us [praeses / prouin]cia[e] Ti[ngitanae] …*

[374]Arnaldi A., « Il culto delle divinità *Augustae* e i *severi* nella documentazione epigrafica della *Mauretania Tingitana* », in *L'Africa romana, Atti del XVI convegno di studio, Rabat 2004*, Roma, 2006, p. 1695-1706.

[375]*Ibid.*, p. 1697.

[376]*Ibid.*, p. 1697

[377]Etienne, *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique*, cit., p. 334-338.

[378] *IAMar., lat.*, 2. *Supra*, n. 371

[379] *IAMar., lat.*, 86 et 87.

qualifiées d'augustes et la fonction de sévir[380]. En Tingitane, les dédicaces des *seviri* font penser qu'un culte organisé existait bien. Au sujet du texte consacré à *Isis Augusta*, Y. Le Bohec[381] estime que le dédicant demande à Isis de lui favoriser l'accession au sévirat et, comme il obtient satisfaction, il remercie alors la déesse en lui vouant une dédicace. L'auteur n'envisage donc pas une prise en charge du culte d'Isis *Augusta* par le *sevir*. De son côté, D. Lengrand, à propos des dédicaces *ob honorem seviratus* de *Volubilis*, suggère qu'elles sont d'ordre privé[382]. Or, l'étude des *seviri* de *Volubilis* laisse plutôt à penser qu'il s'agit d'un culte officiel. En effet, le lieu de découverte de certains de ces textes correspond à un contexte public, le forum. C'est de celui de *Volubilis* que proviennent les inscriptions adressées à Isis *Augusta* et à Antonin le Pieux (épigr. 28), et, du forum de *Banasa*, celles à Isis *Augusta* et Minerve *Augusta*. En outre, l'intervention de l'*ordo* peut, dans certains cas, être nécessaire avant l'érection du monument : le texte dédié à Venus *Augusta* fait état d'un accord préalable de l'*ordo* autorisant l'élévation de l'autel. Le contexte de découverte des dédicaces à Isis *Augusta* – le forum – et la possibilité d'un vote préalable de l'*ordo* suggèrent un environnement officiel et donc la prise en charge publique du culte de la déesse. On peut aussi émettre l'hypothèse que chaque *sevir*, qui fait une dédicace à une divinité auguste, est chargé de son culte.

Le qualificatif *Augustus*/*Augusta* attribué à certaines divinités leur vaut d'être très souvent mises en parallèle avec le culte impérial. Toutefois, il s'agit là d'une question encore largement discutée. Pour certains, l'attribution de l'épithète *augustus* à une divinité ne signifie en rien l'existence d'un rapport avec le culte de l'empereur. Ainsi, pour J. Toutain, l'épithète *Augustus/Augusta* pourrait être employé comme le synonyme du terme *sanctus*, sans aucun rapport avec le nom donné à Octave[383]. Cette équivalence des termes *Augustus* et *Sanctus* pourrait d'ailleurs être corroborée par deux inscriptions de *Volubilis* se rapportant au dieu Aulisua. En effet, cette divinité porte des épithètes différentes sur chacune des inscriptions. Sur l'une il est qualifié de *Sanctus* : *deo sancto*

---

[380] *Infra*, p. 146 sq.

[381] Le Bohec Y., « Isis dans l'épigraphie de la Maurétanie tingitane », in *Isis en Occident, Actes du deuxième colloque international sur les études isiaques, Lyon, 2000*, RGRW 151, Leyde, 2004, p. 324 et 330.

[382] Lengrand D., « Les inscriptions votives païennes des esclaves et des affranchis d'Afrique du nord romaine », in *L'Africa romana, Atti del XII convegno di studio, Olbia 1996, Sassari*, 1998, p. 959-972.

[383] Toutain J., *Les Cultes païens dans l'Empire romain*, 1re partie, t. I, Paris, 1911, p. 223-224.

Aulisuae (ligne 1, épigr. 60), alors que sur l'autre c'est l'épiclèse *Augustus* qui lui est accolée : *Aulis(uae) / Aug(usto) / sacr(um)* (épigr. 61). On peut donc se demander si ces deux termes, *Sanctus* et *Augustus*, ne seraient pas des équivalents. L'épiclèse *sanctus* accompagne d'autres dieux connus à *Volubilis* : Frugifer (épigr. 73) et le Génie du municipe (épigr. 62). On peut donc remarquer qu'elle est employée à plusieurs reprises pour désigner des divinités typiquement locales. Pour M. Le Glay, lorsque Saturne est accompagné de l'épithète *Augustus*, cela ne traduit pas le désir d'appeler la protection du dieu sur les empereurs[384]. Saturne ne doit pas non plus être considéré comme protecteur des institutions impériales. En effet, ceci nécessiterait, selon lui, que le culte de l'empereur ait une force populaire assez puissante pour lui donner une importance primordiale dans la vie religieuse de l'Afrique romaine. M. Le Glay charge cette épithète d'une signification essentiellement religieuse sans rapport avec la dévotion liée au *princeps*. À l'inverse, de nombreux travaux établissent un lien entre le culte impérial et les divinités augustes, mais à des degrés différents. L. Robert pense qu'*Augustus* est donné aux divinités pour flatter l'empereur qui serait alors associé aux dieux immortels[385]. Pour F. Stähelin, l'empereur est identifié au dieu[386]. R. Etienne consacre un large développement aux dieux augustes dans son étude sur le culte impérial dans le Péninsule Ibérique et suggère qu'il s'agit d'une nouvelle évolution du culte impérial[387] : « le culte des divinités augustes nous révèle un nouveau mécanisme du culte impérial », au sein duquel le panthéon auguste devient le panthéon de l'Auguste. A.D. Nock[388] envisage que les dieux accompagnés de l'épithète auguste assuraient la protection de l'empereur. Cette association serait du moins caractéristique de la piété institutionnalisée de l'époque impériale qui voulait que les dieux fussent célébrés pour le salut de l'empereur. Sous la protection de l'épithète « auguste », le dédicant manifeste son sentiment de loyauté envers l'empereur, représentant des dieux sur terre[389]. Sans apporter de réponse catégorique à

---

[384] Le Glay M., *Saturne Africain, Histoire*, Paris, 1966, p. 130.
[385] Robert L., « Etudes d'épigraphie grecque », *RPh* 60, 1934, p. 267-292.
[386] Stähelin F., *Die Schweiz in römischer Zeit*, 3e éd., Bâle, 1948, p. 505 ; dans une dédicace à Mercure Auguste, ce n'est pas Mercure qui est honoré mais l'empereur sous la forme de Mercure
[387] Etienne, *Le Culte impérial dans la Péninsule Ibérique*, cit., p. 334-349.
[388] Nock A.D., *Essays on Religion and the Ancient World*, 2 vol., Oxford, 1972, p. 41-42. Voir aussi le bilan de Fishwick D., *The imperial Cult in the Latin West*, EPRO 108, II, 1, Leyde, 1991, p. 446-454, qui s'en tient finalement à la définition de Nock, définition reprise également par Van Andriga W., *La Religion en Gaule romaine, piété et potilique (Ier-IIIe siècle apr. J.-C.)*, Paris, 2002, p. 164-165.
[389] Cibu S, Remy B., « Isis et les dieux égyptiens dans les provinces Alpines au Haut-

cette association du culte impérial et des divinités augustes, il faut constater qu'en Tingitane, et plus particulièrement à *Volubilis*, l'épigraphie met en évidence, dans la série des textes qui contiennent l'expression *ob honorem seviratus*, une corrélation entre les divinités qualifiées d'augustes, l'accès au sévirat et la condition d'affranchi qui caractérise les dédicants[390].

L'épigraphie de *Volubilis* nous révèle un système religieux au centre duquel l'empereur et sa famille occupent une place fondamentale. Leur « divinité », c'est-à-dire ce qui tend à les rapprocher de l'univers divin, se manifeste de différentes manières, autant de leur vivant qu'après leur mort. Ainsi, de leur vivant, des cultes sont voués à leur *numen*, « puissance créatrice » qui se rattache aussi bien aux hommes de la famille impériale qu'aux femmes. Le *genius* et les vertus des empereurs font également l'objet d'hommages religieux (le *genius* impérial sera traité ultérieurement). Après leur mort, les membres de la famille impériale qui ont reçu l'apothéose entrent dans le monde divin, on leur rend alors hommage en tant que *divi*. Dans ce système religieux, la dynastie impériale est aussi associée à d'autres divinités. A *Volubilis*, l'étude épigraphique révèle que Jupiter *Optimus Maximus*, Junon Reine et Minerve *Augusta* étaient invoqués pour la protection des empereurs, qui apparaissent subordonnés à ces divinités suprêmes. Enfin, la possibilité d'un rapprochement entre le culte impérial et les divinités qualifiées d'augustes, qui sont au nombre de cinq à *Volubilis*, pourrait rendre compte du fonctionnement même du culte et d'un système religieux, qui apparaît également comme très organisé. En effet, les institutions qui sont mises en place pour prendre en charge la célébration des cérémonies du culte impérial sont très bien documentées à *Volubilis*.

Empire (Alpes maritimes, Cottiennes, Graies, Poenines, Rétie, Norique) », in *Isis en Occident, Actes du IIe colloque international sur les études isiaques*, Lyon 2002, Leyde 2004, p. 150-151.

[390] Sauf la dédicace à *Spes Augusta* de *Tingi* (*IAMar., lat., 2*), le dédicant est citoyen romain, mais il n'est pas indiqué qu'il est affranchi.

CHAPITRE 5 : DE NOUVELLES INSTITUTIONS CULTUELLES

L'étude des inscriptions découvertes à *Volubilis* éclaire nos connaissances sur les modalités d'organisation et de fonctionnement du culte impérial à la fois dans la cité, et dans la province. Le flaminat municipal est attesté, ce qui révèle une prise en charge des cultes dans le cadre de la cité. Au-dessus de ce niveau, les textes épigraphiques font connaître un nouvel échelon de l'organisation religieuse ; le flaminat provincial apparaît alors comme un degré intermédiaire entre les cités et Rome et comme une prêtrise aussi bien destinée aux hommes qu'aux femmes. L'analyse épigraphique précise les conditions d'accès à cette charge qui apparaît alors comme une magistrature suprême dans le *cursus honorum* pour les hommes et une fonction réservée aux femmes issues de l'élite urbaine de la cité. À côté de ce type d'institution, le sévirat offre la possibilité à la population affranchie du municipe d'exprimer sa dévotion à l'empereur dans un contexte officiel. Le sévirat est documenté par une série de textes rédigés *ob honorem seviratus*, qui font apparaître une corrélation entre des divinités qualifiées d'augustes, la condition d'affranchi et la fonction de *sevir*. À côté de ces prêtrises officielles, est aussi attestée, dès le milieu du IIe siècle apr. J.-C., une prise en charge du culte de la famille impériale par l'association des *Cultores Domus Augustae*.

Ce chapitre va donc être l'occasion de déterminer les modalités d'accès à chacune de ces organisations, de définir leur rôle au sein de la cité et donc de souligner les différents mécanismes de l'institution du culte impérial à *Volubilis*.

I – Le flaminat

L'Afrique a fourni un très grand nombre de textes épigraphiques concernant des flamines et des flaminiques[391]. Cette prêtrise est attestée à *Volubilis* par plusieurs épigraphes qui concernent aussi bien les hommes que les femmes, et aussi bien le flaminat municipal que le flaminat provincial. Mais dans un premier temps, il convient de justifier notre choix de mettre en relation cette fonction avec le culte impérial. D'abord, il

[391] Bassignato M.-S., *Il flaminato nelle province romane dell'Africa*, Rome, 1974. Voir le compte rendu critique dans Pflaum H.-G., « Les flamines de l'Afrique romaine », *Athenaeum*, 54, 1976, p. 152-163. L'auteur reprend cet article dans son ouvrage *Afrique romaine*, Paris, 1978, p. 393-404.

faut rappeler que le titre de flamine (*flamen*) est donné à tout prêtre attaché au service d'une divinité. Cicéron précise par exemple qu'il faut « que chaque flamine ne soit attribué qu'à un dieu[392] ». Chaque flamine se distingue par le nom de la divinité dont il a l'office[393] ; ainsi, celui qu'on nommait le *flamen Dialis* était le prêtre permanent de Jupiter[394], le *flamen Martialis*, celui de Mars, etc. Les flamines prennent également en charge des cultes liés au *princeps*, ils se nomment alors *flamen Augusti*. Dans les villes africaines, les flamines ne sont, qu'à de très rares occasions, les ministres d'un dieu[395], mais ceux de l'empereur divinisé, associé au culte de Rome. En outre, une autre difficulté a trait aux flamines attestés à *Volubilis*. Ceux-ci sont uniquement désignés comme étant flamine sans autre précision quant à l'objet de leur ministère. Le questionnement porte alors sur la nature de leur office : ces flamines sont-ils attachés au culte impérial ou bien prennent-ils en charge des divinités telles que Jupiter, Mars ou encore Vénus, pour ne citer que ces trois exemples ? H.-G. Pflaum faisait déjà remarquer cette particularité en précisant qu'elle correspondait à une habitude locale et que les titulatures *flamen* et *flamen Augusti* recouvraient souvent les mêmes fonctions et étaient dotées des mêmes privilèges[396]. C'est pourquoi, d'après lui, les flamines attestés en Maurétanie Tingitane sont liés au culte impérial au même titre que les *flamines Augusti*. L'essentiel des études qui ont suivi se sont accordées à considérer les flamines et flaminiques de *Volubilis* comme étant des prêtres et prêtresses du culte impérial. D. Fishwick, dans son monumental travail sur le culte impérial dans la partie occidentale de l'Empire, intègre les flamines de *Volubilis*, ce qui sous-entend qu'il les considère comme ayant un rapport avec le culte des empereurs[397]. L. Ladjimi Sebaï dans une enquête sur le flaminat féminin dans les provinces africaines, signale cette absence de précision dans le titre des flaminiques de *Volubilis*[398], sans dire si elles sont ou non en lien avec le culte impérial. De son côté, Ch. Hamdoune au sujet de *Aemilia Sextina*, une des flaminiques attestée à *Volubilis*, écrit :

---

[392]Cicéron, *Traité des Lois*, II, 8, 20 : *omnibus divis pontifices, singulis flamines sunto*.
[393] Varron, *De la langue latine*, V, 84
[394] Tite-Live, *flaminem Iovi assiduum sacerdotum*.
[395] A *Sabratha*, un flamine de Liber Pater (*IRT*, 117) ; dans la région de *Thysdrus*, on trouve un *flamen Neptuni* (*ILT*, 99).
[396]Pflaum, *Afrique romaine*, cit., p. 395-396.

[397] Fishwick, « The institution of the provincial cult in Roman Mauretania », cit., p. 698-711, mentionne *M. Valerius Severus*, *Fabia Bira*, *Ocratiana* et *Flavia Germanilla*. Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West*, cit., p. 131-132, cite les deux flaminiques attestées à *Volubilis*.
[398] Ladjimi Sebaï L., « A propos du flaminat féminin dans les provinces africaines », *MEFRA*, 102, 1990, p. 660.

« Le renouvellement éventuel de sa nomination comme prêtresse du culte des impératrices dans la cité conduit alors à dépasser le niveau des pures conventions sociales ». Plus loin, l'auteur : ajoute « on est en droit de se demander alors si *Aemilia* n'a pas su donner une impulsion particulière aux cérémonies organisées en l'honneur des impératrices[399] ». Dans l'esprit de Ch. Hamdoune, les flaminiques prennent en charge le culte des impératrices. J. Delgado Delgado, à partir du texte relatif à *M. Valerius Severus*, a tenté de proposer une solution. Son flaminat étant daté précisément du règne de Claude, il en a déduit qu'il desservait un culte lié à cet empereur[400]. J. Delgado a abouti à cette conclusion car il part du postulat selon lequel les flamines volubilitains sont attachés au culte impérial. J. Delgado Delgado pense que si l'on admet que l'introduction du culte impérial au niveau provincial s'est réalisée sous Vespasien, on peut alors peut-être envisager que son contenu soit similaire à celui de la Bétique. Les flaminiques auraient donc eu en charge le culte des impératrices divinisées ou augustes[401]. On constate donc qu'il existe une sorte de consensus autour de cette question et que la plupart des travaux ont classé ce type de prêtrises dans celles qui sont destinées au culte impérial. C'est donc dans la lignée de ces travaux que nous avons choisi de placer ce sacerdoce dans ce chapitre. On peut à la rigueur faire référence à un faisceau de présomptions pour lier cette magistrature au culte des empereurs (lien entre *M. Valerius Severus* et Claude, dédicace à Cérès *Augusta* faite par *Fabia Bira*). Mais aucun élément tangible ne permet de définir avec certitude le ou les cultes pris en charge. Pour notre part, nous nous en tiendrons donc au point de vue général qui considère que les flamines et flaminiques de *Volubilis* sont des prêtres chargés du culte lié aux empereur ou aux impératrices.

Dès les premières années du municipe, on assiste à une institutionnalisation des cultes qui passe par la mise en place du flaminat qui apparaît comme une dignité religieuse destinée à l'élite municipale. L'épigraphie de la ville est riche d'informations sur ce type d'honneur. En effet, on ne compte pas moins de 15 inscriptions (épigr. 1 à 15) qui mentionnent des flamines et des flaminiques, dont la charge peut s'exercer dans la cité même ou dans la province et ce, sur une période chronologique relativement large, des premières années du municipe au IIIe siècle. Ces dédicaces présentent un caractère public

---

[399] Hamdoune Ch., « Une Gauloise à *Volubilis* », in *Ubique Amici, Hommages à Jean-Marie Lassère*, Montpellier, 2001, p. 263-237.
[400] Delgado Delgado J.-A., *Elites y organización de la religión en las provincias romanas de la Bética y las Mauritanias : sacerdotes y sacerdocios*, Oxford, 1998, p. 35-37.
[401] *Ibid*., p. 54.

et officiel dans la mesure où elles ont été découvertes dans leur grande majorité sur le forum[402]. Ainsi, leur analyse va d'abord déterminer les modalités d'accès au flaminat en insistant sur les conditions liées notamment à la qualité sociale. Il apparaît aussi que cette charge est ouverte aux éléments extérieurs à la cité (*incolae* ?). Enfin, l'épigraphie révèle que cette institution se manifeste à différentes échelles, une échelle municipale et une échelle provinciale.

A. Flaminat municipal et flaminat provincial

A l'échelon de la cité, nous connaissons six flamines et trois flaminiques.

1) Les flamines du municipe

Les six flamines sont attestés par l'épigraphie sur une période qui court des origines du municipe (milieu Ier siècle) jusque dans le courant du IIIe siècle apr. J.-C. (tableau 4) : ***M. Valerius Severus*** (épigr. **1**), ***L. Caecilius Caecilianus*** (épigr. 2), ***Q. Caecilius Plato*** (épigr. 3), ***C. Iunius Iu*[---] *Senior*** (épigr. 4), ***M. Aemilius Severus*** (épigr. 5 et 6), ***M. Gabinius Gellianus*** (épigr. 7).

Présentation et chronologie des textes

M. Valerius Severus (épigr. 1)

Le premier flamine connu se nomme *M. Valerius Severus*, personnage de premier ordre dans l'histoire de la ville. Sur une épigraphe que nous avons déjà eu l'occasion de commenter à plusieurs reprises, il apparaît comme le premier flamine dans son municipe : *flamini primo in municipio suo*. Il a déjà été vu plus haut que cette expression pouvait donner lieu à deux interprétations possibles : *M. Valerius Severus* a soit exercé le premier sacerdoce de ce type à *Volubilis*, soit il a été le prêtre le plus important parmi un collège de flamines[403]. En outre le texte, gravé sur une base qui devait très certainement supporter une statue à son l'effigie, indique d'une part son *cursus*, le rôle qu'il a pu tenir lors de l'expédition contre *Aedemon*, mais aussi les gratifications qu'il a obtenues pour lui

[402] Lefèbvre, « Hommages publics et histoire sociale », cit., p. 19 ; Christol M., « Les hommages publics de *Volubilis* : épigraphie et vie municipale », in *L'Africa Romana, Atti del III convegno di studio, Sassari 1985*, Sassari, 1986, p. 89.
[403] *Supra*, p. 76-77.

et ses concitoyens en menant une ambassade auprès de l'empereur Claude. Les frais relatifs à l'érection du monument ont été acquittés par son épouse *Fabia Bira* qui, nous le verrons plus loin, a également été flaminique. Rappelons qu'il a dû disposer de la citoyenneté romaine bien avant que *Volubilis* n'accède au rang de municipe. Il est en outre précisé qu'il est le fils de *Bostar* (*Bostaris f(ilio)*) et il convient de remarquer que cette filiation est indiquée à l'aide du *nomen* du père, alors que l'usage veut que soit employé le *praenomen*. Le nom *Bostar*, d'origine africaine, renvoie à l'origine indigène de *M. Valerius Severus*[404]. Il apparaît sur un autre texte lacunaire de *Volubilis*[405].

L. Caecilius Caecilianus (épigr. 2)

Dans la deuxième moitié du Ier siècle, *Manlia Romana* fait élever une dédicace honorifique à son beau-père, *L. Caecilius Caecilianus*[406] qualifié de *fla(mini) municipii*. Son *cursus* révèle qu'il a, auparavant, exercé l'édilité et le duumvirat.

Q. Caecilius Plato (épigr. 3)

Au cours du Ier ou du IIe siècle, *Caecilia Caeciliana* élève à son tour une base de statue à son père *Q. Caecilius Plato*. Notons que son *cognomen* est d'origine grecque et qu'il a été *flamini municipi Volub(ilitani)*, après avoir exercé l'édilité, et le duumvirat. En outre, il est précisé qu'il est inscrit dans la tribu *Galeria*, celle qui a été attribuée à un certain nombre de Volubilitains avant que la cité ne fût transformée en municipe, ce qui pourrait renforcer l'hypothèse d'une datation du Ier siècle.

C. Iunius Iu[---] Senior (épigr. 4)

L'épitaphe de *C. Iunius Iu[---] Senior*, qui pourrait se situer dans le IIe ou IIIe siècle, précise dans le *cursus*, que le personnage a été *flam(en)*, après avoir été questeur et duumvir. Il a vécu 78 ans.

M. Aemilius Severus (épigr. 5 et 6)

Deux textes se rapportent ensuite à *M. Aemilius Severus*, personnage du IIe siècle. Dans le premier cas (épigr. 3), il s'agit d'une dédicace honorifique qui indique dans le *cursus* qu'il a été flamine du municipe : *flam(ini), dec(urioni), (duo)vir(o) mun(icipii)*.

---

[404] Marion, « La population de *Volubilis* », cit., p. 160.
[405] *IAMar*., *lat*., 449.
[406] Lefebvre, « Hommages publics et histoire sociale », cit., p. 32.

L'inscription est réalisée conjointement par trois personnes, son épouse, *Aemilia Vrbana* et deux de ses affranchis, *Aemilius Narcissus* et *Aemilius Gandaro*. Le second texte est une épitaphe (épigr. 4) sur laquelle il paraît comme *flamini munic(ipii) Vol(ubilitani)*. Cette épitaphe est l'œuvre de *Aemilia Vrbana* et de *Aemilius Narcissus*, qui désignent *M. Aemilius Severus* comme étant leur patron. Il convient de remarquer que *Aemilia Vrbana* a été son affranchie, avant de devenir sa femme.

M. Gabinius Gellianus (épigr. 7)

Le dernier texte se rapporte à *M. Gabinius Gellianus*, fils d'*Aulus*. Il date du IIe ou du IIIe siècle. La dédicace est réalisée par sa fille *Gabinia Babbus*, qui se distingue par un surnom d'origine africaine[407], ce qui pourrait renvoyer aux origines africaines de cette famille de notables. Il est précisé qu'il a été *flamen municipii Volubilitani* après avoir exercé la magistrature de décurion.

Le flaminat, couronnement d'une carrière municipale

Tous les textes font état du *cursus honorum* suivi par chacun des flamines au sein du municipe. On retrouve ainsi des magistratures (édilité et duumvirat), un *munus* (la questure), et des fonctions occupées au sein du sénat local (le décurionnat)[408]. La succession de ces différentes fonctions, à une époque donnée, va permettre d'élaborer les modalités d'accès au flaminat. La mise en évidence de ces conditions va aussi être un outil à l'élaboration d'une chronologie relative des flamines de *Volubilis*, et donc de préciser certaines datations.

Tout d'abord, les inscriptions exposent les *cursus* de deux façons différentes, soit de la fonction la moins importante à la plus importante (épigr. 1, 2, 3, 4, 7), soit de façon inverse (épigr. 5 et 6). Mais dans tous les cas, le flaminat apparaît comme le couronnement de la carrière municipale.

L'étude comparée des *cursus* permet de définir quatre types différents, qui sont peut-être révélateurs des pratiques institutionnelles à quatre moments distincts de l'histoire de *Volubilis*. Aux origines du municipe, institutions pérégrines et institutions romaines se mêlent dans le *cursus* de *M. Valerius Severus* qui a été successivement **édile**,

---

[407] Le Bohec, « Onomastiques et société à *Volubilis* », cit., p. 348.
[408] Pour une présentation des *honores* (magistratures), des *munera* et du sénat local voir Hugoniot, *Rome en Afrique*, cit., p. 135-141.

sufète, **duumvir** et **premier flamine** du municipe (épigr. **1**). Deux hypothèses à ce sujet peuvent être émises : soit *M. Valerius Severus* a été sufète alors que *Volubilis* est déjà une cité romaine, soit il a exercé l'édilité au temps de la cité pérégrine. Dans les deux cas, on voit des interactions, au niveau institutionnel, des influences romaines et puniques. Mais c'est sans doute la seconde hypothèse qu'il faut retenir. Quoi qu'il en ait été, aux origines du municipe, le *cursus* voulait que les magistrats remplissent successivement les fonctions d'**édile**, de **suféte**, de **duumvir** avant d'accéder au **flaminat**. À cette époque, l'édilité paraît, en outre, de moindre importance par rapport au sufétat.

La seconde étape d'évolution repose sur la disparition du sufétat. La carrière, ainsi suivie par *L. Caecilius Caecilianus* et par *Q. Caecilius Plato*, fait succéder l'**édilité**, le **duumvirat** et la **flaminat**. Par ailleurs, nous savons que *L. Caecilius Caecilianus* et Q. *Caecilius Plato* appartiennent à une même famille, celle des *Caecilii Caeciliani* et que le premier est un ancêtre du second et a donc vécu une génération auparavant[409].

Viendrait ensuite, le parcours suivi par *C. Iunius Iu*[---] *Senior* qui a occupé une **questure** avant d'accéder au duumvirat et ce sans être passé par l'édilité. Il a d'abord occupé une charge (*munus*) avant d'entrer dans une magistrature. Notons par ailleurs qu'il est le seul questeur connu à *Volubilis*.

L'ultime évolution est celle qui fait intervenir une magistrature (le duumvirat) et le décurionat. Le *cursus* de *M. Aemilius Severus* enchaîne **duumvirat**, **décurionat** et **flaminat** (épigr. 5, 6). Ainsi pour accéder au flaminat, *M. Aemilius Severus* a revêtu un *honor* et a fait partie du sénat local. *M. Gabinius Gellianus* a également été décurion avant de devenir flamine (épigr. 7). Cependant, l'inscription ne précise pas s'il a occupé une magistrature auparavant.

Ainsi, sans apporter de repères chronologiques précis, on peut proposer une datation relative des flamines de *Volubilis* (tableau 5). *M. Valerius Severus* a occupé ce sacerdoce, avec certitude, à partir du milieu du Ier siècle, c'est-à-dire après que *Volubilis* a été élevée au rang de municipe. Viendraient ensuite *L. Caecilius Caecilianus* et *Q. Caecilius Plato* ; le premier est un ancêtre du second et appartient à la génération précédente. On trouve ensuite *C. Iunius Iu*[---] *Sénior*, seul personnage à être cité comme questeur. La quatrième et dernière séquence chronologique fait intervenir *M. Aemilius Severus* et *M. Gabinius Gellianus*.

---

[409] Lefevbre, « Hommages publics et histoire sociale », cit., p. 32, voir surtout *stemma* 5.

2) Les flaminiques du municipe

Le flaminicat est attesté par six épigraphes, parmi lesquelles quatre ont trait à ***Fabia Bira*** (épigr. 8, 9, 10, 11), les deux autres se rapportent à ***Aemilia Sextina*** (épigr. 12) et à **[*Rusti*]*cilla*** ou **[*Lu*]*cilla*** (épigr. 13).

Fabia Bira, fille d'Izelta (épigr. 8, 9, 10, 11)

Son nom apparaît sur sept textes. Elle est d'abord la dédicante de la base de statue offerte à son époux, *M. Valerius Severus* (épigr. 1). La fin du texte nous apprend, en effet, qu'elle assure les frais relatifs à la dédicace : *Fabia Bira, Izeltae f(ilia), uxor, indulgentissimo viro honore usa impensam remisit et d(e) s(ua) p(ecunia) d(edit), d(edicauit)*. En revanche, elle n'y est pas mentionnée comme flaminique, alors que son mari porte le titre de *flamini primo in municipio suo*. La question est donc de savoir si, au moment de la rédaction de la dédicace, donc après le 13 octobre 54, *Fabia Bira* avait déjà revêtu le flaminicat ou bien alors si elle l'avait exercé ultérieurement. Peut-on penser à une omission lors de la gravure de l'inscription ? Mais il est très peu probable qu'il s'agisse d'un oubli vu l'importance de l'honneur. Ailleurs, en Afrique, des témoignages existent selon lesquels un époux flamine et son épouse flaminique s'associent dans une inscription. À *Thuburnica* (Sidi Ali Bel Kasem), *Caninia Tertia*, dite *flaminica Augusti perpetua* et son mari, *Q. Furfanius Bellicus*, *flamen Augusti perpetuus*, s'associent pour offrir une dédicace à *Marius Conditor Coloniae*, le fondateur de la colonie[410]. Le titre de flamine est trop prestigieux pour qu'on ait omis de le mentionner dans une inscription. L'explication la plus vraisemblable est d'envisager qu'au moment de la dédicace, elle n'avait pas encore eu accès à la prêtrise. Son flaminicat se placerait très probablement après le 13 octobre 54, c'est-à-dire dix ans après la promotion de *Volubilis* au rang de municipe. Elle n'aurait donc pas accédé au flaminicat en même temps que son époux, mais quelque temps après lui. Quoi qu'il en soit, nous savons, tout comme son mari, qu'elle est la première flaminique dans le municipe.

Plusieurs de ses proches lui ont dédicacé des monuments. C'est ainsi que *M. Valerius Antiochus*, affranchi de son époux, lui fait élever une base de statue (épigr. 8). L'inscription n° 9 est plus problématique quant aux liens de parenté exacts qui lient les

---

[410] *AE*, 1951, 81.

dédicants à *Fabia Bira*. Ces derniers sont au nombre de trois : *Fabius Cripus*, *Fabius Caecilianus* et *Fabius Rogatus*. Ils se présentent comme les neveux de *Fabia Bira* (*amitae indulgentissimae d(e) s(ua) p(ecunia) deder(unt)*). J. Marion a envisagé qu'ils étaient tous les trois les fils de *Crispus*, qui serait alors le frère de *Fabia Bira*[411]. Mais les rédacteurs des *IAMar., lat.*[412] ont soulevé, dans le commentaire de l'inscription[413], le problème de savoir si CRISPI F devait se développer par *Crispi f(ilii)*, ou bien par *Crispi f(ilius)*. Le premier développement suppose que les trois individus soient les fils de *Crispus*, alors que la seconde proposition envisage que seul *Rogatus* soit le fils de *Crispus*. Les auteurs des *IAMar., lat.* optent pour le second développement, puisqu'en effet, traditionnellement, l'indication de la filiation désigne toujours la personne immédiatement nommée. *Fabia Bira* serait alors la sœur d'un *Fabius* qui serait à son tour père de *Fabius Crispus* et de *Fabius Caecilianus*. À la troisième génération, *Fabius Rogatus*, dont le *praenomen* pourrait être *Marcus*[414], serait le fils de *L. Fabius Crispus*. Par conséquent, *Fabia Bira* pourrait être la tante paternelle de *Fabius Crispus* et de *Fabius Caecilianus*, et la grande-tante de *Fabius Rogatus*. Enfin, elle est associée à son époux dans une inscription[415], mais celle-ci, étant lacunaire, ne permet pas de connaître le nom du dédicant.

Fabia Bira fait également une dédicace à Cérès *Augusta* (épigr. 11). N'avons-nous pas là, une indication du culte desservi par cette prêtresse ? Aucun élément ne permet de répondre avec certitude, mais on peut du moins émettre cette hypothèse.

Aemilia Sextina (épigr. 12)

La seconde flaminique connue à *Volubilis* se nomme *Aemilia Sextina*. En raison de son origine gauloise et des honneurs qui lui ont été rendus, Ch. Hamdoune lui a consacré une étude particulière qui s'intéresse à la place qu'elle a pu occuper avec son époux dans la cité[416]. En effet, sa dédicace est située sur le forum à proximité même des inscriptions qui se rapportent aux illustres fondateurs du municipe, *M. Valerius Severus* et sa femme, *Fabia Bira*. Ainsi, *Aemilia Sextina* et son époux constituent un témoignage de

---

[411] Marion, « La population de *Volubilis* », cit., p. 169.
[412] *IAMar., lat.*, 440.
[413] *IAMar., lat.*, 440.
[414] *IAMar., lat.*, 465. Dédicace à *Marcus Fabius Rogatus*, fils de *Lucius*, de la tribu Claudia…
[415] *IAMar., lat.*, 449.
[416] Hamdoune, « Une Gauloise à *Volubilis* », cit., p. 225-237 ; Voir aussi Saint-Olive P., « A propos d'Emilie Sixtine, Viennoise de *Volubilis*, dame de haute vertu », *Bulletin de l'académie delphinale*, t. 9 et 10, 1940, p. 151-171.

l'intégration des étrangers venus d'autres cités romaines de l'Empire et surtout de la place qu'ils pouvaient occuper dans les institutions cultuelles de la ville.

Tout d'abord, son *origo* est spécifiée puisqu'elle est originaire de Vienne (*Viennesi*), en Narbonnaise. Son *cognomen Sextina* est attesté par un exemple unique à Vienne, mais il est fréquemment employé en Gaule, alors que le gentilice *Aemilius* est absent de cette ville[417]. Elle est la fille de *Decimus* et l'épouse de *Nammius Maternus*, préfet d'une cohorte des Astures et Galiciens (*praef(ecti) Cohor(tis) Astur(um) et Callaecor(um)*). P. Saint-Olive avait d'abord suggéré que le genticile *Nammius* pouvait marquer l'origine africaine de ce personnage[418]. Mais c'est davantage à une origine gauloise qu'il faut penser puisque le genticile *Nammius*, qui est en réalité formé à partir d'un nom celtique, est attesté à plusieurs reprises dans la région de Vienne[419]. Comme sa femme, il serait lui aussi originaire de Vienne et Ch. Hamdoune suggère qu'il a mené une carrière municipale avant d'accéder à une carrière équestre[420]. Au moment de l'inscription, il commande la *Cohors Asturum* et *Callaecorum* alors en garnison à Aïn Schkour, à 3,5 km de *Volubilis*. Cette cohorte est arrivée en Tingitane au plus tard en 57[421] et tient garnison au Ier et IIe siècles à Aïn Schkour. L'inscription pourrait dater du début du IIe siècle si, comme le suggère le commentaire des *IAMar. lat.*, [*Nammius Ma*]*ternus* est bien le commandant d'unité mentionné dans un diplôme militaire de *Volubilis* daté des environs de l'année 110[422]. Le flaminicat d'*Aemilia Sextina* pourrait donc se placer au début du IIe siècle apr. J.-C.

En outre, le texte précise que les dépenses qui ont trait aux funérailles et à l'élévation d'une statue ont été prises en charge par *Nammius Maternus*. Mais comme cela est stipulé, il y a eu au préalable un décret de *l'ordo* des Volubilitains, qui a également décidé d'un lieu de sépulture : *ordo Volubilitanorum … locum sepulchri, inpensam funeris, statuam decreuit*. Cette dédicace s'inscrit donc dans la catégorie des

---

[417] Hamdoune, « Une Gauloise à *Volubilis* », cit., p. 227 ; Kajanto I., *The Latin Cognomina*, Helsinki-Helsingfors, 1965, p. 174.
[418] Saint-Olive, « A propos d'Emilie Sixtine », cit., p. 155-156.
[419] Hamdoune, « Une Gauloise à *Volubilis* », cit., p. 227-228.
[420] *Ibid*., p. 229 : « peut-être a-t-il été *praefectus fabrum* avant d'aborder les *militia* ».
[421] *IAMar., lat.*, 498 : *Nerone Claudio Caesare Aug(usto) Germ(anico) / pont(icife) max(imo), trib(unicia) pot(estate) IIII, imp(eratore) III, co(n)s(ule) II / [co(n)s(ule) des(ignato)] III - - - / Coh(ors) Asturum et Cal[lae/c]orum cui prae[st - - -/ - - -] et porticu[m - - -]*. Cette inscription est de l'année 57, entre le 13 octobre et le 31 décembre : la quatrième puissance tribunicienne de Néron se place entre le 13 octobre 57 et le 12 octobre 58, Néron est *consul* II et *imperator* III en 57.
[422] *IAMar., lat.*, 804.

hommages publics. Conformément à la tradition des notables locaux, c'est donc l'époux qui réalise à ses frais les honneurs décidés pour sa femme[423].

Cette inscription présente un intérêt certain pour notre propos car elle permet de s'interroger sur une des conditions d'accès au flaminat, notamment sur celle qui est liée à la condition citoyenne. En d'autres termes, un étranger (ou une étrangère) à la cité a-t-il la possibilité de revêtir un honneur d'ordinaire réservé à l'élite locale ? Ch. Hamdoune pense que *Nammius Maternus* et *Aemilia Sextina* ont pu recevoir la citoyenneté locale, comme cela a pu être le cas pour *M. Sulpius Felix*, préfet de l'*Ala II Syriaca* de citoyens romains à Sala[424]. En effet, les différents textes gravés sur une base de marbre découverte dans cette ville exposent les services rendus par ce personnage à la communauté municipale des *Salenses*[425], puisqu'il a notamment écarté la menace que les incursions indigènes faisaient peser sur la ville. Ainsi, pour les services qu'il a rendus à la ville, il est fait « citoyen d'honneur » par une allection aux décurions de la cité avec le rang de *duumviralis*. *Nammius Maternus* a pu également être investi de responsabilités civiles dans le municipe de *Volubilis*[426] et a pu ainsi avoir la possibilité de bénéficier de la citoyenneté locale ainsi que son épouse. Cependant, rien dans la dédicace à *Aemilia Sextina* n'indique qu'une telle faveur ait pu leur être accordée. C'est pourquoi nous voudrions proposer une autre hypothèse. Le texte insiste en effet sur l'origine viennoise de cette femme. Cette *origo* révèle d'une part qu'elle disposait de la citoyenneté dans sa ville d'origine. En suivant son époux, alors affecté en Tingitane, elle aurait très bien pu disposer d'un statut propre aux étrangers, comme celui d'*incola*. Rappelons, que c'est un statut attesté à *Volubilis* dès le milieu du Ier siècle apr. J.-C., mais pour une population sans doute différente (les habitants primitifs du lieu). Pour bénéficier de la qualité d'*incola*, un temps d'établissement relativement long sur place était nécessaire. Depuis Hadrien, un temps de résidence ininterrompue d'au moins dix ans était exigé[427]. Mais bien avant l'époque d'Hadrien, une longue durée devait déjà être indispensable et l'empereur Hadrien ne

---

[423] Christol, « Hommages publics », cit., p. 83-87.
[424] Hamdoune, « Une Gauloise à *Volubilis* », cit., p. 233-234.
[425] *IAMar., lat.*, 307.
[426] Hamdoune, « Une Gauloise à *Volubilis* », cit., p. 233, n. 42 et 43, précise que les commandants d'unités en plus des charges militaires avaient des responsabilités civiles.
[427] Thomas Y., *« Origine » et « commune patrie », Etude de droit public romain (89 av. J.-C. - 212 apr. J.-C.)*, Rome, 1996, p. 33 ; Compatangelo-Soussignan, « Etrangers dans la cité romaine : introduction à l'étude », cit., p. 9-21.

faisait en réalité qu'entériner juridiquement une situation déjà existante[428]. Ch. Hamdoune a évalué à 3 ans le temps qu'ont pu passer *Aemilia Sextina* et son époux en Maurétanie Tingitane[429]. *Aemilia Sextina* a très bien pu bénéficier d'un statut propre aux étrangers (sans pour autant que ce soit à tout prix celui d'*incola*). Si tel était le cas, alors on aurait une indication sur la possibilité offerte à une certaine catégorie d'étrangers de participer à la vie sociale et religieuse de la cité : le flaminat à *Volubilis* serait aussi ouvert à cette catégorie de population qui ne possède pas forcément la citoyenneté locale.

Enfin, le cas de cette femme est riche d'information, puisque la dédicace indique qu'elle a été *(bis) flaminicae*. Il s'agit donc une prêtrise qui peut être revêtue plusieurs fois par une même personne.

[*Rusti*]*cilla* ou [*Lu*]*cilla* (épigr. 12)

L'ultime attestation d'une flaminique daterait du IIe ou du IIIe siècle[430]. Bien que le début de l'inscription soit incomplet, il suggère une dédicace à la déesse Isis. La mention de cette divinité pourrait constituer un indice précieux du culte desservi par cette femme. Le nom de cette dernière est également lacunaire, elle se nommerait [*Rusti*]*cilla* ou [*Lu*]*cilla.*

Trois flaminiques qui desservent un culte dans le cadre de la cité sont ainsi attestées et cela du milieu du Ier au IIIe siècles. Mais les inscriptions découvertes à *Volubilis* rendent également compte d'une autre catégorie de prêtresses, qui se distinguent par l'exercice d'un sacerdoce à l'échelle provinciale.

3) Les flaminiques provinciales

---

[428] Thomas, *« origine » et « commune patrie »*, cit., p. 33 précise que les juristes insistaient sur les critères de permanence et de stabilité pour caractériser la notion d'établissement principal. Ainsi lorsqu' Hadrien déclare dans un édit que « le domicile fait les *incolae* » (*C.J. 10, 40, 7apr.*), il envisage un domicile durable selon les termes qu'une longue tradition juridique avait fixé bien auparavant.

[429] Hamdoune, « Une Gauloise à *Volibilis* », cit., p. 234 : *Aemilia Sextina* « est morte après avoir exercé deux fois le flaminat. On peut donc penser que le préfet est au terme de sa troisième année de commandement de la cohorte, ce qui correspond à la durée moyenne d'une milice ».

[430] Marion, « La population de *Volubilis* », cit., p. 181.

Le flaminat provincial est attesté par deux inscriptions. Elles concernent deux femmes, *Ocrotiana* et *Flavia Germanilla* (tableau 7). Elles font partie des trois seules flaminiques connues pour l'ensemble des provinces africaines[431]. Bien que le flaminat féminin soit ainsi attesté en Tingitane, il n'existe aucune mention de flaminat provincial se rapportant aux hommes. La Césarienne voisine fournit un seul exemple de flamine provincial où le personnage porte le titre de *flamen provinciae*[432.]

Ocratiana (épigr. 14)

Ocratiana est la fille d'*Ocratius*. Elle porte le titre de *flaminica provinciae Tingitanae*. Elle fait l'objet d'une dédicace honorifique offerte par son époux, *Marcus Valerius Sassius Pudens*, personnage du Ier siècle[433]. *Ocrotiana* appartient à la *gens* des *Ocratii*, famille de notables volubilitains, dont l'un des membres est entré dans l'ordre sénatorial[434].

Elle serait la fille ou la petite-fille de *Lucius Ocratius*[435], premier ancêtre connu des *Ocratii* venu s'installer à *Volubilis* peu après la conquête de la Maurétanie. D'après le gentilice qui a une origine italienne et l'indication du lieu de naissance (*Sena natus*[436]) sur l'épitaphe, Ed. Frézouls pensait que ce défunt était originaire d'Italie. Mais l'importance du sacerdoce exercé par *Ocratiana* a conduit l'auteur à envisager qu'elle ait pu être adoptée par une autre *gens*[437]. En effet, il pensait qu'il était surprenant que la fille d'un étranger ait pu atteindre un tel sacerdoce même en épousant l'un des membres des *Valerii*, famille puissante de *Volubilis*. L'adoption par une autre *gens*, bien plus influente que sa famille d'origine, pourrait ainsi expliquer non seulement son mariage avec un *Valerius*

---

[431] Ladjimi Sebaï, « A propos du flaminat féminin », cit., a recensé les deux flaminiques connues à *Volubilis*. Fishwick, *The imperial cult in the latin West*, cit., mentionne une troisième *Rubrica Festa* (*AE*, 1995, 1793), qui aurait vécu à la fin du Ier ou au IIe siècle.

[432] *CIL*, VIII, 9409 ; 21066 ; Bassignato, *Il flaminato*, cit., p. 351, n° 5.

[433]Marion, « La population de *Volubilis* », cit., p. 175.

[434]*IAMar., lat.*, 426. Frézouls E., « Les *Ocratii* de *Volubilis* d'après deux inscriptions inédites », in *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à A. Piganiol*, 1966, p. 233-248.

[435]*IAMar., lat.*, 626 : *D(is) m(anibus) s(acrum). / L(ucius) Ocratius Sena / natus vixit annis XXX, / mens(ibus) V, d(iebus) XV. Iulia / Suauilla marito kar(o) fec(it).* Inscription du Ier siècle. Le défunt serait originaire de *Sena Iulia* (= Sienne) ou de *Sena Gallica* (= Senigallia) cf. Frézouls, « les *Ocratii* de *Volubilis* », cit. Une autre interprétation est possible pour *Sena* / *natus*, qui serait une dittographie de *senatus* ; Dans ce cas, le défunt se nommerait *L(ucius) Ocratius Senatus*. Cf. *AE*, 1966, 604 et Pflaum H.-G., *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes* (IVe section), 1967/1968, p. 217.

[436]*Sena Iulia* (Sienne) ou *Sena Gallica* (Senigallia) ; les deux villes se situent en Italie.

[437]Frézouls, « les *Ocratii* de *Volubilis* », cit., p. 241.

mais aussi son accès au flaminicat provincial. Mais on a vu que le flaminat municipal, avec le cas d'*Aemilia Sextina*, pouvait être ouvert aux étrangers venus d'autres cités romaines. Ainsi, il nous semble que l'origine italienne d'*Ocratiana* ne constitue pas un argument probant pour empêcher son accès au flaminat provincial. Dans le cadre de la cité, l'inscription d'*Aemilia Sextina* révèle que les étrangers pouvaient avoir accès au flaminat. Ce texte se place au début du IIe siècle, donc peu de temps après l'inscription relative à *Ocratiana*. Il est donc tout à fait possible d'envisager qu'à l'échelle provinciale, l'accès au flaminat ait été ouvert aussi aux étrangers. La démonstration d'Ed. Frésouls, en faveur d'une hypothétique adoption d'*Ocratiana*, repose sur cette origine italienne et sur le fait que cette dernière ait pu être un frein à l'accès au flaminat provincial. La possible ouverture de ce sacerdoce aux éléments extérieurs de la province de Tingitane, conduit à remettre en cause l'adoption d'*Ocratiana*.

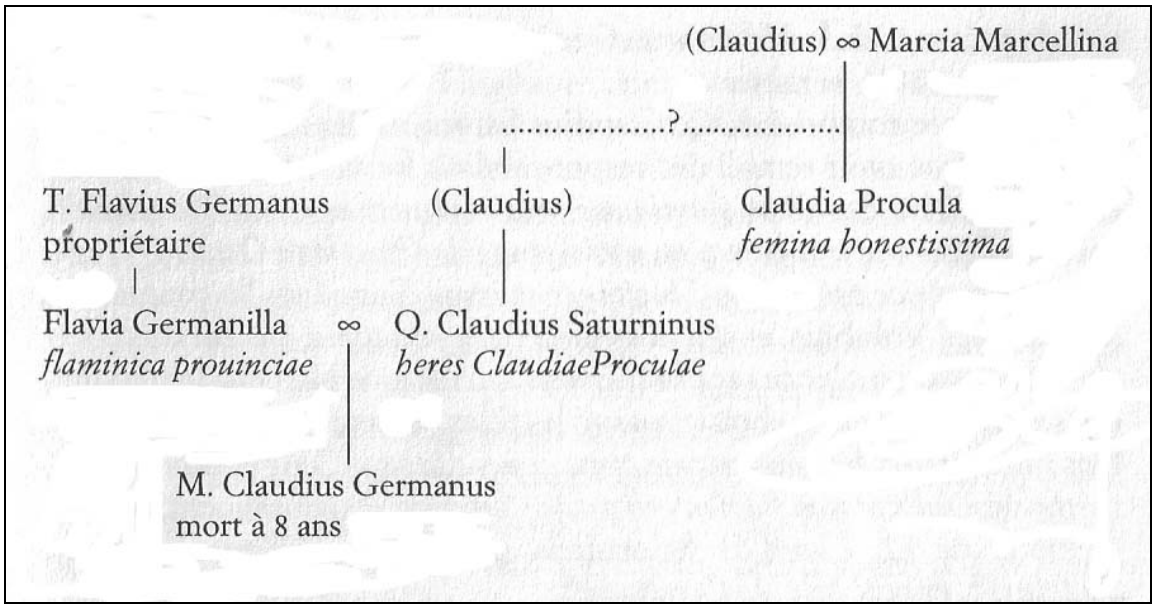
Flavia Germanilla (épigr. 15)

Son nom se retrouve sur deux inscriptions de *Volubilis*. Dans la première, elle se joint à son époux, *Q. Claudius Saturninus*[438], pour réaliser une dédicace à leur fils *M. Claudius Germanus*, mort à l'age de 8 ans. D'autre part, son épitaphe (épigr. 14) indique qu'elle est volubilitaine, qu'elle a été flaminique de province et qu'elle est morte alors qu'elle était âgée de 72 ans et 6 mois. S. Lefebvre a pu reconstituer le *stemma* de cette famille[439].

---

[438] *IAMar., lat.*, 464 : *M(arco) Claudio, Q(uinti) f(ilio), Germano, Volubilitano, / ann(orum) VIII, Q(uintus) Cl(audius) Saturninus et Flavia Ger/manilla filio carissimo posuer(unt).*

[439] Lefebvre, « Le milieu social de *Flavia Germanilla* », cit., p. 1627-1635.



(D'après S. Lefebvre, *« Le milieu social de Flavia Germanilla de Volubilis »,* in *L'Africa romana, Atti del XIII convegno di studio, Djerba 1998*, Roma, 2000, p. 1631)

Figure 6 : *Stemma* de la famille des *Claudii*

Flavia Germanilla serait la fille de *Titus Flavius Germanus*[440], propriétaire d'une demeure dans le quartier nord-est (Pl. 1) et à l'origine d'une dédicace gravée sur un autel et adressée au *genius domus* (épigr. 66). Elle aurait reçu à la naissance un *cognomen* dérivé du *cognomen* paternel, transmis ensuite au fils, *M. Claudius Germanus*[441]. R. Etienne[442] avait proposé d'identifier le père de *Flavia Germanilla*, *T. Flavius Germanus*, avec un procurateur équestre homonyme qui a fait carrière sous Marc-Aurèle et Commode et qui descendrait d'un affranchi ou d'un provincial qui aurait reçu la citoyenneté romaine de l'un des empereurs flaviens. Mais le rang équestre n'étant pas indiqué, J. Marion préconisait d'abandonner cette hypothèse[443]. Ainsi, l'absence du rang équestre dans la dédicace au *genius domus* conduit à replacer ce personnage au niveau des élites municipales et provinciales[444]. Pour expliquer la dénomination de *T. Flavius Germanus*, S. Lefebvre[445] propose deux solutions : soit ce personnage ou sa famille

[440]*Ibid*., p. 1629. *Flavia Germanilla* aurait reçu à sa naissance un *cognomen* dérivé du *cognomen* paternel. Elle l'aurait ensuite transmis à son fils, *Marcus Claudius Germanus*.
[441]*Ibid*., p. 1628-1629. Le commentaire des *IAMar., lat.*, 464 suggère que *M. Claudius Germanus* pourrait être le second fils de *Flavia Germanilla*.
[442]Etienne R., « Maisons et hydraulique dans le quartier nord-est à *Volubilis* », *PSAM*, 10, 1954, p. 57 ; *Id*., *Le quartier nord-est de Volubilis*, Paris, 1960, p. 38, n. 14.
[443]Marion, « La population de *Volubilis* », cit., p. 167.
[444]Lefebvre, « Le milieu social de *Flavia Germanilla* », cit., p. 1629.
[445]*Ibid*., p. 1633.

auraient été originaires d'une autre partie de l'Empire et ils seraient venus s'installer à *Volubilis*, soit ils y seraient venus en tant qu'*incolae* (résidents étrangers) et auraient pu obtenir une promotion *viritim* sous les Flaviens.

L'époux de *Flavia Germania*, *Q. Claudius Saturninus*, figure sur deux inscriptions de *Volubilis*[446]. Il appartient à la *gens* des *Claudii*, groupe familial qui fait partie de l'élite volubilitaine[447]. Les deux clans familiaux, qui appartiennent tous deux à l'élite du municipe, se sont rapprochés par l'union de *Flavia Germanilla* et de *Q. Claudius Saturninus*. Outre le *stemma* familial reconstitué, S. Lefebvre propose également de replacer cette famille au début du IIIe siècle. Donc le flaminicat provincial de *Flavia Germanilla* appartient à cette période chronologique.

Ocratiana et *Flavia Germanilla* appartiennent à l'élite municipale. La première fait partie des *Ocratii* qui nouent alliance par mariage avec les *Valerii*, la seconde est issue des *Flavii* qui nouent alliance avec la gens des *Claudii* (par le mariage de *Flavia Germanilla* et de Q. *Claudius Saturninus*). Les flaminiques sont donc choisies parmi les femmes des familles les plus illustres du municipe[448]. Les époux de ces deux femmes ne sont désignés ni comme *flamen municipii* ni comme *flamen provinciae*. Les femmes pouvaient donc exercer le flaminicat indépendamment de leur époux, et sans que ces derniers aient revêtu cet honneur.

Outre le fait de faire connaître les noms de deux flaminiques de Tingitane, ces épigraphes révèlent un nouvel échelon dans l'institution de la religion impériale, l'échelon provincial. Mais surtout, ces deux flaminiques attestent de l'existence d'une assemblée provinciale et d'un *concilium*, siège du culte impérial, et donc d'un échelon intermédiaire entre les cités et l'autorité centrale[449]. Cette dimension provinciale est

---

[446]En *IAMar., lat.*, 464 (cf. *Supra*, n. 438) et en *IAMar., lat.*, 471 : *Marciae Marcelli/nae, Claudiae Procu/lae matri, Q(uintus) Cl(audius) Satur/ninus, heres, Cl(audiae) Proculae, ex testamento ei<i>us posuit.*

[447]Lefebvre S., « La mort précoce d'un décurion de Sala : nouvelle lecture de *IAM 311* », in *L'Africa romana, Atti del XII convegno di studio, Olbia 1996*, Roma, 1998, p. 1123-1137.

[448]*Ibid*., p. 1632.

[449] Carcopino, *Le Maroc antique*, cit., p. 186, pensait que le *consilium provinciae* de la Maurétanie occidentale se réunissait à *Volubilis* car c'est dans cette ville qu'ont été découvertes les bases honorifiques dédiées à *Ocratiana* et à *Germanilla*.

également soulignée par des références à deux patrons de province[450]. Une inscription mutilée du Ier siècle trouvée à *Tingi* désigne la province sous le nom de *provinciae no[vae Mauretaniae] ulterioris Tin[gitanae]*[451].

C'est donc très probablement le *concilium* qui intervient dans la nomination des flamines provinciaux[452]. Datées de la deuxième moitié du Ier siècle, les deux inscriptions de *Volubilis* constituent des éléments majeurs pour tenter de déterminer la date à laquelle remonte l'institutionnalisation du culte provincial en Tingitane. Deux hypothèses existent à ce sujet. Celle qui fut d'abord avancée par D. Fishwick[453] inscrit cette organisation sous le règne de Vespasien. T. Kotula envisage pour sa part le règne de Vespasien comme une étape de « réorganisation » du culte provincial et non de mise en place. Selon lui, cette dernière doit être attribuée au règne de Claude, c'est-à-dire peu après l'annexion du royaume maurétanien à l'Empire romain. Il est donc nécessaire de revenir sur ces deux hypothèses et surtout de mesurer la place occupée par la cité de *Volubilis* dans cette organisation provinciale. En effet, *Volubilis* est l'unique site de Tingitane à offrir des inscriptions qui se rapportent aux flamines provinciaux. Cet état de fait a conduit de nombreux travaux à considérer cette cité comme la capitale du culte impérial et par conséquent la capitale de la province de Tingitane[454]. Toutefois, il convient de se demander s'il ne s'agit pas là du hasard des découvertes et donc de s'interroger sur la réelle situation de *Volubilis* dans cette organisation provinciale.

---

[450] *CIL*, XIV, 2509 = *ILS*, 1156 ; *CIL*, XIV, 2516.

[451] *IAMar., lat.*, 6. Desanges J., « Mauretania Ulterior Tingitana », *BAM*, 4, 1960, p. 437-441, a démontré, à l'encontre de la thèse de J.Carcopino, que le mot *Tin*[---] dans la seconde ligne du fragment doit être lu comme *Tin*[*gitanae*]. Le nom complet de la province serait donc *provincia no[va Mauretania] Ulterior Tin[gitana]*, pour indiquer la Maurétanie occidentale, « ultérieure », en opposition à la province orientale, la Césarienne.

[452] Ladjimi-Sebaï, « A propos du flaminat féminin dans les provinces africaines », cit., p. 656-657.

[453] Fishwick, « The Institution of the Provincial Cult in Roman Mauretania », cit.

[454] Carcopino J., « Volubilis, *Regia Iubae* », *Hespéris*, 17, 1933, p. 1-24 ; *Id.*, *Le Maroc des Romains*, cit., p. 167-190.

B. La date de l'institution du culte provincial en Tingitane : Claude ou Vespasien ?

Si l'établissement d'un flaminat provincial est assuré, les sources épigraphiques et littéraires ne permettent pas de définir avec exactitude la date de mise en place de ce culte, si bien que deux hypothèses sont en présence. La première, défendue par T. Kotula[455], voudrait faire remonter cette institutionnalisation au règne de l'empereur Claude ; la seconde, soutenue par D. Fishwick[456], attribue, quant à elle, l'initiative de cette organisation à Vespasien. Cet empereur aurait en effet été l'organisateur du culte provincial dans les trois provinces africaines ; il semble que se soit une quasi certitude pour l'Afrique proconsulaire et il y a une forte probabilité pour que l'oeuvre qu'il a initiée en Proconsulaire ait été poursuivie en Tingitane et Césarienne. Néanmoins, il faut noter qu'il n'existe dans les sources aucune preuve directe de l'introduction du culte provincial en Maurétanie, ni pour la période claudienne, ni pour la période vespasienne.

1) Vespasien : une étape d'organisation

D. Fishwick a mis en évidence l'œuvre importante de Vespasien, dont le règne a été une étape décisive dans la création et l'organisation du culte provincial des empereurs. Il a ainsi contribué à établir que c'est Vespasien qui aurait inauguré le culte provincial dans les trois provinces sénatoriales de la partie occidentale de l'Empire que sont la Narbonnaise, la Bétique et l'Afrique Proconsulaire. Il rejetait aussi l'idée selon laquelle Claude aurait initié cette organisation à l'échelle les deux provinces de Maurétanie. Son argumentation repose essentiellement sur les travaux de M. Kraschennikoff, qui a permis de mettre en évidence les rapports interdépendants entre la religion impériale et le processus de romanisation. Sa théorie souligne que moins un pays était romanisé, plus le culte provincial y était introduit de bonne heure par l'autorité impériale. Ainsi, considérant la Bretagne comme moins romanisée que la Maurétanie, D. Fishwick a envisagé que Claude y avait institué le culte provincial, immédiatement après la conquête

---

[455]Kotula T., « Les origines des assemblées provinciales dans l'Afrique romaine », *Eos*, 52, 1962, p. 47-167 ; *Id.*, « Culte provincial et romanisation. Le cas des deux Maurétanies », *Eos*, 1975, p. 389-407.

[456]Thèse défendue par Fishwick, « The Institution of the Provincial Cult in Roman Mauretania », cit. ; *Id., The Imperial Cult in the Latin West, Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, Brill Leiden, vol. 2, ch. VI et VIII.

de 43. La Maurétanie devait ainsi attendre cette innovation à l'époque de Vespasien. Considérant *Volubilis* comme capitale de Maurétanie Tingitane[457], D. Fishwick s'est demandé pourquoi *M. Valerius Severus*, personnage éminent, n'était pas devenu flamine de la province. Un raisonnement similaire avait été appliqué à *Fabia Bira*, femme de *M. Valerius Severus*. Ces deux personnages occupaient des sacerdoces de niveau municipal et l'idée que *Volubilis* ait été la capitale de la Tingitane est aujourd'hui rejetée. Il semble donc normal, qu'ils exercent leur fonction au niveau local, et leur cas ne peut plus servir pour étayer une telle argumentation.

2) Vespasien : une étape de réorganisation ?

T. Kotula, reprenant les arguments de D. Fishwick a pour sa part montré que cette organisation du culte provincial des empereurs devait être imputée, non à Vespasien, mais à Claude, faisant ainsi du début l'ère flavienne une étape de réorganisation, mais non d'inauguration en la matière. Le culte provincial était un instrument politique important dans le renforcement de la domination romaine. Il a bien montré que le règne de Claude avait été une étape de romanisation importante durant laquelle de nombreuses cités pérégrines avaient été promues au rang de colonie ou de municipe en Maurétanie, et que sous Vespasien seule la cité d'*Icosium* avait obtenu le droit latin[458]. Il a fallu ensuite attendre le règne d'Hadrien pour ne voir qu'une seule cité maurétanienne être honorée du statut de *municipium Aelium*, à savoir Choba. La politique menée ainsi par Claude en Maurétanie plaide en faveur d'une organisation du culte provincial sous son règne, où la politique de promotion des cités et la politique religieuse faisait partie intégrante du processus de romanisation impulsé par l'empereur Claude. Par ailleurs, l'auteur a souligné que les souverains maures avaient adopté certains aspects du culte impérial et avaient donc préparé cette institution[459]. La logique aurait voulu que Claude poursuive cette politique. Pourquoi attendre le règne de Vespasien pour réformer, alors que le terreau du culte des empereurs était déjà là ? Enfin, T. Kotula s'appuie sur un procès qui a eu lieu au cours de l'année 60 et qui a été intenté à *L. Vibius Secundus*, procurateur de Maurétanie Césarienne, accusé par les Maures de rapines[460]. Cet événement, considéré par un certain

---

[457]Fishwick reprend l'hypothèse défendue par Carcopino.
[458]Kotula, « Culte provincial et romanisation », cit., p. 393-394.
[459]*Ibid*., p. 396.
[460]Les faits sont rapportés par Tacite, *Annales*, XIV 28, 2 : « *Vibius Secundus eques*

nombre d'auteurs comme le témoignage de l'exemple de l'activité du *concilium* de la Césarienne[461], suppose que les deux Maurétanies avaient déjà fait l'objet de réformes avec la mise en place de *concilia* avant l'année 60. En outre, l'auteur envisage que *Volubilis* ait pu devenir, à partir du règne de Vespasien, le siège du *concilium* de Tingitane. C'est à *Sextus Sentius Caecilianu*s, légat impérial dont le nom apparaît sur deux tables de patronat, l'une découverte à *Banasa*[462] et la seconde à *Volubilis*[463], que T. Kotula attribue cette réorganisation[464]. Il est nommé en qualité de *leg(atus) Aug(usti) pro pr(aetore) ordinandae utriusq(ue) Mauretaniae, co(n)s(ul) desig(natus).* Ce personnage a une mission exceptionnelle et aurait remplacé dans les deux Maurétanies le pouvoir de deux procurateurs de rang équestre. Ainsi, vers 74/75, sous l'empereur Vespasien, *Sex. Sentius Caecilianus* a procédé à une réforme administrative fondamentale, qui a conduit à faire de *Volubilis* la nouvelle capitale de Tingitane, chef-lieu des procurateurs et par la même occasion le centre religieux de la province et le siège de l'assemblée provinciale. *Volubilis*, devenue le nouveau foyer politique et religieux, devait jouer ainsi un rôle majeur dans la diffusion de la romanité aux confins sud-ouest de l'Empire. Le rayonnement de la religion impériale devait ainsi contribuer à favoriser la romanisation dans la région.

En résumé, D. Fishwick envisage le règne de Vespasien comme l'époque de création d'une organisation provinciale du culte des empereurs, alors que pour T. Kotula, cette période correspond davantage au remaniement d'une structure déjà mise en place depuis Claude. Néanmoins, ces deux hypothèses s'appuient sur l'idée que *Volubilis* ait pu être la capitale de la Tingitane à un moment ou à un autre. En effet, J. Carcopino a considéré *Volubilis* comme la capitale de la Tingitane[465]. Il fonde sa thèse entre autres sur les deux flaminiques de provinces connues à *Volubilis* et sur la mention du titre de

---

Romanus accusantibus Mauris repetundarum damnatur atque Italia exigitur ». Cf. Kotula, « Culte provincial et romanisation », cit., p. 396-397 ; *Id.*, « Les assemblées provinciales », cit., p. 151, envisage que cette accusation ait été portée par l'ensemble de la province.

[461]Fishwick, « The Institution of the Provincial Cult in Roman Mauretania », cit., p. 699 sq., a démontré que les accusateurs Maures (*accusantes Mauri*) pouvaient être des représentants officiels d'une ville ou simplement des particuliers.

[462]*IAMar., lat*., 126.

[463]*IAMar., lat*., 415.

[464]Kotula, « Culte provincial et romanisation », cit., p. 402-405.

[465] Carcopino, *Le Maroc antique*, cit., p. 167-190 ; Kotula, « Culte provincial et romanisation », cit., p. 401, n. 10.

procurator Mauretaniae Tingitanae sur des textes découverts à *Volubilis.* Mais cette thèse est aujourd'hui rejetée. En effet, rien ne permet à aucun moment de dire si *Volubilis* a été ou non la capitale de la Tingitane et il est donc très peu probable que *Volubilis* ait été la capitale du *concilium*. Les deux flaminiques attestées dans cette ville ne peuvent servir d'argument en faveur de cette thèse. Si ces textes ont été rédigés à *Volubilis*, c'est uniquement parce que les deux femmes en sont originaires ou ont résidé dans la cité. Elles appartiennent toutes deux à l'élite de la ville, et leur recrutement ne fait que révéler un des mécanismes dans la procédure d'élection des flaminiques qui sont choisies parmi les familles les plus influentes des cités de Tingitane. En Bétique, elles étaient probablement nommées par un *concilium*[466]. Dans la capitale, les délégués se réunissent pour élire celle ou celui qui allait représenter la province, en général quelqu'un de très représentatif par rapport au pouvoir central et aussi sans doute par rapport à sa fortune. Néanmoins, *Volubilis* est une cité qui occupe une place non négligeable dans l'organisation provinciale du culte impérial en fournissant des flamines qui sont recrutés parmi les membres de l'élite locale.

Que l'organisation provinciale du culte impérial soit à imputer à Claude ou à Vespasien, ce qui est certain, c'est qu'à la fin du Ier siècle, la province disposait de son assemblée provinciale, créant ainsi différents échelons dans l'organisation religieuse : un échelon civique et un échelon provincial. Ce dernier apparaît comme un relais intermédiaire entre la cité et le pouvoir central. Quant à savoir si *Volubilis* était ou non capitale religieuse, il semble que ce soit très peu probable, mais la ville fournissait des flamines à la province. C'est pourquoi elle apparaît comme une cité incontournable en matière religieuse. Il est vrai cependant qu'on pourrait s'étonner de voir le culte impérial se mettre en place au niveau de cette cité à l'époque de Claude, et attendre Vespasien pour une réforme de niveau provincial. Ce décalage temporel est attesté ailleurs, notamment dans la *contributio* cirtéenne[467]. On y constate, en effet, pendant le règne des Julio-Claudiens, des initiatives de création d'un culte impérial qui revenait à des collectivités locales et, en particulier, à des cités romanisées de longue date, avant même l'instauration du culte impérial à l'échelle de la province d'Afrique proconsulaire à l'époque de

[466]Etienne, *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique*, cit., p. 169.
[467] Bertrandy F., « Le culte impérial dans la *contributio* cirtéenne : les flamines », in *Pouvoir et religion dans le monde romain, Hommages à Jean-Pierre Martin*, Paris, 2006, p. 401- 415. Dans la *contributio* cirtéenne, 39 inscriptions de flamines et de flaminiques ont été recensées, dont un tiers qui proviennent de *Cirta*.

Vespasien. C'est notamment le cas de *Cirta*, dans laquelle la création d'un culte municipal des empereurs dénote un « loyalisme précoce des habitants et des notables cirtéens à l'égard des Julio-Claudiens[468] ». Il est donc possible de procéder à un parallèle entre *Cirta* et *Volubilis*. Dans ces deux cités, le culte impérial a été initié par des populations plus ou moins romanisées. Mais il faut attendre de règne de Vespasien pour une création à l'échelle de la province.

C. L'accès au flaminat

Bien que la liste des flamines connus à *Volubilis* ne constitue qu'un échantillon, elle a cependant le mérite d'offrir un aperçu de cet honneur et permet de conduire une étude sur les caractéristiques propres à ce type de prêtres. Le contenu des inscriptions offre en effet la possibilité de s'intéresser à l'onomastique des flamines, à leur carrière, à leur famille et aux relations qu'ils établissent avec les autres familles de la ville. Comme le notait H. Pavis d'Escurac pour la cité de Timgad, cette enquête « fait pénétrer dans la sphère des notabilités locales qui, avec Rome et grâce à Rome, dirigèrent les destinées de ces cités provinciales[469] ». Ainsi voit-on le rôle fondamental que pouvait occuper l'élite locale, qui assurait un relais entre la population locale et le pouvoir central, contribuant ainsi à l'acceptation de ce pouvoir central. Interroger les inscriptions va permettre de définir ce groupe et de connaître les différentes conditions qui entrent dans le choix de ce personnel religieux. D'emblée, deux constatations s'imposent : tout d'abord, les flamines jouissent tous de la citoyenneté romaine ; en second lieu, le flaminat occupe une place privilégiée au sein du *cursus honorum* municipal.

La citoyenneté romaine

La première condition qui apparaît comme nécessaire à l'exercice du flaminat est la citoyenneté romaine. Tous les flamines présentent les *tria nomina*. Cette exigence est la même en Bétique et dans les Trois Gaules[470]. De plus, l'onomastique des flamines et flaminiques de *Volubilis* renvoie à un milieu social fortement romanisé et cela dès la fin

---

[468] *Ibid*., p. 408.
[469]Pavis D'Escurac H., « Flaminat et société dans la colonie de Timgad », *AntAfr*, 15, 1980, p. 183-200.
[470]Bielman A., Gysler L.-A., « Le flaminat municipal, prêtrise officielle du culte impérial à travers les témoignages épigraphiques de la province des trois Gaules », *EL*, 1994, p. 102-103.

du premier siècle. On rencontre ainsi des gentilices typiquement romains : *Valerius*, *Caecilius*, *Aemilius*, *Gabinius*, *Iulius* pour les hommes, et *Fabia*, *Aemilia*, *Ocratiana* et *Flavia* pour les femmes.

Le couronnement d'une carrière

Avant d'accéder à cette prêtrise, l'exercice de magistratures ou de fonctions dans le sénat local semble nécessaire. Suivant l'époque, le *cursus* indispensable apparaît différent. Pour la période la plus ancienne, il faut avoir exercé l'édilité et le duumvirat, et pour une période plus récente, c'est l'appartenance à l'*ordo* municipal qui donne l'accès au flaminat. Mais, dans tous les cas, ce sacerdoce couronne une carrière, il s'agit donc d'une fonction très prestigieuse.

Prêtrise ouverte aux hommes et aux femmes

La liste des flamines du municipe indique que c'est un sacerdoce ouvert autant aux hommes qu'aux femmes. La citoyenneté romaine étant indispensable pour les hommes, les femmes doivent, pour leur part, être fille et/ou femme de citoyen. L'époux de *Fabia Bira* porte les *tria nomina* (*M. Valerius Severus*, épigr. 1), *Aemilia Sextina* est à la fois fille et femme de citoyens romains (fille de *Decimus*, femme de *Nammius Maternus*, épigr. **12**). Peut être flaminique, une femme dont l'époux est flamine, c'est le cas du couple *M. Valerius Severus* et *Fabia Bira*. Mais une femme peut aussi revêtir ce sacerdoce même si son mari n'est pas flamine. Le mari de *Aemila Sextina* est préfet de la cohorte des Asturies et Galliciens (épigr. 12). *M. Valerius Sassius Pudens*, époux de *Ocratina*, n'est pas flamine non plus (épigr. 14). Avec *Flavia Germanilla*, on est en présence d'une flaminique dont on connaît l'époux. Ce dernier n'est pas désigné comme étant flamine. On peut donc en déduire qu'une femme peut revêtir ce type de sacerdoce indépendamment de la fonction de son mari. Cette absence de corrélation entre le flaminicat et la fonction de l'époux n'est pas une spécificité puisqu'elle se constate ailleurs[471].

Le flaminat aux mains des élites urbaines

Le flaminat apparaît comme le couronnement d'une carrière municipale, et cela dès les origines du municipe. Ainsi les premiers connus, *M. Valerius Severus* et *Fabia Bira*, appartiennent à l'élite « romanisée » de la ville. On s'aperçoit, avec ces deux

[471]Pavis d'Escurac, « Flaminat et société dans la colonie de Timgad », cit., p. 187.

personnages, que le flaminat est « accaparé » par un couple. En outre, les flamines de *Volubilis* ont d'abord occupé des fonctions importantes au sein du municipe avant d'accéder à cette prêtrise. S'agissant du flaminicat, le recrutement s'effectue également au sein des élites urbaines de la cité. En effet, les femmes sont issues de familles de notables, dont l'épigraphie témoigne du rôle essentiel qu'elles ont eu dans la vie municipale, mais aussi du « monopole » qu'elles ont exercé sur ce type de prêtrise. L'étude des bénéficiaires des hommages publics à *Volubilis* fait ressortir le rôle majeur détenu par six familles[472]. Les ***Caecilii*** sont de loin le groupe familial le plus attesté avec dix-neuf bases dédiées à ses membres, ce qui représentent 40% des honneurs de la ville. Les ***Valerii*** sont présents sur dix bases (20%), les ***Flavii*** et les ***Antonii*** ont cinq bases chacun (10% chacun), les ***Pompeii*** et les ***Ocratii*** font ensemble 8% avec deux bases chacun ; les ***Annii***, ***Aemilii***, ***Gabinii***, ***Gellii***, ***Claudii*** et ***Marcii*** (une base chacun) représentent 12% des honneurs tous ensemble réunis. Les flamines et flaminiques de *Volubilis* sont ainsi recrutés au sein des groupes familiaux qui ont fait l'objet du plus grand nombre d'honneurs au sein du municipe. Ces honneurs témoignent ainsi de la prédominance de ses familles dans la vie à la fois politique, mais aussi religieuse de la cité. L'élite locale occupe donc une place de premier ordre dans l'organisation du culte rendu aux empereurs.

Deux flamines, *L. Caecilius Caecilianus* et *Q. Caecilius Plato*, appartiennent ainsi aux *Caecilii Caecilianii*, l'une des familles les plus importantes[473], qui a notamment noué des alliances avec les *Ocratii*, les *Pompeii*, les *Fabii* et les *Antonii*[474]. Le *stemma* de ce groupe familial a permis de montrer son ascension au cours du IIe et au début du IIIe siècles, mais aussi le « monopole » que cette famille a pu exercer sur les magistratures locales. Les alliances contractées avec les *Ocratii*[475] à l'époque sévérienne, avec les *Pompeii*[476] au cours du IIe siècle, avec les *Fabii*[477] et les *Antonii*[478], ont permis à cette famille de se hisser au sommet de la société volubilitaine. Les différentes alliances avec des familles entrées, soit dans l'ordre équestre, soit dans l'ordre sénatorial, ont permis à

---

[472] Christol, « Les hommages publics », cit, p. 95 : 49 personnes ont fait l'objet de distinctions de la part de *l'ordo* municipal : 36 sont des hommes et 13 des femmes. Ces témoignages font apparaître 12 groupes familiaux.
[473] Lefebvre, « Hommages publics et histoire sociale », cit., p. 32 : proposition de *stemma* de la famille des *Caecilii Caecilianii*.
[474] *Ibid*., p. 33-35.
[475] *Ibid*., p. 33-34.
[476] *Ibid*., p. 34-35.
[477] *Ibid*., p. 35.
[478] *Ibid*., p. 35-36

ce groupe d'atteindre son apogée durant le IIIe siècle. *Flavia Germanilla*, pour sa part, est issue de la *gens* des *Flavii*, qui devait constituer l'une des plus importante famille de la ville[479]. En effet, *T. Flavius Germanus* est le propriétaire d'une des belles demeures du quartier nord-est de la ville. *Aemilia Sextina* est issue de la *gens* des *Aemilii*, *Ocratiana* de celle des *Ocratii*, famille connue dès le Ier siècle et qui obtient le rang sénatorial à la fin du IIe siècle[480]. En outre, ces élites urbaines ont une importance telle qu'elles peuvent imposer des membres de leur famille à l'échelle provinciale.

Le flaminat est détenu par l'élite locale de *Volubilis*. Cette élite se révèle comme un agent religieux et politique au service du pouvoir central.

Prêtrise ouverte aux *incolae*

Par ailleurs, nous avons vu que la prêtrise était ouverte également aux étrangers. La condition reste cependant de disposer de la citoyenneté romaine, mais ils n'ont pas la citoyenneté locale. A ce titre, nous avons proposé de voir dans ces étrangers résidents un groupe tel que celui des *incolae*.

Une prêtrise renouvelable

Enfin, il est possible d'être flamine ou flaminique plusieurs fois de suite, au moins deux fois, puisque *Aemilia Sextina* a été *bis flaminica* (épigr. 12). S'il est possible d'être flamine plusieurs fois de suite, cela suppose qu'une durée d'exercice de la prêtrise devait s'imposer. Mais aucun élément ne permet d'établir cette durée. Même si aucun *flamen annuus* n'est connu ni en Tingitane, ni en Césarienne, des exemples existent ailleurs en Afrique[481]. Dans ce cas, il s'agit d'une prêtrise qui s'exerce sur un an. D'autres flamines sont dit *perpetui*, ce qui, d'après H.G. Pflaum, indiquait que leur vocation à être délégués au sein de l'assemblée provinciale était acquise même après la sortie de charge[482]. Dans son étude du flaminat à Timgad, H. Pavis d'Escurac pense que la perpétuité du flaminat n'empêcherait pas un renouvellement annuel constant, ce qui pourrait être un argument

---

[479]Le Bohec, « Onomastique et société à *Volubilis* », cit., p. 351
[480]Frézouls, « Les *Ocratii* de *Volubilis* », cit. On connaît ainsi *T. Ocratius Valerianus* qui est qualifié de *vir clarissimus* en *IAMar., lat*., 426, 455 et 463.
[481]Bassignato, *Il flaminato*, cit., p. 154.
[482]Pflaum, *Afrique romaine*, cit., p. 156 ; Pavis D'escurac, « Flaminat et société dans la colonie de Timgad », cit., a recensé 55 flamines perpétuels à Timgad.

pour expliquer qu'il y ait une densité des mentions de flamines perpétuels bien plus importante à certaines périodes de la ville[483].

En conclusion, le flaminat est accaparé par l'aristocratie locale. Ce qu'il convient sans doute de relever, c'est la singularité du flaminat volubilitain, et plus généralement tingitan : l'objet du culte n'est pas précisé, il est sous-entendu. Ceux qui lisaient ces textes devaient immédiatement savoir de quel type de flamines il s'agissait. Ainsi, l'emploi de la titulature *flamen*, sans plus de précision, semble correspondre à des habitudes locales et recouvre souvent les mêmes fonctions que *flamen Augusti*. Or, aucun élément ne permet de déterminer avec certitude la nature des cultes dont ils étaient chargés. Cette étude nous a permis de déterminer les différents échelons dans l'organisation du culte impérial : on relève une institution au niveau de la cité et une autre au niveau de la province. Dans l'agencement de ce système religieux, centré autour de la personnalité du prince, l'aristocratie municipale occupe une place de choix. Mais le culte impérial offre également aux autres groupes de la cité la possibilité d'exprimer leur dévotion en s'investissant dans des collèges religieux.

II - Les collèges

Ces groupes s'organisent en collèges, publics ou privés, pour rendre hommage à la divinité du *princeps*. A *Volubilis*, nous connaissons des *seviri* et le collège des *Cultores Domus Augustae*. Ces derniers construisent un temple à Antonin le Pieux en 158. L'étude de ces différents collèges rend compte d'un recrutement qui s'effectue au sein des affranchis. On peut mesurer ainsi la place qui était alors accordée à cette population dans ce système religieux.

A. Les *seviri*, collège réservé aux affranchis

Le culte impérial associe toutes les catégories de la cité indépendamment de leur condition juridique. C'est ainsi qu'est offert aux affranchis la possibilité de participer officiellement au culte du *princeps*, en exerçant la fonction de *sevir*. J. Marion, dans son étude sur la population de *Volubilis* à l'époque romaine, avait estimé leur pourcentage à

[483] *Ibid*., p. 187.

8%[484]. E. Gozalbes Cravioto évalue cette part autour de 12 à16 %[485]. Bien que la catégorie des affranchis semble moins importante à *Volubilis* qu'ailleurs dans l'Empire, elle se révèle cependant être plus développée que dans les autres villes de Tingitane[486].

Mais il convient d'abord de s'intéresser au sens que peut recouvrir le terme « *sevir* » pour justifier le rapport qu'il peut avoir avec le culte impérial. En effet, sa définition est délicate.

Sevir, une définition délicate

R. Duthoy a montré que les titres de *sevir*, de *sevir Augustalis* et d'*Augustalis* faisaient référence à trois organisations bien distinctes les unes des autres[487]. Il a aussi insisté sur le fait que les *seviri Augustales* comme les *Augustales* étaient liés au culte impérial, alors que les *severi* n'étaient pas forcément chargés de ce culte. Enfin, il a indiqué que, dans certains cas, le terme *sevir* pouvait être employé comme abréviation de *sevir Augustalis*. Or, ni à *Volubilis*, ni dans les autres cités de Tingitane, nous n'avons d'inscriptions où est expressément mentionné un *sevir* ou un *sevir Augustalis*, ce qui aurait permis de faire la distinction ou le parallèle entre les deux institutions. Pour autant, les inscriptions qui mentionnent le sévirat ont été découvertes dans les principales villes de la province : *Volubilis*, *Tingi*, *Lixus*, *Banasa* et *Sala* (tableau 8). Pour comprendre cette particularité tingitane, il semble qu'il faille faire un rapprochement avec la Bétique voisine qui aurait influencé ce type d'organisation dans cette province[488]. En effet, le sévirat est attesté dans plusieurs villes de Bétique, mais il y apparaît à côté de deux types

---

[484]Marion, « La population de *Volubilis* », cit., p. 181-182. Pour comparaison, à Rome, cette proportion atteint 80%.

[485]Gozalbes Cravioto E., « Consideraciones sobre la esclavitud en las provincias romanas de Mauretania », *Cahiers de Tunisie*, 28, 107-108, 1979, p. 59-60. L'auteur obtient un chiffre plus important, 22-25 %, en ne comptabilisant pas les femmes, les enfants, et les personnes de plus de 60 ans. Ce pourcentage correspond ainsi aux forces de travail.

[486]*Ibid*., p. 60 : la part des affranchis représente 21 % à *Tingi*, 13,5 % à *Banasa*, 18 % à *Sala* et 22 % à *Volubilis*. Pour comparaison, les pourcentages sont de 59,8 % à *Carthago Nova*, 46,7 % à *Corduba*, ou encore 35,4 % à *Asturia*.

[487]Duthoy R., « Recherche sur la répartition géographique et chronologique des termes *sevir Augustalis*, *Augustalis* et *sevir* dans l'Empire romain », *Epigraphische Studien*, 11, 1976, p. 209 : « Quand le terme *sevir* se retrouve dans une région où le terme *sevir augustalis* est de loin le plus attesté, il est probable que *sevir* est un synonyme ou une abréviation de *sevir Augustalis* », « quand le terme *sevir* se retrouve dans une ville ou une région où aucun *sevir Augustalis* n'est attesté, il est peu probable que *sevir* soit une abréviation de *sevir Augustalis* » ; voir aussi Duthoy R., « Les *Augustales* », *ANRW*, II, 16, 2, 1978, p. 1260 sq.

[488]*Ibid*., p. 176 sq.

d'organisations constituées par les *Augustales* et les *seviri Augustales*. C'est pourquoi, dans cette région, le terme *sevir* seul fait référence très certainement à la même organisation que celle des *seviri Augustales* et serait en rapport avec le culte impérial. L'influence de la Bétique a pu jouer en Tingitane, et les *seviri* qui y sont attestés seraient vraisemblablement des agents du culte impérial[489]. D'autres éléments viennent par ailleurs corroborer cette hypothèse. En effet, les *seviri* de *Volubilis*, comme ceux de l'ensemble de la province, adressent des dédicaces à des divinités qualifiées d'augustes et dans un cas à l'empereur Antonin le Pieux divinisé (tableau 8, colonne divinité). En outre, deux des *seviri* sont aussi membre des *Cultores Domus Augusta*, association semi-privée chargée du culte de l'empereur Antonin le Pieux et de toute la maison impériale. Ces deux indices sont certes des arguments indirects, mais ils placent l'organisation des *seviri* dans un contexte lié, de près ou de loin, au culte impérial. Il est donc très probable que les *severi* de *Volubilis* appartiennent au collège de *severi Augustales* et desservent des cultes liés à la figure du *princeps*. En outre, si l'inscription découverte à *Lixus* mentionne bien un *Augustalis*[490], alors on aurait bien la confirmation de l'existence de l'Augustalité dans la province de Tingitane[491].

Les *seviri* connus à *Volubilis*

Sur près de 2500 inscriptions relatives à l'augustalité relevées par T. Kotula[492] dans l'Empire romain, seuls 27 textes sont africains : dix proviennent de Maurétanie Tingitane[493]. La part de l'augustalité africaine attestée est extrêmement faible comparée à celle des provinces de la Péninsule Ibérique entre autres.

L'étude des textes volubilitains et leur mise en parallèle avec ceux de l'ensemble de la province permettent de s'interroger sur l'origine sociale des *seviri* et sur le type de manifestations cultuelles qu'ils desservent.

---

[489]Smadja E., « Dépendance et culte impérial en Afrique », in *L'Africa romana, Atti del XII convegno, Olbia 1996*, Sassari, 1997, p. 974, n. 5.

[490]*IAMar., lat.*, 72 *: [---]s , Fabiae lib(ertus), A[ti]met[us?, Au]gust[alis], ob honorem d(e) s(ua) p(ecunia) d(edit) dedic(auit).*

[491]Smadja, « Dépendance et culte impérial en Afrique », cit., p. 947 ; Arnaldi A., « Il culto delle divinità *Augustae* e i *seviri* nella documentazione epigrafica della *Mauretania Tingitana* », in *L'Africa romana, Atti del XVI Convegno du studio, Rabat 2004*, Roma, 2006, p. 1700.

[492]Kotula T., « Les *Augustales* d'Afrique », *Bulletin archéologique du CTHS*, 17 B, 1984, p. 345-358.

[493]Afrique Proconsulaire : 13 textes, Numidie : 4, Maurétanie Césarienne : 0, Maurétanie Tingitane : 10.

Au nombre de cinq, les textes se rapportant aux *severi* s'échelonnent sur une période allant de fin la fin du Ier au début du IIIe siècles et sont tous rédigés *ob honorem seviratus*, ce qui suggère que les dédicaces ont donc été réalisées lors de l'accès au sévirat.

Le premier texte (épigr. 16), qui appartiendrait à la deuxième moitié du Ier ou au IIe siècle, est adressé à Isis ***Augusta*** par *Lucius Caecilius Felix*, affranchi de *L. Caecilius Caecilianus*. La nature du monument n'est pas clairement identifiée, il peut s'agir d'une base de statue ou d'un autel. Mais il semble qu'il faille davantage penser à une base dans la mesure où le contexte de découverte est le forum et que toutes les inscriptions découvertes sur ce lieu sont des bases. *Banasa* a également livré une inscription similaire : *Isidi Aug(ustae) sacrum / L(ucius) Antonius Cha/rito, L(ucii) Antoni Valentis lib(ertus) ob / honorem (se)/viratus d(ono) d(e)d(icauit)*[494]. Le dédicant est à nouveau un sévir, *Lucius Antonius Charito*, affranchi de *Lucius Antonius Valens*, qui consacre un monument à Isis *Augusta*[495].

Vers 160 apr. J.-C., c'est Diane ***Augusta*** qui fait l'objet d'une dédicace sur un autel, par *Sextus Iulius Epictetus*, qui est l'affranchi de *Sextus Iulius Primigenius* (épigr. 17). Pour l'honneur du sévirat, il a offert un don (*ob honorem seviratus d(ono) d(edit)*), auquel il ajoute le dépôt d'un petit vase[496]. Ce personnage est membre de l'association des *Cultures Domus Augustae*. Il apparaît comme le maître de *Sextus Iulius Primus*, qui fait une dédicace à une divinité non identifiée (épigr. 18). Son nom est associé à celui de *Sextus Iulius Epictetus*, sur un fragment de corniche (épigr. 21). Lui aussi faisait partie de l'association.

En 161 (ou peu après), *Lucius Annius Matun* fait une dédicace, sur une base de statue, au Divin Antonin le Pieux (épigr. 28). La rédaction est originale, puisqu'il est inhabituel de faire précéder le terme *divus* du titre *Imperator Caesar Augustus*. La condition du dédicant est connue, il est affranchi d'*Annius Honoratus*.

Enfin, dans les années 217/222, *Lucius Caecilius Vitalis*, affranchi des *Caecilii*, fait une dédicace, sur un autel, à Vénus ***Augusta*** (épir. 19). Le monument a été découvert dans l'une des pièces situées au sud-est le la place du Capitole et identifiée comme étant une chapelle dédiée à la déesse[497].

---

[494]*IAMar*., *lat*., 84.
[495]Le Bohec, « Isis dans l'épigraphie de la Maurétanie tingitane », cit., p. 321-5 ; *IAMar*., *lat*., 86 ; *RICIS* 706/0201. *Supra*, n. 370.
[496]En effet, *catellum* est une variante orthographique de *catillum*. Cf. Di Vita-Evrard, « En feuilletant les *Inscriptions Antiques du Maroc* », cit., p. 219.
[497]Rebuffat, Brouquier-Reddé, « Temple de Vénus à *Volubilis* », cit.

Ailleurs en Tingitane, d'autres épigraphes émanent également de *seviri* ; trois proviennent de *Banasa*. Elles concernent Isis *Augusta*[498] et Minerve *Augusta*[499], la troisième est incomplète[500] ; A *Tingi*, c'est sans doute [*Sp*]*es Augusta* qui est honorée par *Antonius Hermes*[501]. A *Sala*, *Postumius Octavianus*, en l'honneur du sévirat, a posé une statue et a élevé un temple avec le concours de l'*ordo* des *Salenses* qui décide d'un lieu[502].

Si l'on s'intéresse aux supports des dédicaces, on constate que ces derniers sont variés. À *Volubilis* comme par ailleurs en Tingitane, on retrouve des autels, des bases de statues et des plaques. L'autel correspond au monument devant lequel le *sevir* devait très certainement officier lors de la cérémonie. La base devait, quant à elle, supporter la statue du dieu concerné par la dédicace. Les frais relatifs à l'érection des monuments et à la rédaction de la dédicace reviennent au *sevir*, comme le suggère la fin des inscriptions : *ex d(ecreto) o(rdinis) de s(ua) p(ecunia) d(edit). D(edicauit) – d(e) s(uo) [d(edit)] - p(osuit), d(edicauit) – d(ono) d(edit) item ex voto catellum posuit*. Les dons se limitent à des bases, des autels ou des plaques, à *Volubilis* comme dans les autres cités de Tingitane. À *Sala*, en revanche, *Postumius Octavianus* fait construire un temple et fait élever une statue lors de son accès au sévirat[503] ; les frais lui sont revenus, mais le lieu est fourni par *l'ordo* de Sala. Il fait sculpter, sur le socle de la base de marbre, des objets du culte qui offrent ainsi une image de ce que pouvait employer les prêtres lors des cérémonies : une patère, un couteau sacrificiel, un autel, un *lituus* (bâton augural) et une oenochoé.

D'après la nature des monuments dont ils ont fait don, on constate qu'on est loin de certaines libéralités mentionnées dans d'autres provinces. Cela met surtout l'accent sur la disparité des conditions économiques et sociales des affranchis d'un lieu à l'autre de

---

[498] *IAMar. Lat.*, 86 : Autel de marbre - *Isidi Aug(ustae) sacrum. / L(ucius) Antonius Cha/rito, L(ucii) Antoni / Valentis lib(ertus), ob / honorem (se)/uir(atus) d(ono) d(edit) d(e)d(icauit).* (L.6, lecture développée par Christol, « À propos des inscriptions antiques du Maroc », cit., p , n° 143-155.)

[499] *IAMar., lat.*, 88. *Supra*, n. 369.

[500] *IAMar., lat.*, 130 : Fragment de base - *…Aelius…libertus, Seimo, / ob hon(orem) VI(uiratus) d(ono) d(edit) d(edicauit).*

[501] *IAMar., lat.*, 2 : Base ou autel en marbre - *Spei Aug(ustae) / sacrum / Antonius / Hermes / ob hon(orem) (se)uir(atus) / d(e) s(ua) p(ecunia) d(edit) d(e)d(icauit).* (L. 6, lecture proposée par Christol, « À propos des inscriptions antiques du Maroc », cit., p. 145.)

[502] *IAMar., lat.*, 310 : base en marbre - *ob honorem seviratus /. Postumius Octavianus statuam / cum aede et valuis, accepto ab / ordine splendidissimo Salensium loco, / omni sua impensa dedit, dedicavit*.

[503] *Supra*, n. 502

l'Empire. Mais, comme dans le reste de cet Empire, les sources indiquent que la fontion de sévir est laissée à cette catégorie de population.

Le sévirat, une dignité réservée aux affranchis

L'étude comparée des textes de *Volubilis,* de *Banasa,* de *Tingi* et de *Sala* amène à plusieurs constatations. Tout d'abord, toutes les dédicaces sont faites *ob honorem seviratus*. C'est donc en leur qualité de *sevir* que les dédicants rendent hommage aux divinités. Ils ne le font pas à titre individuel, mais en tant que prêtre de telle ou telle divinité. D. Lengrand a pensé à propos des dédicaces de *Volubilis* qu'elles étaient d'ordre privé[504]. Or, l'indication *ob honorem seviratus* met l'accent sur l'entrée en fonction à la prêtrise. C'est donc l'acquisition de la prêtrise qui rend nécessaire, voire indispensable, l'élévation du monument pour commémorer cette promotion. Il n'est donc pas certain qu'il faille attribuer à ces textes un contexte privé, un environnement officiel semble mieux correspondre. En effet, le lieu de découverte de certains de ces textes correspond à un contexte public, le forum. C'est de celui de *Volubilis* que proviennent les inscriptions adressées à Isis *Augusta* et à Antonin le Pieux, et, du forum de *Banasa*, celles à Isis *Augusta* et Minerve *Augusta*. En outre, l'intervention de l'*ordo* peut, dans certains cas, être nécessaire avant l'érection du monument : le texte dédié à Venus *Augusta* fait état d'un accord préalable de l'*ordo* autorisant l'élévation de l'autel : *ex d(ecreto) o(rdinis) d(e) s(ua) p(ecunia), d(edicauit)*. Le contexte de découverte des dédicaces à Isis *Augusta* – le forum – et la possibilité d'un vote préalable de l'*ordo* plaident davantage pour un un environnement officiel.

Le recrutement des *severi* est bien renseigné. Ces derniers sont choisis parmi la population affranchie de la cité, dont la condition juridique est exprimée par le terme *libertus* : *Lucius Caecilius Felix* est affranchi de *Lucius Caecilius Caecilianus*, *Lucius Annius Matun* de *Annius Honoratus*, *Sextus Iulius Epictetus* de *Sextus Iulius Primigenius*,

[504]Lengrand, « Les inscriptions votives païennes des esclaves et des affranchis d'Afrique du nord romaine », cit., p. 963 : « *L. Caecilius* offrit à *Volubilis* une inscription à Vénus Augusta, *ob honorem seviratus*. Il ne faut voir ici dans la déesse autre chose que la déesse protectrice du dédicant, puisque d'autres affranchis honorent Diane, Isis, Minerve ou Spes pour les mêmes raisons en Maurétanie Tingitane. Mais on peut aussi noter que ce n'est qu'en l'honneur du sévirat que les dons sont sanctionnés par l'approbation du conseil des décurions. À l'exception du cas que nous traiterons ensuite, toutes les inscriptions étudiées sont d'ordre privé. »

Sextus Iulius Primus de *Sextus Iulius Epictetus* et *Lucius Caecilius Vitalis* est affranchi des *Caecilii*.

À côté des personnages qui portent des *cognomina* latins, *Felix, Vitalis, Primulus*, certains portent des *cognomina* d'origine grecque : *Charito, Hermes, Epictetus*. Le port de *cognomina* d'origine grecque ne signifie en aucun cas que nous soyons en présence d'anciens esclaves d'origine grecque. En effet, les maîtres attribuaient à leurs esclaves des surnoms de leur choix et les pratiques de l'époque voulaient que ces *cognomina* fussent grecs ou à consonance grecque. Par ailleurs, la plus grande partie de la population de *Volubilis* étant composée d'autochtones[505], suggère que les *severi* étudiés avaient très certainement une origine locale.

Alors qu'à *Volubilis* et à *Banasa* les dédicants ont tous indiqué leur condition sociale de *libertus*, à *Tingi* et à *Sala*, le statut juridique n'est pas stipulé. Mais, il est très probable que le *sevir* de *Tingi* soit également un affranchi comme le suggère son *cognomen, Hermes,* d'origine grecque, qui indique vraisemblablement une ascendance servile[506]. En outre, les dédicants de Tingitane portent tous les *tria nomina*. Cette institution est donc réservée aux citoyens romains et exclut toute participation des pérégrins et des esclaves.

L'institution du sévirat apparaît comme une prêtrise réservée à la population des affranchis, leur permettant ainsi de participer officiellement à la vie religieuse de la cité mais aussi d'occuper des fonctions en rapport avec le culte impérial. Les conditions d'accès au sévirat à *Volubilis* répondent aux mêmes critères connus par ailleurs dans l'Empire romain[507] : en Bétique[508], comme dans le reste de l'Afrique[509], le sévirat est réservé à la population affranchie. Les témoignages rencontrés à *Volubilis* ne dérogent donc pas à la règle générale.

---

[505]Marion, « La population de *Volubilis* », cit., p. 158 et 167.

[506]Euzennat, « Grecs et orientaux », cit., p. 165 ; Le *cognomen Herma* est également attesté à *Tingi* (*IAMar., lat.,* 14). Il s'agit d'un *cognomen* fréquent chez les esclaves et les affranchis, cf. Marion J., « Note sur le peuplement de Tanger à l'époque romaine », *Hespéris*, 35, 1948, p. 129.

[507]Duthoy R., « La fonction sociale de l'augustalité », *Epigraphica*, 36, 19974, p. 136, tableau 2 : parmi tous les *augustales* dont la condition est certaine, environ neuf sur dix des *augustales* étaient des affranchis.

[508]Delgado Delgado, *Elites y organización de la religión en las provincias romanas de la Bética y de las Mauritanias : sacerdotes y sacerdocios*, cit., p. 119-136.

[509]Le Glay M., « La place des affranchis dans la vie municipale et dans la vie religieuse », *MEFRA*, 102, 1990, p. 621-638.

Ainsi, exclus des *honores* municipaux par la *lex Visellia* de 24 apr. J.-C.[510], les affranchis pouvaient exprimer leur dévotion à l'empereur par une institution qui leur était propre. On sait néanmoins que des exceptions existaient, puisqu'une affranchie de *Thugga* (Dougga), *Licinia Prisca*, affranchie de *Marcus Licinius Rufus*, avait été flaminique perpétuelle[511].

Le rapport sévir/divinités augustes

Les dédicaces sont adressées à des divinités qualifiées d'Augustes (tableau 8) : Isis *Augusta* (à *Volubilis* et à *Banasa)*, Diane *Augusta* ainsi que Vénus *Augusta*. À *Banasa*, une dédicace est faite en l'honneur de Minerve *Augusta* et à *Tingi*, elle s'adresse à [*Sp*]*es Augusta*.

Avec cette série d'inscriptions se pose la question déjà soulevée du rapport entre des divinités augustes, la fonction de sévir et le culte impérial[512]. Nous avons eu l'occasion de voir que l'attribution de l'épithète *augustus* à une divinité pouvait peut-être signifier l'existence d'un rapport avec l'empereur[513]. Sans apporter de solution à cette question vivement discutée, nous devons constater qu'en Tingitane, et plus particulièrement à *Volubilis*, l'épigraphie met en évidence, dans la série des textes qui contiennent l'expression *ob honorem seviratus*, une corrélation entre les divinités qualifiées d'augustes, l'accès au sévirat et la condition d'affranchi qui caractérise les dédicants[514]. Dans un seul cas, le lien avec le culte impérial est clairement établi. Il s'agit de l'épigraphe adressée au divin Antonin le Pieux (épigr. 28) par *L. Annius Matun*. Le texte est aussi rédigé *ob honorem seviratus*. Il est donc très probable que les *severi* de *Volubilis*, et plus généralement de Tingitane, aient un rapport avec le culte impérial.

---

[510]La *lex Visellia* de 24 apr. J.-C. interdisait aux affranchis l'accès des magistratures et des sacerdoces. Voir *Code Justinien*, IX, 21, 1, cité par Girard P.-F., *Manuel de droit romain*, Paris, 1924, p. 131 ; cf. Pavis d'Escurac H., « Affranchis et citoyenneté : les effets juridiques de l'affranchissement sous le Haut-Empire », *Ktéma*, 6, 1981, p. 191.

[511]*AE*, 1969, 170. Cf. Lengrand, « Les inscriptions votives païennes des esclaves », cit., p. 963-964. *Licinia Prisca* a élevé un temple à Vénus et à la Concorde et portait le titre de *flaminica perpetua*. Elle est la seule affranchie parmi les flaminiques recensées en Afrique.

[512] *Supra*, p. 116 sq.

[513]Voir chapitre sur les divinités augustes.

[514]Sauf la dédicace à *Spes Augusta* de *Tingi* (*IAMar., lat., 2*), le dédicant est citoyen romain, mais il n'est pas indiqué qu'il soit affranchi.

Les affranchis participent à la vie religieuse de la cité, par le biais du sévirat, prêtrise qui exclut les pérégrins et les esclaves. On peut donc penser qu'une des fonctions du sévirat était d'intégrer cette population à la cité et à la pratique du culte impérial. Dans la mesure où le flaminat était réservé aux citoyens ingénus, le sévirat donnait la possibilité aux affranchis d'occuper un ministère qui leur permettait de promouvoir de culte de la dynastie impériale à destination des autres catégories sociales de la ville. De cette manière, ils devennaient à leur tour des agents au service du culte impérial et de la romanisation.

On sait en outre que deux des affranchis attestés, *Sextus Iulius Epictetus* et *Sextus Iulius Primus,* sont connus par ailleurs comme étant des membres de l'association des *Cultores Augusti,* qui ont gravé leurs noms sur des éléments d'un temple, dans les années 160. Les deux personnages sont liés par une relation de maître à esclave, puisque *Sextus Iulius Primus* était esclave avant d'avoir été affranchi par son maître, *Sextus Iulius Epictetus*. Il est donc très probable qu'ils aient été membres de cette association privée avant d'être promus à la fonction officielle de sévir. Il existerait donc une tradition cultuelle qui se transmettait du maître à son affranchi, le maître et son esclave s'investissaient dans les mêmes organisations religieuses.

B. Les *Cultores domus Augustae* et le temple du culte impérial

À côté du culte impérial officiel organisé par le municipe, il est également attesté à *Volubilis* une association privée qui voue une dévotion à l'ensemble la famille impériale sous la forme de la *Domus Augusta* ou *Domus Divina*. Cette association, sous Antonin le Pieux, fait construire un temple dont il nous est possible, grâce à plusieurs textes épigraphiques et éléments archéologiques, de suivre l'évolution depuis la fondation jusqu'à son hypothétique restauration, à la fin du IIe siècle de notre ère.

La mise en relation des divers éléments épigraphiques permet de s'interroger sur les modalités d'organisation de ce groupe de fidèles. Ainsi, il est possible de chercher qui peut en faire partie et de déterminer la condition sociale de ses membres. Il convient également de se demander dans quelle mesure elle peut être mise en relation avec l'organisation des *seviri.* Enfin, l'étude combinée des différents éléments épigraphiques et archéologiques permet de définir l'évolution qu'a connue le monument construit sous Antonin le Pieux, d'appréhender le glissement sémantique opéré dans la dénomination même de l'association (glissement sémantique de *Domus Augusta* à *Domus Divina*), et de

s'interroger sur les mutations statutaires que cette organisation a pu connaître au sein de la cité.

Un temple du culte impérial à *Volubilis* (en 158)

En 158, une dédicace dédiée à Antonin le Pieux commémore l'achat d'un terrain sur lequel est construit un temple et l'élévation d'une statue (épigr. 20**).** Le texte indique que le terrain est privé et qu'il a été financé sur les deniers des *Cultores Domus Augustae* (*cultores Domus Aug(ustae) area pri/vata<m> empta<m>*). Ces fidèles de la Maison Auguste s'organisent donc en association qui, sur son propre budget, achète une aire privée. Il s'agit donc d'une institution qui se distingue par une certaine autonomie financière puisqu'elle dispose d'un budget qui lui est propre ; c'est une entité autonome dans la mesure où elle achète sur ses propres fonds une aire qualifiée de privée. En outre, il n'est nullement question d'une intervention de *l'ordo* ou de la *respublica* dans la procédure d'achat du terrain ou de construction du monument. Par contre, le texte stipule que le procurateur, *Q. Aeronius Montanus*, préside à la dédicace, ce qui prouve que l'association des C*ultores Domus Augustae,* bien qu'ayant un statut privé par une organisation et un financement autonomes, est reconnue officiellement. Cette reconnaissance peut être envisagée comme la possibilité pour l'administration d'exercer un droit de contrôle. Ainsi, au milieu du IIe siècle apr. J.-C., l'association se présente comme une organisation semi-privée, à la fois autonome mais également reconnue officiellement.

Sur le terrain, les *cultores* font construire un temple avec portique (*templum / cum porticibus a solo sua pecunia fecerunt*), puis font poser une statue (*et sta/tuam posuerunt*). Il faut d'abord noter que c'est le terme *templum* qui est employé pour qualifier l'édifice qui a été élevé. En droit religieux, ce vocable désigne l'aire sacrée qui comprend l'autel, le temple et les annexes[515]. C'est donc tout un espace sacré qui a été aménagé.

Par ailleurs, le texte, étant dédié à Antonin le Pieux, suppose que la statue devait très certainement être à son effigie. Une statue cuirassée découverte aux abords et à l'ouest du forum[516] (Pl. 100, n° 6) pourrait correspondre à celle qui est mentionnée dans ce texte[517]. Réalisée dans du marbre blanc, le buste du personnage impérial fait 106 cm de

---

[515] C'est le terme *aedes* qui était en général employé pour ce que nous appelons temple.
[516] Conservé au Musée archéologique de Rabat.
[517]Chatelain, *Le Maroc des Romains*, cit., p. 180-186 ; *Id*., « Torse de statue cuirassée », *BSNAF*, 1942, p. 148-157, fig. 1-2. L'auteur rattachait cette statue à celle d'Antonin. On trouvera également une description détaillée du buste dans Laamiri, *La statuaire de pierre et de marbre*, p. 22-25, pl. V.

hauteur[518]. Ce dernier est vêtu d'une tunique à manches courtes recouverte de lanières qui tombent sur la cuirasse. Un pan du *paludamentum* enveloppe les hanches tout en étant ramené par-dessus le bras gauche. Sur les flancs, sont visibles les charnières qui permettent le raccord des deux parties de la cuirasse. Une scène de combat entre un homme et deux griffons orne le plastron. Au-desssus, est représenté un *gorgoneion* incomplet. Il symbolise l'autorité divine que s'attribuaient les empereurs.

Le monument, à l'origine, est donc destiné au culte de l'empereur Antonin le Pieux et de sa famille. La dédicace précise par ailleurs, aux lignes 9-10, que les noms des *cultores* sont inscrits sur une dalle de bronze (*quorum nomina tabula[e] aereae incisa sunt*). Les auteurs des *IAMar., lat.* ont envisagé l'éventualité que l'inscription *IAMar., lat.,* 495 ait pu peut-être correspondre à cette plaque[519]. L. Chatelain[520] pense par ailleurs que cette table de bronze est un fragment qu'il faut adjoindre à *IAMar., lat.,* 783[521]. Mais les auteurs des *IAMar., lat.* notent, à juste titre, que les deux fragments de bronze ne présentent ni la même épaisseur ni la même hauteur des lettres. Quoi qu'il en soit, cette inscription nous renseigne sur l'existence d'un album contenant les noms des membres du collège.

Les éléments du temple (dans les années 160)

L'existence d'un temple du culte impérial est donc clairement établie et plusieurs fragments d'inscription viennent, d'autre part, corroborer et compléter cette attestation.

Tout d'abord, un texte fragmentaire restitué semble apparaître comme dédié à l'empereur Antonin le Pieux[522] (épigr. **22**). Les dimensions des lettres, entre 8 et 11 cm, ont conduit L. Chatelain[523] à suggérer que ce fragment, qui est une plaque de marbre, devait peut-être figurer au sommet du monument. Le contexte de la découverte semble aller dans le sens de cette idée, puisqu'il a été mis au jour à l'ouest du forum, c'est-à-dire

---

[518] Largeur à la hanche : 60 cm ; largeur à la base : 39 cm.

[519] *IAMar., lat.,* 495 : *…mater…/ …ia Paterna f(ilia) et / …o Seuero f(ilio), / Ma[.]cus Turradi cum / Iulia Valeria uxor(e) et / Valerio Flauino f(ilio) et / Valeria Pusinca f(ilia), / Terentius Capito cum / Maura Pullut uxor(e) et / Terentio Passere f(ilio) et / Terentio Honorato f(ilio)…*

[520] Chatelain L., « Inscriptions inédites de *Volubilis*, d'Aïn Chkour et de Petitjean », *BCTH*, 1941-1942, p. 199-200.

[521] *IAMar., lat.,* 745 : R/ VS.CVM/INI/S.GERMANVS/VS/VICVM

[522] *IAMar., lat.,* 378 : [*Imp(eratori) Caes(ari), divi] Had(riani) f(ilio), / [divi Traiani Parthic]i nepoti, / [divi Neruae pron]epoti, Tito / [Aelio Hadriano Anto]nin(o) / [Aug(usto) - - -]*.

[523] *ILM*, 62.

dans la même aire géographique que celle dans laquelle a été retrouvée l'inscription 21, près de la basilique, à l'ouest.

Les auteurs des *Inscriptions Antiques du Maroc* ont, en outre, procédé aux rapprochement des fragments architecturaux notés *IAMar., lat*., 490 à 494 (épigr. 21, Pl. 12 à 14) avec le temple décrit ci-dessus. Ces éléments appartiendraient à ce petit temple élevé par les *cultor(res) August(i)* ou *cultor(es) August(orum).* Ces différents éléments, qu'il faut attribuer aux années 160[524], appartiendraient peut-être aux *porticibus* désignés dans le texte de 158[525].

Le premier élément (épigr. **21**, fgt 1) est un fragment de corniche avec torsade qui pourrait correspondre à la partie supérieure (moins le sommet) d'un autel[526] (Pl. 12). Sur ce fragment est gravé : *Cultor(es) August(i)* - ou *Augusto(rum)*[527] - *v(otum) s(olverunt) l(ibentes)*, les fidèles de l'Auguste (ou des Augustes) ont acquitté leur vœu.

Pour les fragments 2 à 10 (épigr. 21, Pl. 13-14), il s'agit de segments d'embasement portant des inscriptions délimitées par de petites têtes en relief. Le dernier élément (21, fgt 11) est un fragment de plinthe de base de colonne. Les fidèles ont fait graver leurs noms sur les éléments de plinthe et d'embasement. G. Di Vita-Evrard a montré qu'il ne s'agissait pas d'une simple suite de noms juxtaposés[528], mais plutôt d'une série de dédicants au nominatif, sujet du verbe *fecerunt (*fgt d) et d'une série de génitifs dépendant d'un terme lacunaire.

Ci-dessous la recomposition effectuée par Di Vita-Evrard :

- Les segments aux nominatifs (au nombre de 4)

492 [--] Lucifer, Clau(dius) Sarpedo

493 Val(erius) Gandaro, Ant(onius) Apollinaris, Crass(inius ?)[529], Fab(ius) Bocros

491b [---]rius

491g+d Val(erius) Hermes, Iunius Aiax (blanc) fecer[u]nt,

---

[524]Di Vita-Evrard, « En feuilletant les *Inscriptions Antiques du Maroc*», cit., p. 210.
[525]*Ibid*., p. 209-210.
[526]*Ibid*., n. 72.
[527]*Ibid*., n. 73.
[528]*Ibid*., p. 210.
[529]*Ibid*., n. 80 : ou *Crassius, Crassidius, Grassellius.*

- Les segments au génitif (au nombre de deux)

491a Iul(ii) Narcissi, Iul(ii) Nasser[is]

491c [----] Papi[530].

Sur la plinthe 494 on peut lire : C(aii) Papi ou C(aecilii) Papi[531]

491f+e l. 1 Ges(sii) Gemelli, Semp(ronii) Ursuli, Cl(audii) Balbini,
Sex(ti) Iuli Epicteti cum Primo (scil. seruo), M(arci) Anni Heutycetis
l.2 (au-dessous de Primo) *lib(ertus).*

Hormis le fait qu'il nous est offert la possibilité de visualiser quelques éléments architectoniques du temple, il nous est possible de dresser une liste des quelques *cultores* qui ont pu composer, vers 160, ce collège. Il s'agit de *[--] Lucifer, Claudius Sarpedo, Valerius Gandaro, Antonius Apollinaris, Crassinius Imitatus, Fabius Bocros, [---]rius, Val(erius) Hermes, Iunius Aiax, Iulius Narcissus, Iulius Nasser, Caius ou Caecilius Papus, Gessius Gemelus, Claudius Balbinus,* ***Sextus Iulius Epictetus****, Marcus Annius Heutyces,* ***Primus***.

Certains des personnages cités dans cette liste sont connus par ailleurs. Il s'agit tout d'abord de *Sextus Iulius Epictetus*. Sur une inscription étudiée précédemment et adressée à Diane *Augusta*, il apparaît comme *sevir* (épigr. 17). Le texte stipule également qu'il a accédé au sévirat et qu'il est l'affranchi de *Sextus Iulius Primigenius*. *Marcus Annius Heutyces*, se présente également, par son *cognomen*, comme un affranchi[532]. Peuvent également être considérés comme affranchis *Iulius Narcissus*, *Iulius Nasser*, *Valerius Hermes*, *Iunius Aiax*[533] puisque leurs noms avoisinent ceux de *Sextus Iulius Epictetus* sur le monument. S'agissant de *Primus*, il semble qu'il faille l'associer à *Sextus Iulius Epictetus*, dont il aurait été l'esclave, puis affranchi[534]. En effet, après avoir été affranchi par son maître, il se serait empressé de le faire noter au-dessous de son nom (*lib(ertus)*). En outre, l'esclave *Primus* devient après son affranchissement *Sextus Iulius*

---

[530]*Ibid*., p. 212 et n. 82 : Le *cognomen* étant *Papus*.
[531]*Ibid*., n. 83 : Gentilice plus courant à *Volubilis*.
[532]*Ibid*., p. 213.
[533]Marion, « La population de *Volubilis* », cit., p. 181.
[534]Di Vita-Evrard, « En feuilletant les *Inscriptions Antiques du Maroc*», cit., p. 213, *Primus* est affranchi de *Sextus Iulius Epictetus*. Le lien de dépendance patron-esclave est exprimé par la préposition *cum*.

Primus. Il serait à l'origine d'une dédicace à une divinité dont le nom est lacunaire (épigr. 18). Comme son maître, il a accédé au sévirat et réalise alors une dédicace *ob honorem seviratus*[535].

Les renseignements fournis par cette liste de *cultores* indiquent que certains des membres sont des affranchis, mais d'autres des esclaves[536], puisque *Primus* semble faire partie de l'association bien avant son affranchissement. En outre, on remarque qu'il existe une tradition cultuelle entre le patron et son esclave ou affranchi. S'agissant de *Sextus Iulius Epictetus*, il semblerait qu'un même personnage puisse s'investir et appartenir à des corps religieux différents. Il est *sevir* et participe ainsi activement au culte officiel de la cité, mais fait également partie d'une confrérie religieuse privée qui est chargée du culte de la *Domus Augusta*. On remarque en outre qu'il ne fait pas indiquer son sacerdoce dans l'inscription du temple, ce qui peut suggérer qu'il a fait partie des *cultores* bien avant d'accéder au sévirat. G. Di Vita-Evrard suggère d'ailleurs que les *severi* étaient recrutés parmi les membres les plus éminents des *cultores Domus Augustae*[537], mais sans doute aussi parmi ceux qui en avaient les moyens financiers, puisqu'ils devaient verser, lors de leur entrée en fonction, la *summa honoraria*, qui venait alimenter la *arca sevirorum*, trésor public dont disposait le collège des *severi*[538].

La restauration du temple ? (fin IIe siècle)

Ce même temple aurait fait l'objet d'une restauration dans les années 199-201. En effet, les textes cités précédemment ont été à plusieurs reprises rapprochés[539] d'un fragment de dalle de calcaire qui fait allusion à la *Domus Divina* et à un monument détruit par la vieillesse (épigr. 23, Pl. 14). Le texte, étant incomplet, peut amener à envisager deux restitutions. La proposition des auteurs des *IAMar., lat.*[540] suggère d'y voir un

---

[535]*IAMar., lat.*, 392.

[536]Gozalbes Cravioto E., « Consideraciones sobre la esclavitud en las provincias romanas de Mauretania », *Cahiers de Tunisie*, 28, 107-108, 1979, p. 35-67.

[537]Di Vita-Evrard, « En feuilletant les *Inscriptions Antiques du Maroc* », cit., p. 208, n. 71.

[538]Le Glay M., « La place des affranchis dans la vie municipale et dans la vie religieuse », *MEFRA*, 102, 1990, p. 637 : la *arca sevirorum* était alimentée en partie par des fonds municipaux et en partie par la *summa honoraria* due par les *seviri* lors de leur entrée en fonction.

[539] *IAMar., lat.*, 503 ; Di Vita-Evrard, « En feuilletant les *Inscriptions Antiques du Maroc*», cit., p. 213.

[540]Restitution proposée par les *IAMar., lat.*, 503 : *[- - - templum ? divi]nae domu[s … / … respublica V]olubilitan(orum) … / …[uetustate con]lapsum …*

temple dédié à la *Domus Divina* qui aurait été détruit par la vieillesse. La *respublica Volubilitanorum* serait intervenue dans le processus, soit de restauration, soit lors de la dédicace. La seconde proposition[541], qui dédie le texte à *Iulia Augusta* et à toute la *Domus Divina*, mentionne l'intervention de la *respublica Volubilitanorum* et un monument détruit par la vieillesse. Les deux restitutions permettent d'envisager l'existence d'un monument destiné au culte de la *Domus Divina*.

Comme pour la *Domus Augusta* des années 157/158, des fidèles devaient s'organiser en association et seraient sans doute à l'origine de la restauration du monument tombé en désuétude. Ce monument ne devait faire qu'un avec le temple construit par les *Cultores Domus Augustae* sous Antonin le Pieux. Si ces deux textes évoquent un seul et même monument, mais à deux dates différentes, on serait en présence d'un temple dont il est possible de définir l'évolution de 158 à la fin du IIe siècle.

En outre, si ces deux textes évoquent un même édifice et donc un même collège religieux, la rédaction permet d'entrevoir l'évolution sémantique opérée par l'expression *Domus Augusta* qui devient *Domus Divina*. Signalons également qu'en 202, dans le texte qui célèbre les *decennalia* de Septime Sévère, ce sont les termes *Domus Divina* qui sont employés (épigr. 38). D'après D. Fishwick, les deux expressions s'équivalent[542]. *Domus Augusta*, comme ses variantes *Domus Augusti/Augustorum*, signifie non la maison « auguste » ou « vénérée », mais la maison « d'Auguste ». Il en va de même de l'expression *Domus Divina* qui signifie « maison divine » et qui regroupe le cercle des parents les plus proches de l'empereur, en particulier leurs femmes. A Rennes, une inscription fait connaître, sous le règne d'Hadrien (en 135), le dévouement des *Riedones* à la *Domus Divina*, qui comprend alors les deux Augustes régnants (Hadrien et son épouse proclamé *Augusta* depuis 128) et les *divi* Nerva, Trajan et Trajan père[543]. Les premières mentions épigraphiques de la maison divine remontent au règne de Tibère[544]. Désignant la « maison du *divus* » à cette époque, il semblerait que l'expression ait peu à peu acquis un sens différent à la période flavienne, *Domus Divina* signifiant alors « maison divine »

---

[541] Restitution proposée par Rebuffat R., « Compléments au recueil des *Inscriptions Antiques du Maroc* », cit., p. 463 : *… et Iuli[ae / Aug(ustae) totiusq(ue) divi]nae domus / [respublica V]olubilitan(orum) / [templum uetustate con]lapsum*

[542] Fishwick D., « Une dédicace à la *Domus Divina* à Lambèse », in *110e Congrès national des sociétés savantes, IIIe colloque sur l'histoire et l'archéologie d'Afrique du Nord, Montpellier 1985*, 1986, p. 367.

[543] Chastagnol A., « L'organisation du culte impérial dans la cité à la lumière des inscriptions de Rennes », in *La civilisation des Riedones*, Brest, 1980, p. 187-199.

[544] Fishwick, « Une dédicace à la *Domus Divina* », cit., p. 367 ; *AE*, 1969-1970, 405 a et b.

selon le développement du vocabulaire officiel qui attribue à l'empereur un caractère divin, à sa maison et à tout ce qui le touchait. Mais le terme *divinus* ne donne en aucune façon une nature divine aux membres de la famille impériale[545].

À *Volubilis*, le culte de cette Maison Divine est pris en charge par une sodalité composée de *cultores* recrutés, pour certains d'entre eux, parmi les communautés des affranchis et des esclaves. À Lambèse[546], un ensemble d'inscriptions a montré que ce sont des collèges de militaires de la *Legio III Augusta* qui vouent un culte à la *Domus Divina* et une chapelle militaire flanquée de *scolae* au sein du prétoire lui était alors réservée. Les textes indiquent également que les bâtiments étaient dotés des représentations de la *Domus Divina*[547] sous forme *d'imagines*[548] ou de *statuae*[549]. On peut donc imaginer que le temple de *Volubilis* pouvait lui aussi contenir les représentations des membres de la famille impériale sous la forme de statues, comme c'est très probablement le cas pour la statue d'Antonin le Pieux, ou encore des *imagines*. En Bétique, le culte de la *Domus Augusta* pouvait être desservi par des *flaminae*, des *sacerdotes* et des pontifes[550]. Il faut donc noter que le culte de la *Domus Augusta* pouvait indifféremment être desservi par des collèges de nature variée, qui pouvaient être officiels ou privés.

En 158, c'est la maison d'Antonin le Pieux qui fait l'objet du culte de la part des *Cultores Domus Augustae*. Le texte restitué de 199-201 fait allusion à *Iulia Augusta* et à toute la maison divine (*Iuli⌈ae / Aug(ustae) totiusq(ue) divi⌋nae domus*). R. Rebuffat envisage d'autre part qu'il faille faire précéder *Iulia Augusta* du nom impérial de Caracalla[551]. Le temple construit en 158 pourrait ne faire qu'un avec celui qui est évoqué en 199-201. On pourrait alors constater qu'il y a eu une continuité dans les hommages rendus à la dytasnie impériale. Le collège des *Cultores Domus Augustae*, après avoir honoré la dynastie antonine, aurait fait évoluer l'objet de son culte en le transférant sur la famille des Sévères. Toutefois, il ne s'agit pas là d'un réel bouleversement, puisque les

---

[545]*Ibid*., p. 368.
[546]*Id*., « Le culte de la *Domus Divina* à Lambèse », in *113e Congrès national des Sociétés savantes, IVe colloque sur l'Histoire et l'Archéologie de l'Afrique du Nord, Strasbourg 1988*, t. 2, Paris, 1990, p. 329-341.
[547]*Ibid*., p. 333-334. Les représentations dans les textes sont appelées *imagines domus divinae* ou *imagines sacrae*, ou encore il est fait mention de statues.
[548]*Imago* était à l'origine une représentation en cire, ou un portrait peint qui représentait l'homme à mi-corps, un buste.
[549]*Statua* indique la représentation sculptée d'un homme en pied, d'ordinaire de grandeur nature, mais également sous forme réduite de statuette.
[550]Etienne, *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique*, cit., p. 301.
[551]Rebuffat, « Compléments au recueil des *Inscriptions Antiques du Maroc* », cit., p. 463.

Sévères se sont rattachés aux Antonins. Mais, dans les cas de changements dynastiques, les *cultores* font aussi évoluer l'objet de leur culte. Ainsi, J.-M. Santero a montré que l'activité religieuse n'était pas forcément liée à un empereur spécifique et que, lorsque la famille impériale changeait, les *cultores* adoptaient un nouvel empereur[552]. C'est ainsi que les *cultores imaginum domus Augustae*, qui ont constitué leur association à la fin du règne de Néron, ont rapidement remplacé les *imagines* de Néron par celles de Galba[553].

Cette double évolution, à la fois sémantique et dans la nature du culte pris en charge, s'accompagne d'une mutation statutaire au sein de la cité. En effet, le texte de 158 fait état d'un collège qui peut être défini comme semi-privé. Il dispose de son propre trésor, d'un album de ses membres, mais fait intervenir le procurateur lors de la dédicace. Cette contribution du représentant officiel de l'autorité romaine suggère que le collège soit reconnu officiellement, mais qu'il fasse aussi l'objet d'un contrôle. A la fin du IIe siècle, l'intervention de la *respublica* lors de la restauration semble aller dans le sens d'une évolution statutaire du collège qui finit par être totalement officiel.

La localisation du temple

A. Jodin[554] qui se fonde sur les travaux de L. Chatelain[555] envisage que ce *templum cum porticibus* corresponde au temple D situé à l'ouest du forum (Pl. 45). Le contexte de découverte des inscriptions 20 et 22, aux alentours du forum, semble également aller dans le sens de cette hypothèse. L'inscription évoque en outre l'élévation d'une statue, qu'il faudrait peut-être reconnaître dans celle qui a été mise au jour lors des premières fouilles de ce temple. La dite statue est une cuirassée de marbre blanc[556] (Pl. 100). Néanmoins, l'inscription stipule que l'édifice a été bâti depuis les fondations : *a solo*. Cette précision ne suggère-t-elle pas que l'aire sacrée a été installée sur un espace vierge de toute construction ? Or, le temple D présente des fondations qui pourraient remonter à la fin du IIe-début du Ier siècle av. J.-C[557]. Le texte indique aussi que l'aire achetée est privée et il nous semble difficile de penser que ce temple ait pu relever du

[552] Santero J.-M., « The *Cultores Augusti* and the private wordship of the Roman emperor », *Athenaeum*, 61, 1983, p. 118.
[553] *Ibid*., p. 118 ; *CIL*, VI, 471.
[554] Jodin, *Volubilis regia Iubae*, cit., p. 171.
[555] Chatelain, *Le Maroc des Romains*, cit., p. 171-172.
[556] Jodin, *Volubilis regia Iubae*, cit., p. 171.
[557] Brouquier-Reddé, El Khayari, Ichkhakh, « Recherches sur les monuments religieux de Maurétanie Tingitane », cit., p. 189.

domaine privé du Ier siècle av. J.-C. au milieu IIe siècle après. Des fouilles de cette zone pourront dans l'avenir offrir des informations plus précises et permettre de confirmer ou d'infirmer l'attribution du temple D au culte de la *Domus Augusta*.

De ce temple du culte de la *Domus Augusta*, nous avons donc de nombreux témoignages épigraphiques et vestiges archéologiques. Localisé à l'ouest du forum, il disposait de plusieurs portiques. Il subsiste des éléments d'une corniche d'un autel, des éléments d'embasement et de plinthe de colonne ; le tout était gravé d'inscriptions. En 158, le collège des *cultores* apparaît comme privé parce qu'il dispose de sa propre trésorerie et d'un album de ses membres, mais il se révèle aussi comme reconnu officiellement par l'intervention du procurateur lors de la dédicace. Ainsi, nous avons tenté de mettre en évidence l'évolution qu'a connue cette association de dévots qui est passé d'un statut semi privé vers 160 à un statut public à la fin du IIe siècle. C'est l'intervention de la *respublica* lors de la restauration qui pousse, en effet, à envisager cette éventualité. Parallèlement à ce changement statutaire, la dénomination même du groupe a connu un glissement sémantique, passant de *Domus Augusta* à *Domus Divina*. L'étude des épigraphes a, par ailleurs, permis de constater que certains *cultores* se recrutent parmi les affranchis et les esclaves de la cité. En outre, la possibilité leur est offerte d'appartenir à des communautés cultuelles distinctes, puisqu'un des membres, *Sextus Iulius Epictetus*, est aussi *sevir*. Les affranchis et les esclaves de *Volubilis* avaient la possibilité de s'exprimer et de participer au culte impérial par des institutions qui leur étaient propres.

Conclusion de la 2e partie

L'étude des sources a permis de souligner la vitalité du culte impérial dans la cité et dans la province. On constate en effet que l'empereur et sa famille sont l'élément central de tout un système religieux se définissant par un ensemble de dévotions régi par des institutions cultuelles. Les actes de piété s'adressent au *numen* ou au *genius* de l'empereur. Ils concernent aussi les empereurs et impératrices divinisés après leur mort, selon le rituel de l'apothéose. La dynastie impériale, regroupée sous les épithètes sacralisantes (*Domus Augusta*, *Domus Divina*) est également l'objet d'un culte par un collège semi-privé : les *Cultores Domus Augustae*. De nombreuses dédicaces associent également Jupiter *Optimus Maximus*, Junon *Regina* et Minerve *Augusta* à la religion du prince : les dieux apparaissent ainsi comme les protecteurs de la famille impériale.

Le travail sur sources épigraphiques a aussi contribué à mettre en évidence les structures institutionnelles d'un tel système avec des flamines et les sévirs chargés de la gestion des cultes. Citoyens et affranchis se retrouvent ainsi à la tête de prêtrises devenant ainsi les agents de la promotion du culte impérial à l'égard des provinciaux.

Le culte impérial est un indice majeur pour apprécier la romanisation d'une cité. Très bien attesté à *Volubilis*, il rend donc compte de l'intégration de cette cité dans l'Empire romain. On constate que ce sont les autorités provinciales et locales qui impulsent ce modèle de dévotion à destination des provinciaux. En cela, on peut parler d'un culte contrôlé par le pouvoir impérial. A la lecture de ce résultat, il nous semble improbable qu'il ait pu s'agir de dévotions spontanées de la population à l'égard de la famille impériale. Bien au contraire, l'étude des dédicants laisse penser qu'on a eu affaire à une religion bien orientée.

Une enquête sur la nature des dédicants dans les inscriptions souligne le caractère essentiellement public du culte impérial qui s'adresse à l'ensemble de la cité. Mais la religion ne se limite certes pas à cet aspect officiel. La question dès lors se pose de saisir les autres manifestations. Le chapitre qui va suivre va permettre de montrer que la religion à *Volubilis* peut se définir comme une superposition de différentes strates religieuses : si le premier niveau, celui du culte impérial, est bien inscrit dans un contexte officiel, un second niveau fait intervenir différents groupes communautaires. La confrontation de ces deux niveaux va permettre dans les propos qui vont suivre, de souligner le rôle fédérateur du culte impérial au sein de la cité, dans la mesure où il s'adresse à toutes les communautés.

PARTIE 3

DIEUX ET SOCIETE DANS LA VILLE

L'épigraphie, il est vrai, fournit des informations précieuses sur les faits religieux dans le municipe de *Volubilis*. L'analyse des textes révèle les rouages d'un système religieux complexe agencé en plusieurs degrés. Un premier degré d'expression coïncide avec l'échelle de la cité dans sa globalité. On y rencontre des cultes liés à l'ensemble de la communauté civique qui se distingue dans les inscriptions par des expressions telles que la *respublica*, le municipe de *Volubilis*, les Volubilitains. Ce premier niveau fait également intervenir des représentants du pouvoir officiel central (le procurateur) ou des représentants officiels de la cité. Cette première sphère cultuelle place l'empereur au centre d'un système divin et correspond à la religion officielle du municipe. Au-dessous de cette échelle publique, interviennent des groupes communautaires qui peuvent se distinguer par une profession commune, une même origine géographique ou encore une même fonction religieuse. Ces groupes s'organisent autour d'une divinité spécifique ou bien autour d'une fonction religieuse bien définie. Ainsi, apparaissent des groupes communautaires définis par des caractéristiques communes qu'il est nécessaire de mettre en évidence. Nous allons donc essayer de révéler ces différents niveaux d'agencement.

Mais l'épigraphie ne constitue pas l'unique source de témoignage sur les dieux et déesses attestés au panthéon de cette ville. En effet, des mosaïques, des statues et statuettes de bronze ou de marbre et des bas-reliefs en sont aussi les témoins et brossent le tableau d'un panthéon composite. La combinaison des différentes sources rend compte de l'existence d'un grand nombre de divinités à *Volubilis* ; dans le même temps, elle renseigne sur leur origine variée. C'est donc ce cosmopolitisme religieux que nous allons tenter d'aborder dans le deuxième chapitre de cette partie.

CHAPITRE 6 : LES STRUCTURES DE LA RELIGION VOLUBILITAINE

L'enquête sur les dédicants rencontrés dans les inscriptions laisse apparaître deux niveaux d'organisation religieuse dans le municipe. Le premier correspond à celui de la cité dans son ensemble. Les dédicaces sont faites au nom de tous les Volubilitains. Le second niveau fait intervenir des groupes plus restreints qui s'organisent autour d'une ou de plusieurs divinités ou autour d'une fonction religieuse qui leur est propre. L'étude des différents dédicants rencontrés dans les inscriptions va nous permettre de rendre compte d'une religion commune à tous les habitants et d'une autre qui intéresse seulement des groupes de dévots plus restreints.

I – Au nom de la cité

Le premier niveau d'organisation relève du contexte officiel. Il laisse apparaître au rang des dédicants l'ensemble des citoyens du municipe. Pour les qualifier dans les inscriptions, on retrouve des formules comme le « municipe de *Volubilis* », le « municipe des Volubilitains », la « *respublica* des Volubilitains » ou bien encore les « Volubilitains ». Sous ces expressions s'affiche une intervention officielle au nom de l'ensemble de la communauté du municipe. Elle est, à certaines occasions, associée au représentant du pouvoir romain, le procurateur. Ce dernier peut se constituer comme unique dédicant dans un contexte qui semble intéresser toute la cité. Il en va de même pour deux *duumviri* qui font une dédicace. Enfin, il est possible d'introduire également dans cette catégorie un texte relatif à l'Apollon de Claros. Le dédicant n'y est pas clairement stipulé, mais il semble faire écho à d'autres textes similaires retrouvés par ailleurs dans le reste de l'Empire et qui répondent à une volonté impériale de les diffuser.

A. la *Respublica*, le municipe de *Volubilis*, le municipe des Volubilitains

La formule *respublica*, on l'a déjà souligné[558], est utilisée en Afrique romaine indépendamment du statut juridique des communautés. L'existence d'un *ordo decuriorum* et une certaine indépendance financière matérialisent l'autonomie de ces dites communautés. Ainsi, à *Volubilis*, la *respublica Volubilitanorum* est employée pour désigner la communauté des citoyens de *Volubilis*, qui possède son propre trésor public dont elle dépense les fonds par l'intermédiaire de *l'ordo*. Celui-ci peut ainsi employer cet argent pour élever des statues, voter des dédicaces, construire des édifices. Dans les textes, ce rôle est traduit par l'expression *ex decreto ordinis*. *L'ordo* vote donc au préalable un décret avant qu'une dédicace ne soit élevée. A *Volubilis*, La *respublica* est à l'origine des dédicaces à la Concorde, au *numen* impérial et aux empereurs divinisés.

C'est d'abord la ***Concorde*** qui entre dans la catégorie des divinités officielles de la cité. Dans la partie sud du forum, une dédicace lui est adressée par le municipe de *Volubilis* d'après un décret des décurions : « A la Concorde, le municipe de *Volubilis* a dédié par décret des décurions » (épigr. 63). Elle est gravée sur le mur extérieur d'un monument que L. Chatelain a identifié comme étant soit une tribune aux harangues soit un temple[559] (Pl. 39, n° 1). Il s'agit d'un édifice qui domine de 1,10 m le forum et de forme rectangulaire (7,63 sur 4,39 m). On pouvait accéder à la partie supérieure par un escalier en bois. En outre, cette tribune (ou ce temple) semble avoir été allongée sous le règne de Septime Sévère[560]. Aussi, si la restitution du texte est exacte, il s'agirait alors d'une dédicace à la Concorde, abstraction divinisée, qui apparaît alors comme une divinité officielle du panthéon municipal. La définition publique de cette divinité est soulignée par trois éléments : l'intervention du *municipium Volubilitanorum*, le décret des décurions et la situation de l'inscription dans la partie sud du forum.

Par ailleurs, la *respublica* apparaît également comme le dédicant dans la grande majorité des inscriptions relatives au culte impérial. Elle est ainsi à l'origine des dédicaces en l'honneur des membres de la famille impériale qui ont reçu l'apothéose ou en l'honneur de leurs *numina*.

---

[558] *Supra*, p. 99-100.
[559] Chatelain, *Le Maroc des Romains*, cit., p. 177-179.
[560] *Ibid*., p. 178.

En 54, les *Volubilitani* réalisent une dédicace au divin Claude (épigr. 25) pour le remercier de leur avoir octroyé la citoyenneté romaine. Le terme *Volubilitani* désigne les bénéficiaires de la citoyenneté romaine en 44 apr. J.-C., au moment où la cité pérégrine est élevée au rang de municipe, il s'agit donc du nouveau groupe des citoyens du municipe. En 119, c'est la divine Matidie, nièce de Trajan et femme d'Hadrien, qui est honorée par un texte qui est l'oeuvre du *municipium Volubilitanorum* (municipe des Volubilitains), après un décret des décurions (épigr. 26). En 140/144, les *Volubilitani* réalisent une dédicace à la divine Faustine, épouse d'Antonin le Pieux (épigr. 27). Les Volubilitains apparaissent ainsi comme le groupe des dédicants dans la plupart de textes adressés aux *divi*. Un seul texte, daté de 161, émane de *L. Annius Matun* : lors de son accès au sévirat, il fait graver une inscription à Antonin le Pieux divinisé (épigr. 28). Mais nous avons eu l'occasion de suggérer que les dédicaces *ob honorem seviratus* pouvaient être de nature publique, que le sévirat pouvait être une prêtrise qui se rattache au culte impérial[561].

C'est encore la *respublica Volubilitanorum* qui apparaît dans la série des textes qui concernent le *numen* des empereurs ou des impératrices (tableau n° 1). Deux des premiers textes proviennent de l'attique de l'arc de triomphe : la *respublica* s'associe au procurateur, *M. Aurelius Sebastenus* lors de la dédicace. Les quatre autres inscriptions sont gravées sur des bases de statues. Les inscriptions datent toutes du IIIe siècle.

Avec des expressions telles que *respublica Volubilitanorum*, *Volubilitani* ou *municipium Volubilitanorum*, on se trouve dans un contexte officiel. Le culte des empereurs à travers leurs *numina* ou bien sous une forme divinisée renvoie à une religion qui concerne tous les habitants de la cité.

B. La *respublica* associée au procurateur *M. Aurellius Sebastenus*

A plusieurs occasions, la *respublica* s'associe au représentant du pouvoir romain dans la province, le procurateur. Ainsi, c'est avec *M. Aurellius Sebastenus* qu'elle réalise une dédicace pour commémorer la construction du Capitole dédié à Jupiter *Optimus Maximus*, à Junon Reine et Minerve *Augusta*, en 217 (épigr. 40). Le texte, gravé sur une plaque de marbre, invoque ces trois divinités pour le salut et la conservation des empereurs Macrin et Dianuménien. Les fragments de cette inscription ont été trouvés lors du dégagement du Capitole et de ses abords. Le texte fait allusion à la construction ou à la

[561] *Supra*, p. 146 sq.

restauration de ce monument. On peut donc en conclure que les hommages rendus aux empereurs et à la triade capitoline s'inscrivent là aussi dans un contexte public.

C. Le procurateur seul

C'est d'abord dans une dédicace au Saint Génie du Municipe que le procurateur, *Iulius Agrianus*, se constitue unique dédicant (épigr. **62**). L'ornementation des lettres G, A et L est caractéristique de l'époque sévérienne et la mention d'un seul Auguste permet de dater le texte du règne de Septime Sévère, ou après 211 ; seuls six procurateurs sont déjà connus pour la période qui court de 211 à 235[562]. M. Euzennat pense que ce procurateur n'est pas *Iulius Agrianus*, inconnu par ailleurs, mais *C. Iulius Pacatianus* qui a eu à gouverner la Tingitane à la fin du IIe siècle, dans les années 197-198 et 200. Le martelage de cette inscription est à rapprocher de celui du nom de *Tib. Claudius Candidus*, dont il fut le lieutenant (194-195), dans une inscription de Tarragone (*CIL*, II, 4114)[563]. Les dédicaces au génie du Municipe sont peu fréquentes et émanent d'ordinaire des magistrats municipaux ou des notables locaux[564]. A la même époque, à *Rusuccuru*, en Maurétanie Césarienne, c'est *Caius Iulius Felix*, notable de la cité, qui réalise une dédicace au génie du municipe[565]. Dans le cas de *Volubilis*, le procurateur se charge d'honorer le génie du municipe.

C'est encore le procurateur, *Gnaius Haius Diadumenianus*, qui se charge de la dédicace à *Iupiter Optimus Maximus* pour les vœux accomplis pour les 10 ans de règne de Septime Sévère (épigr 38). Nous avons déjà eu l'occasion de revenir sur cet anniversaire qui a eu lieu en 202 et qui a été marqué par de grandes festivités[566]. C'est donc un représentant du pouvoir central qui se charge d'observer la réalisation du voeu à *Volubilis* même.

---

[562]Lenoir, « Inscriptions nouvelles de *Volubilis* », cit., p. 198.
[563]Euzennat, *Le limes de Tingitane*, cit., p. 271.
[564]Labory, *Inscriptions Antiques du Maroc 2, Inscriptions latines, Supplément*, Paris, 2003, n° 880. L'auteur renvoie à *CIL*, VIII, 8995, 14891 ; *CIL*, II, 2126 ; *ILS*, 6768 ; *ILAfr*, 240 et 247.
[565]*CIL*, VIII, 8995. Datation : 209-211. *Rusuccuru* (*Mauratania Caesaris*)
Genio municipii Rusuccuritani / C(aius) Iulius Rustici fil(ius) Quir(ina tribu) Felix Rusuccuritanus / decurio ab ordine allectus praef(ectus) pro IIviris / atque ab ordine electus IIviru(m) item IIviru(m) q(uin)q(uennalium) / flamen Augg[[[g(ustorum)]]] augur perpetuus deposita ad so/lum domo sua veteri templum et statuam sua pecu/nia fecit et dedica[vit].
[566] *Supra*, p. 112-113.

Enfin, c'est encore le procurateur qui intervient dans toutes les inscriptions qui relatent les rencontres romano-baquates[567] (tableau 10). Il agit donc en tant qu'agent du pouvoir romain dans cette région de l'Empire. En plus des tâches administratives auxquelles il doit répondre, il est aussi de son ressort de représenter la religion officielle de Rome. A la fin du IIe siècle, les inscriptions mentionnent le *Genius* de l'empereur ; dans le courant du IIIe siècle, c'est Jupiter *Optimus Maximus*, les dieux et déesses immortels et les vertus impériales, qu'on invoque pour la protection de l'empereur ; à la fin du IIIe siècle, ces différents éléments font l'objet d'une combinaison, les textes implorent alors Jupiter *Optimus Maximus*, le *Genius* de l'empereur, la Bonne Fortune et les dieux et déesses immortels. Encore fois, cette série de textes insiste sur l'association du culte impérial et de Jupiter *Optimus Maximus*.

D. Deux *duumviri*

Aux dédicaces qui émanent de la *respublica* et (ou) du procurateur, il faut aussi ajouter celles qui sont l'oeuvre des représentants du pouvoir local. A ce titre, une inscription, datée des années 198-211, émane de deux *duumviri* (épigr. 39). Bien qu'étant fragmentaire, la restitution du texte révèle qu'elle est adressée à Jupiter *Optimus Maximus*, à Junon Reine et sans doute aussi à Minerve *Augusta*. Elle est rédigée *pro salute*, plaçant de cette façon les empereurs Septime Sévère, Caracalla et Géta sous le patronage des divinités précitées. Les noms des deux *duumviri* sont lacunaires, pour l'un on connaît le *praenomen Gnaius Iu*[---], et pour l'autre nous avons son *cognomen* [---] *Sosibianus*. La mention du décret des décurions précise davantage la valeur publique de cette dédicace. Ainsi, cet ultime témoignage contribue à préciser la nature de la religion publique dans le municipe de *Volubilis*, qui lie encore le culte impérial à la triade capitoline.

E. Une dédicace à l'Apollon de Claros

Dans ce un premier niveau, nous pensons qu'il faut aussi intégrer le texte adressé aux dieux et déesses comme l'a demandé un oracle l'Apollon de Claros (épigr. 65). Le

[567]Brahmi N., « Les *colloquia* romano-baquates : patronage divin et intégration ? », in *Etrangers dans la cité romaine, « Habiter une autre patrie » : des* incolae *de la République aux peuples fédérés du Bas-Empire, Actes du colloque de Valenciennes, oct. 2005*, Rennes, 2007, p. 155-170.

dédicant est sous-entendu, mais il semble probable qu'il faille chercher son identification parmi les représentants ou institutions officiels de la ville. En effet, plusieurs textes similaires ont été découverts par ailleurs dans l'Empire et tous présentent un libellé quasiment parallèle, ce qui suggère qu'il s'agit d'une demande officielle qui a été exécutée en divers points géographiques de l'Empire.

L'inscription de *Volubilis* est gravée sur une pierre en calcaire trouvée en remploi dans un mur tardif, au sud du temple B. Le texte ne dit rien de l'auteur de la dédicace et ne renseigne pas sur l'objet de l'oracle. Il est simplement adressé aux dieux et déesses en réponse à ce qu'a pu énoncer l'oracle de l'Apollon de Claros. La formule « *dis deabusque* » est attestée à *Volubilis* ; elle est employée dans les textes officiels qui commémorent les entrevues avec la *gens* des Baquates (tableau 10, colonne *Libellé cultuel*). Par contre, elle ne précise pas que les dieux et déesses soient immortels (*dii deaeque immortales*), comme c'est le cas dans les inscriptions romano-baquates. R. Thouvenot pense qu'il s'agit d'une formule officielle et stéréotypée, qui voulait indiquer des divinités indigènes, comme les *Dii Mauri* adorés en Césarienne mais inconnus en Tingitane, ou les Génies des lieux honorés parfois par des personnages officiels[568]. Il me semble très improbable qu'il faille voir dans ces dieux et déesses des divinités locales ou indigènes. En effet, l'évocation de ces dieux et déesses se retrouve ailleurs dans l'Empire romain. En outre, on les appelle dans un contexte officiel : à *Volubilis*, à l'occasion des *colloquia* romano-baquates associés à Jupiter *Optimus Maximus*. Cette association divine a pour fonction première la protection des empereurs (*pro salute*). C'est pourquoi il faut très vraisemblablement considérer ces dieux et déesses comme des divinités officielles du panthéon romain et non y voir des divinités indigènes.

En outre, des inscriptions analogues ont été relevées en divers points de l'Empire[569] : en Dalmatie, en Bretagne, en Numidie, en Sardaigne, et une également à *Banasa*, en Tingitane.

---

[568]Thouvenot R., « Un oracle de l'Apollon de Claros », *BAM*, 8 1968-1972, p. 221-222.
[569]*Ibid*., p. 226 : l'auteur avait relevé les 3 inscriptions (celles de Dalmatie, de Bretagne et de Numidie) ; Euzennat M., « Une dédicace volubilitaine à l'Apollon de Claros », *AntAfr*, 10, 1976, p. 64, a ensuite ajouté celles de *Banasa* et de Sardaigne. En dernier lieu, Granino Cerere M.G., « Apollo in due iscrizione di Gabii », *MGR*, 10,1986, p. 265-288, a relevé l'ensemble des inscriptions trouvées, au total, on en connaît 8 (à celles déjà citées s'ajoutent deux qui proviennent d'Italie).

1) *CIL*, III, 2880 = 3230a, Karin - *Corinium* (Dalmatie) :

D(iis) deabusque, / secundum inter/pretationem Cla/rii Apollinis.

2) *CIL*, VII, 633 = *ILS*, 3230, Housesteads - *Borcouicium* (Bretagne) :

Diis deabusque, se/cundum interpre/tationem oracu/li Clari Apollinis coh(ors) I Tungrorum.

3) *CIL*, VIII, 8351 = ILS, 3230b, Aïn Riahi, 7 km au sud-est de Cuicul (Numidie) :

Dis deabusq(ue), / s[e]cundum / interpreta/tionem ora/culi Cla/ri Apollon(is).

4) *AE*, 1929, 156, Sarrok 8 km au nord de *Nora* (Sardaigne) :

Dis deabusque, / secundum interpreta/tionem oraculi Clari / Apollinis.

5) Euzennat M., « Une dédicace volubilitaine à l'Apollon de Claros », *AntAfr*, 10, 1976, p. 64 ; *IAMar., lat.*, 84, *Banasa* (Tingitane) : fragment de marbre trouvé à l'ouest du prétendu marché.

[*Dis deabusque, secundum interpretationem*] *oraculi C*[*larii Apollinis*].

6) celle de *Volubilis*(Tingitane) *IAMar., lat.*, 344. (**n° 65 dans le *corpus* des inscriptions**)

Dis deabusque, / secundum interpre/tationem oraculi / Clarii Apollonis.

7) P. Sommella, « Centri storici ed archeologia urbana in Italia. Novità dell'area mesoadriatica », in *Atti del Coloquio de Investigación y tecnicas de los trabajos arqueologicos sobre ciudadas modernas superpuestas a las antiguas, Zaragoza 9-13 novembre 1983*, p. 229, n. 32. Découvert à *Marruvium* (San Benedetto dei Marsi, Italie)

***Dis deabusqu*[*e*] / *secund*[*um*] / *interpr*[*eta*]/*tio*[*nem Clari*] / [*Apollinis*].**

8) M. Quercioli, *Guida alle città perdute*, Roma, 1969, p.106-107 ; Granino Cerere M.G., « Apollo in due iscrizione di Gabbi », *MGR*, 10,1986, p. 265-288. *Gabii* (Gabies, Italie)

Diis deabusq(ue), / secundum / interpreta/tionem Clari / Apollinis.

Au total, 8 inscriptions sont connues et se répartissent sur l'ensemble de l'Empire : deux en Tingitane, une en Numidie, une en Bretagne, deux en Italie, une en Sardaigne et

une en Dalmatie. D'emblée, il faut constater que cette série d'inscriptions est caractérisée par l'uniformité de la rédaction. Les documents de *Gabii* et de *Marruvium* sont identiques dans leur mise en forme et par l'emploi d'un texte très exactement similaire[570]. Dans le texte de *Corinium* (Dalmatie) et dans ceux de *Gabii* et de *Marruvium*, le terme *oraculi* est absent. Seule l'inscription de Bretagne précise qui est le dédicant, il s'agit de la *Cohors I Tungrorum*. Il est donc bien établi que ces 8 inscriptions appartiennent à une même série. J. Toutain[571], A.D. Nock[572], E. Birley[573] et M. Euzennat[574] s'accordent à penser que toutes ces dédicaces sont contemporaines les unes des autres et qu'elles ne peuvent émaner que d'une personne qui avait le pouvoir de les imposer aux quatre coins de l'Empire : l'empereur lui-même. Il faut donc exclure l'idée d'une initiative privée[575]. En effet, l'absence de dédicant clairement désigné, l'uniformité des textes, ainsi que leur dispersion sur l'ensemble du territoire impérial sont la preuve d'une décision qui ne peut émaner que de l'empereur lui-même et d'une réponse qui ne peut être que publique dans chacun des lieux où ont été découvertes ces dédicaces. A *Borrouicium*, c'est la *Cohors I Tungrorum* qui s'est chargée d'exécuter cette décision impériale. Il est très probable que si chaque texte avait été l'œuvre d'un privé, ce dernier aurait très certainement indiqué son nom et sa qualité.

E. Birley, qui ne connaissait que quatre des huit dédicaces (celles de Bretagne, de Numidie, de Sardaigne et de Dalmatie) avait indiqué, à partir de la datation du séjour de la *Cohors I Tungrorum* à Housesteads (Bretagne), qu'elles ne pouvaient être antérieures au règne de Septime Sévère. R. Thouvenot, à partir de la forme des lettres, avait proposé une datation similaire[576]. E. Birley a en outre relevé que Dion Cassius[577] rapporte que Caracalla, malade de corps et d'esprit en 213, avait demandé l'aide de plusieurs dieux guérisseurs, dont Apollon Grannos, Asclépios et Sérapis. L'auteur envisage donc la possibilité que l'empereur ait pu également solliciter le secours d'Apollon de Claros, dont

---

[570]Granino Cerere, « Apollo in due iscrizione di Gabbi », cit., p. 284.
[571]Toutain J., *Bull. Soc. Nat. Antiquaires France*, 1915, p. 141-148.
[572]Nock A.D., « Oracles théologiques », *REA*, 30, 1928, p. 208-290.
[573] Birley E., « Die cohors I Tungrorum und das Orakel des Klarischen Apollo », *Germania*, t. 23, 1939, p. 189-190 ; *Id.*, « *Cohors I Tungrorum* and the Oracle of the Clarian Apollo », *Chiron*, 4, 1974, p. 511-513.
[574]Euzennat, « Une dédicace volubilitaine à l'Apollon de Claros », cit., p. 63-98.
[575]Thouvenot, « Un oracle de l'Apollon de Claros », cit., p. 227 a envisagé que cette inscription ait pu être l'œuvre d'un particulier ou d'un groupe influencé par les Orientaux qui étaient nombreux à *Volubilis*.
[576]Thouvenot, « Un oracle de l'Apollon de Claros », cit., p. 227.
[577] Dion Cassius, *Histoire romaine*, LXXVII, 15, 6-7.

l'oracle aurait prescrit des dédicaces pour l'honorer sur l'ensemble de l'Empire. M. Euzennat, qui se rallie à cette hypothèse, apporte des précisions sur la date de cette consultation qu'il place au second semestre le l'année 213[578]. Alors que Caracalla était atteint par une maladie durant la campagne contre les Alamans, c'est-à-dire à la fin de l'été, il se serait rendu au sanctuaire d'Apollon Grannos en Rhétie. Une inscription d'Ephèse rapporte qu'il reçut un envoyé de la ville d'Ephèse. M. Euzennat suggère alors que le visiteur aurait pu au cours de son entretien avec l'empereur faire part des vertus du sanctuaire de Claros. Cet épisode fournit un repère satisfaisant pour dater l'ensemble des inscriptions *dis deabusque* de l'automne ou de l'hiver 213, au plus tard du début de l'année 214[579]. Le texte de *Volubilis* apparaît ainsi comme un écho de cette consultation, écho que l'on retrouve également à *Banasa.*

En outre, ces dédicaces se réfèrent à une *interpretatio* de l'oracle d'Apollon de Claros, divinité particulièrement adorée dans les sanctuaires d'Asie Mineure et qui se trouvait à Colophon, au nord d'Ephèse. Son culte était étroitement lié à celui d'Artémis ou Diane d'Ephèse, dont le sanctuaire, l'Artémision, se situait non loin de Claros. Il s'agit d'un culte très ancien, qui remonterait au temps de la domination des Cariens sur toute la Mysie, c'est-à-dire au cours du VIIe siècle avant J.-C.[580]. Le premier temple qui lui aurait été consacré fut bâti par les Crétois et l'oracle fondé par les immigrants béotiens. L'oracle est la réponse donnée par un dieu, en l'occurrence Apollon, qui était consulté pour une question précise concernant généralement le futur. L'oracle nécessite par la suite une interprétation effectuée par un prêtre.

L'oracle de l'Apollon de Claros était célèbre et consulté par les pèlerins individuels et par des villes qui envoyaient des délégations. Les oracles se rendaient dans une grotte où coulait une source, jaillissant d'une crevasse du sol. Autour de cette source a été bâti le temple. Le devin était un homme et non une femme comme au sanctuaire de Delphes et il appartenait toujours à une grande famille de Colophon ou d'Ephèse. Il descendait dans la grotte et buvait de « l'eau parlante de la fontaine sacrée », ce qui lui permettait d'entrer en relation avec la divinité qui l'inspirait. Les paroles proférées par le devin étaient ensuite « interprétées » par le Thespiode, prêtre chargé de les traduire. Ces 8

[578]Euzennat, « Dédicace volubilitaine à l'Apollon de Claros », cit., p. 65-66.
[579]*Ibid*., p. 66.
[580]Thouvenot, « Un oracle de l'Apollon de Claros », cit., p. 222, n° 5.

inscriptions apparaissent comme une réponse à l'interprétation d'un oracle énoncé par l'Apollon de Claros[581].

Les textes de *Volubilis* et de *Banasa* sont la preuve que la Tingitane a été très réceptive à cette demande impériale de diffusion énoncée par l'oracle. La dédicace s'inscrit dans un contexte officiel et peut émaner soit du municipe de *Volubilis*, soit du procurateur, soit des deux à la fois. Mais la mention de l'oracle de l'Apollon de Claros à *Volubilis* ne signifie en aucun cas qu'un culte ait été voué à cet Apollon. En revanche, les statuettes attestent de la présence de l'Apollon guérisseur ou de l'Apollon radié dans les laraires volubilitains[582].

La structure religieuse de *Volubilis* révèle un premier niveau qui s'inscrit dans un environnement public : c'est la religion de la cité. Il fait intervenir des dédicants qui s'expriment pour l'ensemble du municipe et des représentent officiels du pouvoir local et central. Nous avons eu l'occasion de montrer que, dans ce même cadre, se rencontrent des manifestations cultuelles liées aux empereurs et à leur famille. C'est pourquoi on peut parler de la centralité de l'empereur dans ce système religieux. Lui et sa famille sont honorés de diverses manières. On rend hommage à leurs *numina* et on les vénère sous la forme divinisée. En outre, les empereurs sont placés sous le patronage divin de Jupiter *Optimus Maximus*, de Junon Reine et de Minerve *Augusta*. A côté de cette dimension civique, l'épigraphie renseigne aussi sur l'existence de sphères religieuses plus restreintes qui font intervenir différents groupes, qui sont eux-mêmes des composantes de la société municipale.

II – Les groupes de dévots

Nous avons déjà eu l'occasion de mettre en évidence l'existence des groupes chargés de certains aspects du culte impérial. Ainsi, au milieu du IIe siècle, les *Cultores Domus Augustae* s'organisent en collège privé pour construire un temple à Antonin le Pieux et vouer un culte à l'ensemble de la *Domus Divina*. Les membres de cette association avaient notamment pour caractéristique commune leur condition d'affranchis.

---

[581] *Ibid*.
[582] *Infra*, p. 261 sq.

Toujours dans ce domaine de la religion du prince, le groupe des flamines et des flaminiques se recrutait parmi les citoyens ingénus du municipe et ceux qui se destinaient au sévirat étaient choisis au sein du groupe des affranchis. A côté de ces différentes catégories en rapport avec le culte du *princeps*, il est possible de mettre en lumière six autres groupes de dévots.

Chacune de ces six catégories se distingue par des caractéristiques qui lui sont propres et s'organise autour d'une ou de plusieurs divinités. Ainsi, dans chaque maison de *Volubilis*, la *familia* se rassemble autour du *pater familias* et participe au culte domestique. Le lieu de résidence suscite également un rapprochement. C'est ainsi qu'un groupe de personnes, qui résident dans un édifice relativement énigmatique dans la partie nord-est de la ville, se retrouvent autour de la *Disciplina.* En outre, l'exercice de fonctions similaires crée des points communs. Aussi on rencontre à *Volubilis*, des soldats de Bretagne qui vouent un culte au dieu Mithra ou encore des marchands de vêtements qui s'organisent en collège autour de Mercure. L'attachement à une divinité peut s'expliquer par l'origine même des fidèles. C'est pourquoi, les Manaphéniens, qui sont un groupe d'orientaux, expriment leur adoration à des dieux originaires du Hauran, Théandrios et Manaf. Enfin, il faut ajouter la communauté juive, qui apparaît comme relativement dynamique.

A. La *Familia* et culte domestique

Une importante quantité d'autels domestiques a été mise au jour sur le site de *Volubilis.* Les autels apparaissent comme des instruments indispensables lors des sacrifices, ils sont aussi le signe permanent des offrandes. C'est pourquoi ces éléments du mobilier religieux, dont le nombre s'élève à plus de 70 exemplaires, constituent un témoignage majeur des pratiques cultuelles rendues dans un cadre privé et plus spécifiquement au sein de la *domus.* Aussi le recours à ce type de matériel est d'une aide précieuse pour aborder la vie privée des habitants de *Volubilis* et entrevoir la manière dont ils pouvaient concevoir leur propre religion à l'intérieur de leur maison. On entre ainsi dans la sphère du privé.

Le culte privé s'oppose au culte public, inscrit dans un cadre public et mettant en œuvre des institutions officielles. Il se définit comme un ensemble d'hommages rendus à des divinités par un groupe (ex.: la famille) dont le statut n'est pas reconnu

publiquement[583]. Ainsi, parmi les cultes privés, les cultes domestiques accomplis au sein de la demeure font intervenir le groupe de la *familia*, c'est-à-dire le maître de maison, sa femme, ses enfants et sans doute aussi ses esclaves et ses affranchis. Dans l'architecture domestique, cette dimension sacrée est matérialisée par l'existence d'un laraire[584] qui peut revêtir des formes très variées et être de différentes tailles. Il peut s'agir d'un simple autel, d'une niche, d'une petite chapelle qui prend l'apparence d'un temple (*aedicula*) ou d'un *sacrarium.* Ce type d'architecture a fait l'objet de publications, notamment pour les sites de Pompéi[585] et de Délos[586]. Néanmoins, il faut noter que le thème de la religion domestique reste un sujet peu traité[587]. Ainsi, le nombre important d'autels découverts à *Volubilis* permet de conduire une recherche sur cet aspect de la religion pour une cité

---

[583] Cela doit toujours être autorisé, quand il s'agit d'associations ou de collèges.

[584] L'emploi du terme « laraire » peut ne pas correspondre à la réalité archéologique, puisque comme le note Boyancé P., « Les Pénates et l'ancienne religion romaine », *REA*, 54, 1952, p. 112, il s'agit d'un terme qui n'apparaît qu'à l'époque impériale et dont l'usage à propos des lieux domestiques est le fait des modernes. Voir également Bassani M., « Gli spazi cultuali », in *Amplissimae atque ornatissimae domus (Aug., civ., II, 20, 26)*, vol. I, Roma, 2003, p. 154 et n. 4, qui relève que l'emploi le plus ancien du vocable *lararium* est attesté dans *Hist. Aug., Alex. Sev.*, 29, 2 et 31, 4 et dans une inscription (*CIL*, IX, 2125) datant du deuxième quart du IIIe siècle.

[585] Les *lararia* de Pompéi ont fait l'objet de publications méthodiques : Boyce G.K., « Corpus of the lararia of Pompei », *MAAR*, XIV, 1937 ; Orr D.G., « Roman Domestic Religion : the Evidence of the Household Shrines », *ANRW*, II, 16, 2, 1978, p. 1557-1591 ; Fröhlich T., *Lararien- und Fassadenbilder in den Vesuvstädten : Untersuchungen zur « Volkstümlichen » Pompejanischen Malerei*, Mainz 1991.

[586] Les fouilles de Délos ont livré un ensemble de peintures, d'inscriptions et de monuments datés de la fin du IIe et du début du Ier s. av. J.-C. Trente-cinq ensembles de peintures ont été exécutés sur les façades de maisons et sur les autels élevés devant celles-ci. Ces peintures liturgiques ont été attribuées aux Italiens qui constituent alors une communauté importante sur l'île. Pour Bulard M. (« Description des revêtements peints à sujets religieux », *EAD*, IX, 1926 ; Id., « La religion domestique dans la colonie italienne de Délos », *BEFAR*, 131, 1926), ces fresques relèveraient du culte domestique purement romain des *Lares Familiares*. Il fondait alors cette théorie sur une comparaison systématique avec les peintures de Pompéi. Mais pour Bruneau Ph. (« Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale », *BEFAR*, 217, 1970, p. 589-620), ces peintures font référence au culte des *Lares Compitales* et à la fête des *Compitalia*. Une récente analyse (Hasenohr C., « Les Compitalia à Délos », *BCH*, 127, 2003, p. 167-249) montre que l'emplacement des autels et des fresques relève d'une tradition grecque et répond à une demande des propriétaires des maisons. Les familles italiennes devaient y procéder à des sacrifices privés à l'occasion des *Compitalia*. En outre, l'auteur envisage que certaines des peintures aient une fonction cultuelle, alors que d'autres étaient commémoratives, ce que semble suggérer les noms inscrits au-dessus de certains personnages dans les scènes qui représentent des sacrifices ou des luttes.

[587] Notons cependant une étude récente sur les espaces cultuels dans l'architecture domestique de Tunisie : Bassani, *Gli spazi cultuali*, cit.

située aux confins occidentaux de l'Empire romain.

La situation au sein de la *domus* et la richesse du mobilier découvert à *Volubilis* permettrent d'appréhender l'autel domestique en tant qu'objet de culte. En premier lieu, il s'agit donc d'effectuer une analyse globale du matériel afin d'en proposer une typologie et d'en pointer les spécificités. Ensuite, nous nous intéresserons à la topographie du religieux dans les maisons, puisque la situation de l'autel détermine dans chaque habitation un espace attribué aux cultes des dieux du foyer. En dernier lieu, cette enquête portera sur les divinités honorées plus particulièrement dans la religion domestique à *Volubilis*. En effet, l'autel, qui matérialise l'espace sacré de la *domus*, est généralement complété de statuettes à l'effigie des dieux et des déesses auxquels chaque *familia* a choisi de rendre hommage ; de ces figurines, les fouilles de *Volubilis* en ont exhumé un nombre important[588].

1) Un mobilier marqué par la diversité

Autant par la taille, par le matériau, que par la variété des profils, le mobilier rassemblé est marqué par une importante diversité.

La taille des autels

La première caractéristique qui ressort de l'étude globale des autels de *Volubilis* est liée à la diversité des tailles rencontrées : il existe de petits autels (*arulae*) et d'autres qui ont une taille importante (*arae*). L'autel qui présente les dimensions les plus petites est dédié à Mercure et mesure 5,7 cm de hauteur[589] ; le plus grand offre une hauteur de 121,5 cm[590]. Il existe donc des autels que l'on pourrait qualifier de « portatifs », qui pouvaient donc être aisément déplacés, et d'autres qui étaient fixes en raison de leur poids, ce qui pourrait expliquer pourquoi les autels de grande taille sont encore *in situ.*

Le matériau

Ensuite, les autels sont façonnés dans divers matériaux (fig. 7) : 29 sont en grès, 18 en calcaire jaune, 16 en calcaire gris du Zerhoun, 6 en molasse, 3 en marne blond et un

---

[588]Boube-Piccot, *La statuaire*, cit., p. 187-224. L'auteur classe les petits bronzes à l'effigie des divinités dans la catégorie « statuettes de laraire ».

[589]Inv. VOL 1172 (réserve de *Volubilis*) ; Découvert entre le 1er et le 5 septembre 1942, dans la l'îlot de la maison du bassin tréflé. Il s'agit de *IAMar., lat.*, 362. Cf. Lenoir, « Pour un Corpus des inscriptions latines », cit. p. 229, n. 19.

[590]Inv. VOL 99.20 (*in situ*, Palais de Gordien).

en terre cuite. Près de la moitié des autels sont en grès (40%). Viennent ensuite le calcaire et le calcaire gris du Zerhoun : un quart du matériel est façonné dans le premier et 22 % dans le second. La molasse et le marne blond sont des pierres très peu utilisées en raison de leur forte friabilité. On sait que le métal a pu aussi être employé ; un journal de fouille mentionne en effet la découverte « d'un autel en fer ou en acier d'origine romaine douteuse », dans la maison au bain des Nymphes. Les cahiers d'inventaires de la conservation de *Volubilis* indiquent deux autels en bronze[591]. Signalons également l'existence d'un brûle-parfums de bronze, dont la provenance est inconnue, exposé au Musée archéologique de Rabat[592] (Pl. 66).

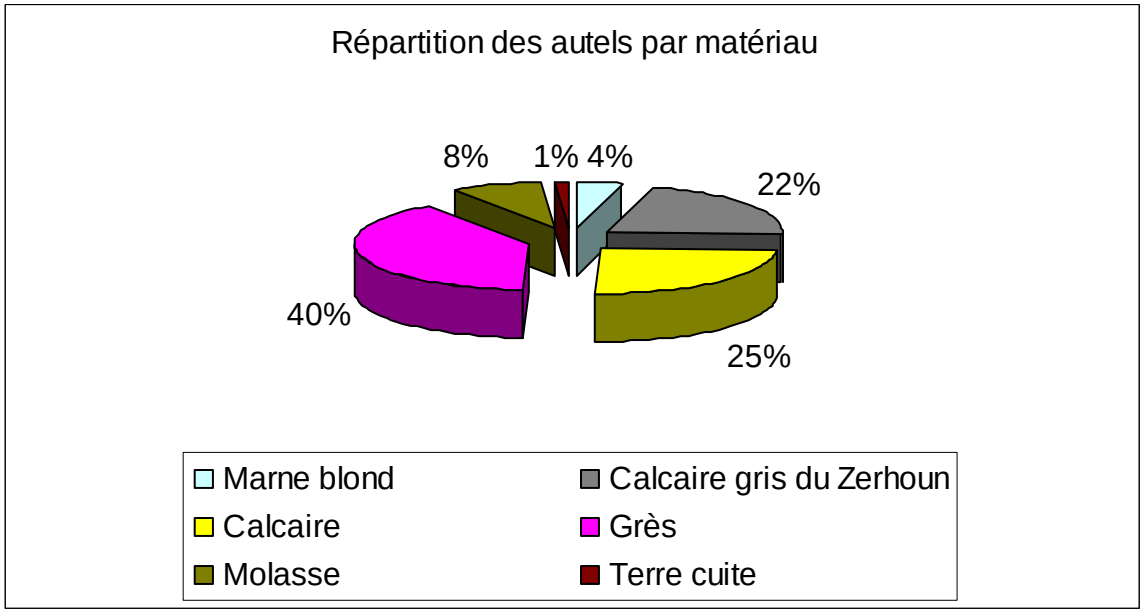


Figure 7 : Matériaux employés pour le façonnement des autels domestiques

[591]Cahier d'inventaires n°1. Ces autels portent les n° 705 et 775 (n° 775 est découvert le 2 oct. 1927) et sont tous deux indiqués comme étant au musée archéologique de Rabat (vitrine 24). Ce même cahier mentionne un brûle-parfums ou un encensoir en bronze (inv. 10257, découvert le 10 juin 1958) qui provient de la maison au compas et indiqué comme étant également conservé au Musée de Rabat.

[592]Inv. 99.1.2.1099. (Musée archéologique de Rabat, Vitrine divinités). Il est fort probable qu'il ait été mis au jour à *Volubilis*. En effet, dans les cahiers d'inventaire et les journaux de fouilles, il est fait mention de plusieurs autels domestiques en bronze. Dans le cahier d'inventaire n° 1, sont répertoriés deux petits autels en bronze. Ils portent les n° d'inventaire n° **705** et **775** et tous les deux sont indiqués comme étant conservés au Musée de Rabat (vitrine 24). L'autel 775 est découvert le 2 octobre 1927. Le cahier n° 2 indique également un brûle-parfums ou un encensoir en bronze, découvert dans la Maison au Compas, le 10 juin 1958, également conservé à au Musée de Rabat sous le n° 10257. Ces numéros d'inventaire ont depuis été modifiés.

La diversité des profils

Si l'on s'attache aux profils des autels, on constate également une diversité des formes. Ainsi, le mobilier, étant quantitativement important, il rend possible l'élaboration d'une typologie à partir des différents profils attestés. On peut définir quatre ensembles qui se distinguent chacun par des éléments communs liés notamment à la taille, au matériau, aux moulurations employées, ainsi qu'à la forme rendue par la structure globale de l'autel.

Dans le premier groupe, on propose de ranger tous les autels à perforation[593] (Pl. 47-52 et 69-72 : n° 1 à n° 14). On comptabilise, dans cette première catégorie, 14 autels dont la caractéristique essentielle est d'offrir une perforation cylindrique qui traverse le dé de chacun de ces autels de part en part. Ils se distinguent tous par la forme dite de la « bobine[594] », forme qui renvoie à l'aspect donné par l'ensemble base-dé-corniche. Ces autels offrent les moulures à la fois les plus soignées et les plus complexes. La qualité du matériau employé explique en partie ce façonnement soigné, puisqu'à l'exception d'un seul autel de ce groupe[595], ils sont tous réalisés dans le calcaire gris du Zerhoun. Ce matériau se trouve être celui qui présente les meilleures qualités aussi bien esthétiques que techniques. Il s'agit d'un matériau qui provient des carrières exploitées à partir de la fin IIe- début du IIIe siècles apr. J.-C[596]. C'est surtout la perforation cylindrique qui traverse le dé des autels qui établit leur unicité et leur singularité. Cette spécificité semble faire de ces autels une catégorie bien distincte au sein du *corpus*. A notre connaissance, seul le site de *Banasa* offre un matériel analogue[597]. Il s'agit d'un autel en calcaire, traversé par une ouverture rectangulaire, alors que pour ceux de *Volubilis* elle est cylindrique. Il apparaît donc que les autels à perforation se rencontrent en nombre important à *Volubilis*, mais ils sont aussi présents sur le reste du territoire de la Tingitane. Ce type ne constitue-il pas une spécificité propre aux régions de *Volubilis* et de *Banasa*, ou plus largement un particularisme de l'Afrique de l'ouest ? Mais surtout, la destination de cette perforation reste énigmatique. Sans apporter de solution tout à fait tangible, on peut néanmoins proposer d'y voir soit une fonction symbolique en relation avec le culte

[593]VOL 15261 ; VOL 99.8 ; VOL 99.23 ; VOL 99.15 ; VOL 15258 ; VOL 99.18 ; VOL 99.16 ; VOL 99.1 ; VOL 99.35 ; VOL 99.28 ; VOL 99.19 ; VOL 99.10 ; VOL 99.4 ; VOL 99.21.

[594]Terme emprunté à Morestin, *Le temple B de Volubilis*, cit., p. 91, qui l'utilise pour distinguer les autels sculptés sur les stèles retrouvées dans le temple B de *Volubilis*.

[595]Inv. VOL 99.35 (réserve de *Volubilis*), autel qui est en calcaire jaune.

[596]Boube J., « Documents d'architecture maurétanienne au Maroc », *BAM*, 7, pp. 261-367.

[597]Thouvenot R., « *Banasa*, le quartier sud-ouest », *PSAM*, 9, 1951, pp. 66-67 et pl. XII.

domestique, soit lui conférer une fonction pratique. L'hypothèse de la fonction symbolique a déjà été suggérée par R. Thouvenot[598] qui écrit que le « trou cylindrique symbolise le passage du serpent, sous l'apparence duquel on se représentait l'esprit des ancêtres, le génie de la race, protecteur du logis, qui venait mystérieusement des entrailles de la terre jouir du feu sacré ou même y avait sa demeure ». Cette lecture symbolique repose d'une part sur la place occupée par le serpent dans les cultes africains[599], d'autre part sur son rôle dans la religion romaine privée puisqu'il symbolise le génie du *pater familias*[600]. La perforation cylindrique peut aussi rappeler celle d'un disque auquel on peut attribuer une symbolique solaire[601]. Mais c'est peut-être à une destination davantage pratique qu'il faut penser. En effet, cette ouverture avait peut-être un rôle de mortaise dans laquelle on aurait pu insérer une applique. Deux des autels[602] (Photos = pl. 47, n° 1 et pl. 52, n° 14 ; Croquis = pl. 69 et 72) présentent, sur le pourtour de l'ouverture, de petits appendices, qui pourraient avoir été employés pour fixer une applique. Une feuillure circulaire est ciselée autour de la perforation de l'autel VOL 99.4 (Pl. 51, n° 13). On peut voir dans ces divers éléments des points de fixation. Si tel était le cas, il est alors possible d'envisager que les appliques puissent s'emboîter dans ces perforations. Le problème d'une telle proposition, c'est de se demander pourquoi procéder à une perforation de part en part du dé, alors qu'un travail superficiel à l'avant du dé aurait pu suffire à fixer une applique. On peut également envisager que cette ouverture offrait la possibilité de suspendre l'autel au mur en l'emboîtant dans un poteau horizontal qui

---

[598]*Id.*, *Volubilis*, Paris 1949, p. 29 : « Bien rares sont les maisons où l'on n'a pas retrouvé un autel domestique : cippes rectangulaires ou cylindriques, plus ou moins grands, plus ou moins ornés, fait en belle pierre ou en grès commun, en terre cuite même, sur lesquels une coupelle creusée devait recevoir au moment des invocations le charbon ardent, les grains d'encens et les libations. Un trou cylindrique symbolise le passage du serpent, sous l'apparence duquel on se représentait l'esprit des ancêtres, le génie de la race, protecteur du logis, qui venait mystérieusement des entrailles de la terre jouir du feu sacré ou même y avait sa demeure. Les riches familles y ajoutaient dans une niche à la mode romaine de jolies statuettes de bronze représentant les dieux lares couronnés, tendant la patère ou le rhyton et esquissant un pas de danse, symboles de joie et de prospérité» ; *Id*., « *Banasa*, le quartier sud-ouest », cit., p. 66-67 : « Le corps de l'autel est percé d'un trou, ici rectangulaire, au lieu que la coutume est de le faire rond, symbolisant la demeure du Génie anguiforme protecteur de la maison, ou l'orifice par lequel il était censé gagner sa retraite souterraine ».

[599]Toutain J., *Les cultes païens dans l'Empire romain, I, Les provinces latines, t. III, Les cultes indigènes nationaux et locaux (Afrique du Nord, Péninsule Ibérique, Gaule)*, Paris 1920, p. 38.

[600]Orr, « Roman Domestic Religion », cit., p. 1569-1575.

[601]Le Glay, *Saturne Africain. Histoire*, cit., p. 172-175.

[602]VOL 15261 et VOL 99.21

sortirait alors de ce mur[603]. Mais en l'absence de réponse tout à fait catégorique, la question reste en suspens en attendant peut-être la découverte d'un matériel similaire ailleurs qu'à *Volubilis* ou *Banasa*.

Ensuite, le second groupe est composé de quatorze autels[604] qui ont la forme dite de la bobine (Photos = pl. 52-55 (n° 15 à n° 28) ; croquis = pl. 73-74). La cavité pratiquée (*foculus*) dans la partie sommitale de l'autel et qui sert à contenir le foyer, dans lequel brûlaient notamment de l'encens et des parfums lors des rituels, est encadrée par deux coussinets (*pulvini)*[605]. Cette cavité est le plus généralement circulaire. La fonction de ces coussinets est pratique, ils évitent au foyer de déborder. Ils acquièrent également un rôle esthétique lorsqu'ils s'ornent de volutes. Ainsi, l'autel qui se situe dans le palais de Gordien (n° 15 : VOL 99.20) présente deux *pulvini* de faible épaisseur et très distants du foyer, ils s'affaissent régulièrement vers le centre du fronton et s'ornent de volutes (Pl. 52, 15 et pl. 73). A la différence du premier groupe, ce deuxième ensemble se rencontrer ailleurs qu'à *Volubilis*. Dans le troisième ensemble, on propose de classer 25 autels[606] (Photos = pl. 56-62 (n° 29 à n° 53) ; croquis = pl. 75 à 81 :). Ils présentent le profil de la « bobine » et disposent d'un foyer, mais, à la différence du groupe précédent, les *pulvini* sont absents. Le dernier type pourrait correspondre aux autels parallélépipédiques et rassembler huit autels[607] (Photos = pl. 62-64 (n° 54 à 61 ; croquis = pl. 81-84). Il se distingue nettement des trois ensembles précédents par l'absence de la base, du dé et de la corniche.

Quatre profils sont ainsi proposés. Mais il reste d'autres autels qui offrent des formes diverses et variées et qu'il est impossible de classer (Pl. 65 à 67). Au terme de

---

[603]L'autel de *Banasa* qui présente une perforation rectangulaire est de grande dimension, il est peu vraisemblable qu'il ait pu être suspendu à un mur, du fait de la taille (la tablette supérieure était à la hauteur de l'officiant) mais aussi du fait de son poids.

[604]VOL 99.20 ; VOL 99.13 ; VOL 99.29 ; VOL 99.27 ; VOL 15268 ; VOL 99.7 ; VOL 1088 ; VOL 99.5 ; VOL 99.22 ; VOL 99.3 ; VOL 99.11 ; VOL 15265 ; VOL 10325 ; VOL 99.33

[605] Cassimatis H., Etienne R., Le Dinahet M.-TH., « Les autels : problèmes de classification et d'enregistrement des données », in *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'Antiquité, Actes du colloque tenu à la Maison de l'Orient, Lyon 1988*, Paris 1991, p. 274 : les auteurs utilisent la dénomination « autels à pulvinar » pour qualifier les autels qui présentent ces coussinets.

[606]VOL 99.14 ; VOL 15092 ; VOL 15263 ; VOL 15259 ; VOL 15269 ; VOL 99.6 ; 99.4.1167 ; 99.4.2.1101 ; VOL 12985 ; VOL 15264 ; VOL 99.17 ; VOL 15314 ; VOL 1966 ; VOL 99.12 ; VOL 15093 ; VOL 15094 ; VOL 15267 ; VOL 15262 ; VOL 99.26 ; VOL 99.36/37 ; VOL 3034 ; VOL 99.25 ; VOL 99.2 ; VOL 99.31 ;VOL 99.24.

[607]VOL 99.9 ; VOL 10331 ; VOL 99.40 ; VOL 14913 ; VOL 99.34 ; VOL 99.39 ; VOL 15096 ; VOL 14912.

cette typologie, il faut constater que le matériel cultuel privé volubilitain est assez diversifié. Mais surtout certains groupes typologiques apparaissent comme assez singuliers par la présence d'une perforation dont la fonction reste inconnue.

L'établissement d'une chronologie se heurte d'emblée à deux obstacles. Le premier est l'absence de tout indice de datation absolue que les inscriptions auraient pu fournir. La seconde difficulté vient du fait que l'essentiel du matériel, depuis longtemps exhumé, ne se trouve plus *in situ* et qu'on dispose rarement d'indications précises sur le lieu exact de provenance. Il est donc impossible de dire avec certitude qu'un autel n'a pas fait l'objet d'un déplacement. On pourrait à la rigueur proposer une datation relative basée sur la chronologie établie pour les différentes maisons de la ville. Mais une telle approche n'est pas sans difficultés. En effet, la chronologie des différents quartiers de *Volubilis* est encore un dossier ouvert et donc sujet à débat[608]. Cependant, il est possible de proposer une datation pour quelques spécimens. Ainsi, les autels façonnés dans le calcaire gris du Zerhoun pourraient être postérieurs à la fin du IIe siècle de notre ère. En effet, le calcaire gris du Zerhoun aurait commencé à être exploité dans les carrières voisines de *Volubilis* à partir de la fin du IIe siècle et durant une partie du IIIe siècle[609]. Il a été le principal matériau de construction à l'époque des Sévères et a notamment servi à édifier la Basilique, l'Arc de triomphe de Caracalla, le Capitole de Macrin ou encore le forum des Sévères. Il s'agit d'un matériau qui présente de grandes qualités à la fois techniques et esthétiques en comparaison du grès ou de la molasse et, par sa structure, il est proche de celle du marbre. Les autels façonnés dans le calcaire gris du Zerhoun pourraient donc s'inscrire dans la période qui court de la fin du IIe siècle au IIIe siècle apr. J.-C. Les autels

---

[608]Voir, entre autres, Jodin, *Volubilis regia Iubae*, cit., p. 33-37 ; Etienne, *Le quartier nord-est*, cit., p. 143-155 ; Rebuffat R., « Le développement urbain de *Volubilis* au second siècle de notre ère », *BCTH*, 1968, p. 231-240 ; Akerraz A., « Nouvelles observations sur l'urbanisme du quartier nord-est de *Volubilis* », in *L'Africa Romana, Atti del IV convegno di studio, Sassari 1986*, Sassari, 1988, p. 445-457 ; Makdoun M., « Encore sur la chronologie du quartier nord-est de *Volubilis* », in *L'Africa Romana, Atti del X convegno di studio, Oristano 1992*, Sassari, 1994, p. 263-281 ; en dernier lieu, Es-Sadra L., « Nouvelles données chronologiques sur l'urbanisme de *Volubilis* », in *L'Africa romana, Atti del XVII convegno di studio, Sevilla 2006*, à paraître.

[609]Boube, *Documents d'architecture maurétanienne*, cit., p. 261-367 ; Ce matériau est extrait des carrières de Moulay Idriss, son utilisation n'aurait pas dépassé le milieu du IIIe siècle. Cf. Etienne R., « Les carrières de calcaire dans la région de *Volubilis* », *BCTH*, 1950, p. 23-32 ; Feray G., Paskoff R., « Recherches sur les carrières romaines des environs de *Volubilis* », *BAM*, 6, 1966, p. 279-300.

à perforation qui sont presque tous réalisés dans ce matériau pourraient donc appartenir à cette période[610]. On peut également proposer une datation pour l'autel dédié au *genius domus* par *T. Flavius Germanus* (Pl. 52, n° 16, épigr. 66). Il serait le père de *Flavia Germanilla*[611], connue par l'épigraphie comme étant une flaminique de province (épigr. 15). R. Etienne[612] avait proposé, avec quelques réserves, d'identifier *T. Flavius* Germanus avec un procurateur équestre homonyme qui a fait carrière sous Marc-Aurèle et Commode et qui descendrait d'un affranchi ou d'un provincial qui aurait reçu la citoyenneté romaine de l'un des empereurs flaviens. Sachant que *T. Flavius Germanus* ne fait pas indiquer son rang équestre dans la dédicace au *genius domus*, il faut abandonner cette hypothèse et envisager de replacer ce personnage au niveau des élites municipales et provinciales[613]. Le *stemma* de la famille de ce personnage a pu être reconstitué et semble placer cette famille au début IIIe siècle apr. J.-C.[614]. Notre autel daterait donc du début du IIIe siècle.

Les autels domestiques volubilitains se distinguent par la diversité de leur taille, par l'emploi de matériaux variés, mais aussi par leur forme. Néanmoins, ils sont loin de certains autels richement décorés découverts ailleurs[615]. En effet, on rencontre très peu d'éléments de décoration[616] ; quand il y en a, cette ornementation reste très rudimentaire.

---

[610]La datation préromaine proposée pour certains des autels publiés dans Jodin, *Volubilis regia Iubae*, cit., p. 233, pl. XIII, 2, n'est pas convaincante. Pour exemple, il date de la période préromaine (époque de Juba II) un autel qui présente une perforation. Son argumentation est basée sur la présence d'un croissant de lune sculpté en bas-relief sur le devant de l'autel et qui serait le signe de l'influence punique. A notre point de vue, cet autel entre dans la série des autels à perforation et daterait plutôt de la fin du IIe ou du IIIe siècle apr. J.-C.

[611]Lefebvre, « Le milieu social de *Flavia Germanilla* », cit., p. 1629. *Flavia Germanilla* aurait reçu à sa naissance un *cognomen* dérivé du *cognomen* paternel. Elle l'aurait ensuite transmis à son fils, *Marcus Claudius Germanus* (*IAMar., lat.*, 464).

[612]Etienne, *Maisons et hydraulique*, cit., p. 57.

[613]Marion, « La population de *Volubilis* », cit., p. 167 ; Lefebvre, « Le milieu social de *Flavia Germanilla* », cit., p. 1629, p. 1633. Pour expliquer la dénomination de *T. Flavius Germanus*, S. Lefebvre propose deux solutions, soit ce personnage ou sa famille auraient été originaires d'une autre partie de l'Empire et ils seraient venus s'installer à *Volubilis*, soit ils y seraient venus en tant qu'*incolae* et auraient pu obtenir une promotion *uiritim* sous les Flaviens

[614]Lefebvre, « Le milieu social de *Flavia Germanilla* », cit., p. 1627-1635.

[615]Candida B., *Altari e cippi nel Museo Nazionale Romano*, Roma 1979.

[616] Les moulures rencontrées sont peu complexes et très souvent imparfaitement symétriques entre le socle et la corniche ; le parallélisme n'est pas toujours respecté.

Cependant, la quantité importante de ces monuments permet d'insister sur la place du culte domestique chez les habitants de *Volubilis*.

2) Approche de la topographie du religieux dans les *domus* volubilitaines

L'autel domestique occupe au sein de la maison une place majeure et sa situation matérialise dans chaque habitation un espace voué aux cultes de divinités honorées dans ce cadre domestique. Ainsi est-il possible de déterminer une topographie du sacré dans les *domus* de *Volubilis*.

C'est d'abord le péristyle qui apparaît comme un espace propre à accueillir cet espace religieux. Le contexte de découverte de l'autel dédié au *Genius domus*, localisé dans la maison de *T. Flavius Germanus*, est connu avec précision (Pl. 52, n° 16)[617]. Les journaux de fouilles indiquent en effet qu'il a été découvert, dans l'angle sud-est du péristyle[618]. L'autel repose sur une dalle carrée en calcaire gris du Zerhoun, qui était employée comme élément de support à l'époque antique. Notons par ailleurs que l'autel est situé juste à l'entrée du *triclinium*. La cuisine est également un lieu propice à l'accueil de structures pour le culte domestique. Une petite niche destinée aux dieux Lares a ainsi été identifiée dans la cuisine de la maison d'Orphée[619]. A Pompéi[620], les laraires peuvent se localiser dans la cuisine, le péristyle ou l'*atrium* : ces trois espaces constituent des emplacements canoniques pour recevoir le laraire, mais il arrive que le jardin puisse également en être pourvu. En outre, une pièce tout entière peut faire office de laraire, il s'agit alors d'un petit sanctuaire privé à l'intérieur de la maison, le *sacrarium*[621]. Plus

---

[617] Description détaillée du monument dans le *corpus* des autels domestiques n° 16.

[618] Aujourd'hui, l'autel se trouve toujours au même endroit.

[619] Thouvenot, « La maison d'Orphée », cit., p. 51. Cette niche se trouvait en face du fourneau, dont il ne reste plus trace, mais dont l'emplacement a été identifié par quelques morceaux calcinés trouvés à proximité de la porte. Cf. *Id.*, « Maisons de *Volubilis* : le palais de Gordien et la maison à la mosaïque de Vénus », cit., p. 21 : l'auteur écrit au sujet du Palais de Gordien « rien ne permet de situer une cuisine, alors que dans la maison d'Orphée, foyer, niche des lieux Lares, bassin d'eau étaient bien caractérisés ».

[620] Boyce, *Corpus of Lararia*, cit.

[621] Sur les cinq cents laraires recensés par Boyce, *Corpus of Lararia*, cit., p. 18, six sont de petites pièces réservées aux divinités domestiques. Ces *sacraria* se distinguent par une architecture particulière : deux ont un plafond voûté, l'un est souterrain, deux disposent de bancs le long des murs. Tous ces *sacraria* contiennent des niches où étaient représentés les dieux et un autel maçonné destiné aux sacrifices.

rarement, le laraire se trouve dans le *triclinium* ou dans un *cubiculum*. D'une façon générale, la chapelle des dieux domestiques est située dans des lieux servant à l'usage commun.

Lors de l'élaboration du catalogue des autels, nous avons pu constater que le nombre de côtés façonnés n'était pas toujours le même. Certains sont façonnés sur quatre côtés, d'autres sur trois et d'autres encore sur deux côtés seulement. Ainsi, pour chaque autel, suivant le nombre de faces qui sont moulurées et en saillie par rapport au dé, il est possible de déterminer la position de l'autel au sein d'une pièce. En effet, si l'autel présente des moulures sur trois faces, on peut en déduire qu'il était adossé à un mur, puisque les trois faces travaillées correspondent à celles qui sont visibles et la quatrième à celle posée contre le mur. De même, on peut penser que l'autel VOL 99.21 (Pl. 52, n° 14, croquis Pl. 72) se plaçait dans l'angle d'une pièce. La partie qui était située au-dessus du piédestal dispose de moulures sur deux faces, les deux autres étant sans doute appuyées contre le coin du mur.

Le laraire peut également être une niche creusée dans la paroi d'un mur ou une niche qui sort de ce mur. De ce type de structure, il subsiste à *Volubilis* l'élément supérieur d'une niche (Pl. 68). Elle est creusée dans un bloc de calcaire parallélépipédique et présente un plafond en demi-cercle. Deux colonnettes ornent la face avant. Ce monument atteste donc de l'existence de ce type de structure dans la cité. Un sanctuaire domestique similaire a été découvert à *Banasa*[622] : la niche se présente sous la forme d'une voûte en briques qui dessine un arc brisé. Elle repose sur un carreau de céramique brune qui la dépasse largement à l'avant, de façon à constituer une tablette pour recevoir les offrandes. Par devant la niche se trouve un autel.

En outre, en l'absence d'un *sacrarium* ou d'une niche, la présence d'un autel unique peut faire office de laraire. C'est notamment le cas de l'autel dédié au G*enius domus* dans la maison de *T. Flavius Germanus*. Il repose sur une dalle en calcaire d'origine de 10 cm de hauteur (Pl. 52). Cet exemple suggère que certains des autels pouvaient être posés sur des supports. Un dispositif analogue se retrouve dans la maison au cadran solaire, dans laquelle un soubassement en pierre calcaire portant des moulures sur trois faces supportait l'autel[623]. L'autel pouvait être également fixé : la présence de

[622]Thouvenot, *Banasa, le quartier sud-ouest*, cit., p. 66-67 et pl. XII.
[623]Journal de fouille de la maison au cadran solaire, campagne qui a eu lieu en 1934 : « 29 nov. 1934 : autel domestique (pierre jaune gris) ornementé, boudins sur les arêtes latérales supérieures, losange curviligne circonscrit au cercle du foyer. Soubassement en pierre

mortaises sur la face inférieure de certains autels indiquent que ces derniers pouvaient être emboîtés à un autre élément. Trois des autels du *corpus* présentent ce système de mortaise[624] (Pl. 51, n° 13b ; Pl. 63, n° 57 et n° 59) : on peut donc penser que certains autels étaient fixes et donc caractérisés par une position relativement définitive au sein de la *domus*. Mais il en existait également qui étaient portatifs. Il s'agit des petits autels (*aralae*) qui pouvaient donc aisément être déplacés. En outre, une maison pouvait contenir plusieurs autels à la fois. On a retrouvé pas moins de sept autels dans la maison au bain des nymphes[625], quatre dans la maison de Vénus[626] et trois dans la maison aux colonnes[627].

La situation de l'espace sacré au sein d'une *domus* nous conduit à évoquer une structure des plus énigmatiques et qui pourrait répondre à une fonction cultuelle. Cette construction se trouve dans la maison au bain des nymphes (Pl. 68). Elle se compose de deux murettes en équerre, s'appuyant sur de petites colonnes hexagonales entourant une fosse à laquelle l'accès est possible par trois marches. Les colonnettes ont chacune une hauteur de 1,10 m. Dans les parois de la fosse, huit tubes de poteries, de 8 cm de diamètre, débouchent au-dessous du niveau supérieur de la fosse sans traverser les murs. R. Etienne n'a pas proposé de véritable explication[628] quant à la destination de cette construction. Il a envisagé d'y voir une installation de bains, dont l'eau aurait été chauffée par du sable brûlant introduit dans les tubes de poterie. Toutefois, la mise au jour de sept autels domestiques à proximité de cette structure interpelle[629]. Bien que sa destination reste obsure, il ne faut pas écarter l'idée qu'elle ait pu avoir une relation avec ces sept

---

calcaire portant des moulures sur les 3 faces paraissant destiné à supporter l'autel ». Cette structure se situe dans une pièce de la maison, il pourrait s'agir d'un *sacracium*, on peut aussi penser à un *cubiculum* qui aurait pu contenir en son sein un espace destiné au culte des divinités du foyer.

[624]VOL 99.4 (*insula* 8), VOL 14913 (réserve de *Volubilis*) ; VOL 99.39 (au sud de la maison aux deux pressoirs, sur la rive nord du *Decumanus Maximus*)

[625]Etienne, « Maisons et hydraulique », cit., p. 54. La question qu'il convient de relever est de savoir si ces divers autels appartenaient à cette maison dès l'origine ou bien s'ils ont été rassemblés à une époque postérieure. La possibilité de plusieurs autels à la fois dans une même demeure est tout à fait envisageable, puisqu'à Pompéi les maisons pouvaient avoir plusieurs autels.

[626] Thouvenot, « Maisons de *Volubilis* : le palais de Gordien et la maison à la mosaïque de Vénus », cit., p. 53.

[627]Dans la rubrique « objets divers », trois autels sont mentionnés.

[628] Etienne, *Le quartier nord-est de Volubilis*, cit., p. 118.

[629] *Id*., « Maisons et hydraulique à *Volubilis* », cit., pl. VIII et pl. XX. Dans notre étude, nous n'avons pu retrouver que cinq des autels exhumés au moment de la fouille de la maison (VOL 99.18, VOL 15259, VOL 15314, VOL 99.17 et VOL 15266)

autels. Sans aboutir à une solution quant à sa fonction dans l'architecture domestique, il paraît intéressent de signaler son existence.

Dans la topographie du religieux, le péristyle et la cuisine sont clairement attestés comme étant des espaces propres à être occupés par un ou plusieurs autels domestiques. En revanche, on n'a pas de trace de *sacrarium*, mais les niches existaient dans cette architecture privée. En outre, ces niches avaient pour vocation d'accueillir les statuettes des divinités honorées et les objets qui servaient lors des rituels. Aussi, faut-il sans doute envisager que les autels de *Volubilis* aient été accompagnés de représentations divines, comme pourraient en témoigner les innombrables statuettes découvertes sur le site. Il est donc possible de procéder à une enquête sur les divinités honorées dans le cadre de la religion familiale.

3) Les divinités tutélaires du foyer

Cette étude des dieux domestiques s'appuie sur les données archéologiques livrées par les sites de Pompéi et d'Herculanum[630]. Ces deux villes de Campanie, détruites lors de l'éruption du Vésuve en 79 apr. J.-C., offrent un ensemble très complet d'architecture domestique qui permet des mises en parallèle avec le matériel découvert à *Volubilis*. Ainsi cette possibilité de comparaison est très pratique, surtout à partir de Pompéi qui a fait l'objet de publications méthodiques[631]. Deux types de sources peuvent être mis à contribution : l'épigraphie et la statuaire de bronze. Leur combinaison fait alors état de plusieurs groupes de divinités : *Genius domus*, des Lares et des Pénates.

Au nombre des cultes rendus au sein de la demeure, celui du *Genius domus* est attesté par l'épigraphie. Un autel lui est dédié par *T. Flavius Germanus* (Pl. 52, épigr. 66). A la fin de l'inscription on peut lire *v(otum) s(olvit) l(ibens) a(nimo).* C'est donc en réponse à un vœu formulé préalablement que *T. Flavius Germanius* consacre cet autel au

---

[630] Il est effet tentant d'établir une comparaison avec Pompéi. Néanmoins, elle doit s'effectuer avec la plus grande prudence dans la mesure où le contexte historique, politique et culturel des deux villes est très différent. Mais une fois ces réserves énoncées, les laraires de Pompéi sont d'une aide précieuse pour reconstituer l'ambiance des laraires Volubilitains.

[631] *Supra*, n. 585.

Genius domus, qui apparaît comme la divinité protectrice de la demeure[632]. Ce génie est attaché à la maison, il s'agit donc d'un *genius loci*, sorte d'esprit gardien du lieu, comme on peut en rencontrer pour toutes sortes de lieux (fontaines, montagnes, etc.)[633]. Au sein d'une *domus*, on peut également rendre hommage au Génie du *pater familias*, qu'on honorait le jour anniversaire du maître de maison. Vers le début de l'Empire, l'usage se répand de vénérer la *Iuno* de la maîtresse de maison, équivalent féminin du génie. En outre, deux statuettes de bronze ont été identifiées comme étant à l'image du *genius*, il s'agit dans un cas du Génie de l'Abondance[634] et dans l'autre d'un Génie sacrifiant[635] (Pl. 91, n° 21 et n° 23). Généralement le génie est associé aux dieux Lares. De nombreuses peintures de Pompéi le mettent en scène encadré par une paire de Lares qui protègent plus spécialement le foyer, tandis que le génie symbolise davantage la puissance du *pater familias*[636].

Les Lares sont attestés par deux statuettes. L'une figure un *Lar familiaris*[637] (Pl. 90, n° 19), Lare du foyer, alors que la seconde semble davantage réponde à l'iconographie du *Lar Compitalis*[638] (Pl. 90, n° 20), Lare des carrefours. Chacune de ces petites figurines devait appartenir à un groupe de deux *Lares familiares* et de deux *Lares Compitales*, ces

---

[632]Des inscriptions au G*enius domus* sont connues ailleurs. Citons entre autres : *CIL*, VIII, 21605 (*Portus Magnus*) : *Genio dom(us) / pro salutem / Gemelli nostri / M(arcus) Vivatius Gal/lus votum solvit*. A la première ligne, J. Carcopino (« Additions au *CIL*, VIII, 9785 et 21605 », *RAfr*, n° 86, 1942, 175-178) interprète *Genio do(mus suae)* ; *CIL*, VIII, 2597 (Lambèse) : *Genio domi / suae / Sex(tus) Pompo/nius Caeci/lianus vet(eranus) / ex strat(ore) / aram res/tituit*. Dans ce dernier cas, il faut comprendre « le génie qui est dans la maison » (*domi* est au locatif, le génétif étant *domus*).

[633]Belfaida A., *Le culte des Génies topiques dans l'Afrique romaine : témoignages épigraphiques*, in *L'Africa Romana, Atti del XII convegno di studio, Olbia 1996*, Sassari, 1998, p. 1533-1554, a comptabilisé 178 inscriptions réparties sur 96 sites et relatives à toutes formes de génies topiques, *genius coloniae*, *genius municipii*, *genius civitatis*, *genius vici*, *genius provinciae*, et *genius loci*. Le texte de *T. Flavius Germanus* n'a pas été pris en compte dans cette étude.

[634]Boube-Piccot, *Le mobilier*, cit., p. 216. Le personnage est représenté debout sur un tertre. De la main gauche, il tient une corne d'abondance pleine de raisin, tandis que le bras droit est tendu à l'horizontale (mais la main a été arrachée, elle devait sans doute tenir une patère ou un rhyton).

[635]*Id.*, *La statuaire*, cit., p. 208-209 (n° 225), pl. 156, 1 : La statuette est mutilée, elle représente un personnage masculin dans lequel C. Boube-Piccot a reconnu un Génie sacrifiant. Des statuettes identiques ont été mises au jour à *Banasa* (cf. Thouvenot R., *Statuette de génie domestique*, *PSAM*, 11, 1954, p. 83-84, pl. XVII, 3)

[636]Boyce, *Corpus of the lararia*, cit. ; Fröhlich, *Lararien- und Fassadenbilder*, cit.

[637]Boube-Piccot, *La Statuaire*, cit., p. 204-206 (n° 221), pl. 148-151.

[638]Boube-Piccot, *La Statuaire*, cit., p. 206-207 (n° 222), pl. 152-155.

divinités étant le plus fréquemment représentées par paires. Les *Lares familiares* sont généralement représentés dans une attitude de repos tenant une corne d'abondance et une patère, alors que les *Lares Compitales* se distinguent en esquissant un pas de danse et par des attributs traditionnels que sont un rhyton et une patère[639]. La statuette du *Lar familiaris* fait donc référence au culte qui a lieu à l'intérieur de la *domus*, alors que le *Lar* C*ompitalis* renseigne peut-être sur l'existence d'un culte pratiqué dans le cadre des *Compitalia*, fête mobile célébrée au début du mois de janvier en l'honneur des Lares des rues et des carrefours (*Lares Viales*, *Lares Compitales*) [640]. Enfin, c'est très vraisemblablement à une statuette de Lare que devait appartenir un rython découvert dans la maison de *T. Flavius Germanus*[641] (Pl. 91, n° 22). Il adopte la forme d'un protomé de bouc avec les pattes jetées en avant et des sabots joints et se termine en corne d'abondance.

Enfin, les Pénates sont la troisième catégorie des divinités dans le cadre de la religion familiale. Il existe deux types de Pénates, ceux qui sont honorés dans le cadre public de l'Etat[642] et ceux qui le sont dans un contexte privé[643] ; il s'agit alors des Pénates du foyer. C'est pourquoi, les Pénates peuvent être considérés comme des *di privati*[644]. L'épigraphie renseigne quant à elle sur la présence de la déesse Vénus[645] (épigr. 56) et du dieu Mercure[646] (épigr. 58 : *Mer/curi / Luxu/rio*). Mais les plus amples informations sont rapportées par la statuaire. A Pompéi, des statuettes étaient posées sur le plancher des

---

[639] Thomas E.B., « Lar angusti clavi », *Folia Archaeologia*, 15, 1963, p. 26 sq.
[640] Sur les *Compitalia*, voir entre autres Orr, « Roman Domestic Religion », cit., p. 1565-1566 ; Scullard H.H., *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, Londres 1981, pp. 58-60 ; Fraschetti A., *Rome et le Prince*, Paris 1994 (trad. de *Roma e il principe*, Rome-Bari 1990), p. 213-219 ; Van Andriga W., « Autels de carrefour, organisation vicinale et rapport de voisinage à Pompéi », *RSP*, 11, 2000, p. 47-86 ; Hasenohr, *Les* Compitalia *à Délos*, cit., p. 167-249.
[641] Boube-Piccot, *La statuaire*, cit., p. 208 (cat. 224).
[642] Dumézil G., *La religion romaine archaïque*, Paris 1974 (2e éd.), p. 359 ; Dubourdieu A., *Les origines et le développement du culte des pénates à Rome*, Paris 1989, p. 59-154.
[643] *Ibid*., p. 57-91.
[644] *Ibid*., p. 93-153.
[645] Inv. 99.4.4.1167 (Musée archéologique de Rabat).
[646] Il peut s'agir de d'un autel dédié à Mercure de la part (ou pour) *Luxurius* (Suggestion des *IAMar., lat.*). Dans ce cas, le terme *Luxurius* est un nom. Bien qu'étant rare, ce nom est attesté sur un mosaïque de la maison de Vénus à *Volubilis* (cf. Thouvenot, « Maisons de *Volubilis* : le palais de Gordien et la maison à la mosaïque de Vénus », cit., p. 77-78). Mais ce terme pourrait également qualifier la divinité, Mercure serait alors un dieu surabondant, un dieu magnifique. Signalons aussi que *Luxurius* est le nom d'un poète carthaginois du VIe siècle.

chapelles domestiques, ou fichées dans ce même plancher, où parfois des trous qui servaient à cet usage ont été retrouvés[647]. On peut donc envisager que les statuettes découvertes à *Volubilis* aient pu être employées de la même façon dans les espaces cultuels privés. Les résultats de fouilles ont ainsi permis d'exhumer 49 statuettes de bronze[648], complètes ou fragmentaires, représentant des dieux ou des déesses (Pl. 87 à 97). Leur hauteur varie entre une dizaine et une trentaine de centimètres. Alors qu'elles sont le plus généralement en bronze[649], celles qui ont été découvertes à Pompéi peuvent être en terre cuite, en marbre, en bronze ou en argent. Ainsi, au nombre des Pénates qui auraient pu être honorés dans le cadre domestique à *Volubilis*, on trouve trois statuettes de Jupiter et quatre de Eros. Les dieux Neptune, Mars, Vulcain, Apollon guérisseur, Apollon radié, Silène, Hercule et Attis criophore ont chacun une représentation à leur effigie. Mercure[650] est de loin la figure divine la plus attestée avec douze petits bronzes. Cinq figurines sont à l'image de la déesse Minerve, quatre représentent Vénus, trois sont des Fortunes, deux des Victoires[651] et une répond à l'iconographie d'Isis-Fortune[652]. Enfin, une statuette reproduit un Satyre dansant.

Ces 73 d'autels domestiques constituent un témoignage essentiel des pratiques religieuses chez les habitants de *Volubilis*. L'étude associée de ce *corpus* à l'épigraphie et à la statuaire offre un large aperçu du culte domestique qui fait intervenir un groupe bien précis, celui de la *familia*, et s'inscrit dans un espace bien défini, celui de la *domus*. La situation de l'autel au sein de chaque maison détermine un lieu voué aux cultes des divinités du foyer : péristyle et cuisine sont clairement attestés ; mais comme à Pompéi, d'autres emplacements doivent être envisagés. Toutefois, dans cet espace sacré, l'autel n'est qu'un élément parmi tant d'autres ; il faut donc l'imaginer accompagné d'un certain nombre d'objets nécessaires lors des rituels, mais aussi de représentations divines, comme

---

[647]Dubourdieu, *Les origines*, cit., p. 77.
[648]Boube-Piccot, *La statuaire*, cit., p. 187-224 (n° 199 à 247), pl. 129-182.
[649]Des statues et des statuettes de pierre, notamment en marbre, ont été découvertes à *Volubilis*, cf. Laamiri, *La statuaire de pierre et de marbre*, cit. ; Laamiri-Habibi, « La place de la statuaire en Maurétanie Tingitane », cit.
[650]Le Mercure apparaît également comme la divinité tutélaire d'un collège de marchands de vêtements, voir épigraphe n° 59.
[651]Une des statuettes est publiée dans Boube-Piccot, *La statuaire*, cit., p. 222-223 (n° 245), pl. 179. La seconde reste inédite.
[652]Tout près de *Volubilis*, à Tocolisida, une Isis-Fortune de bronze a également été trouvée, cf. Boube-Piccot, *La statuaire*, cit., p. 234 (n° 270), pl. 191, 1.

des statuettes, voire même des fresques murales qui reproduisent des divinités[653]. Ainsi, une religion domestique était organisée dans chaque demeure de la ville. Mais, une maison située dans le quartier nord-est se distingue des autres non seulement par son architecture, mais aussi par la divinité honorée en son sein.

B - Le groupe de la maison à la *Disciplina*

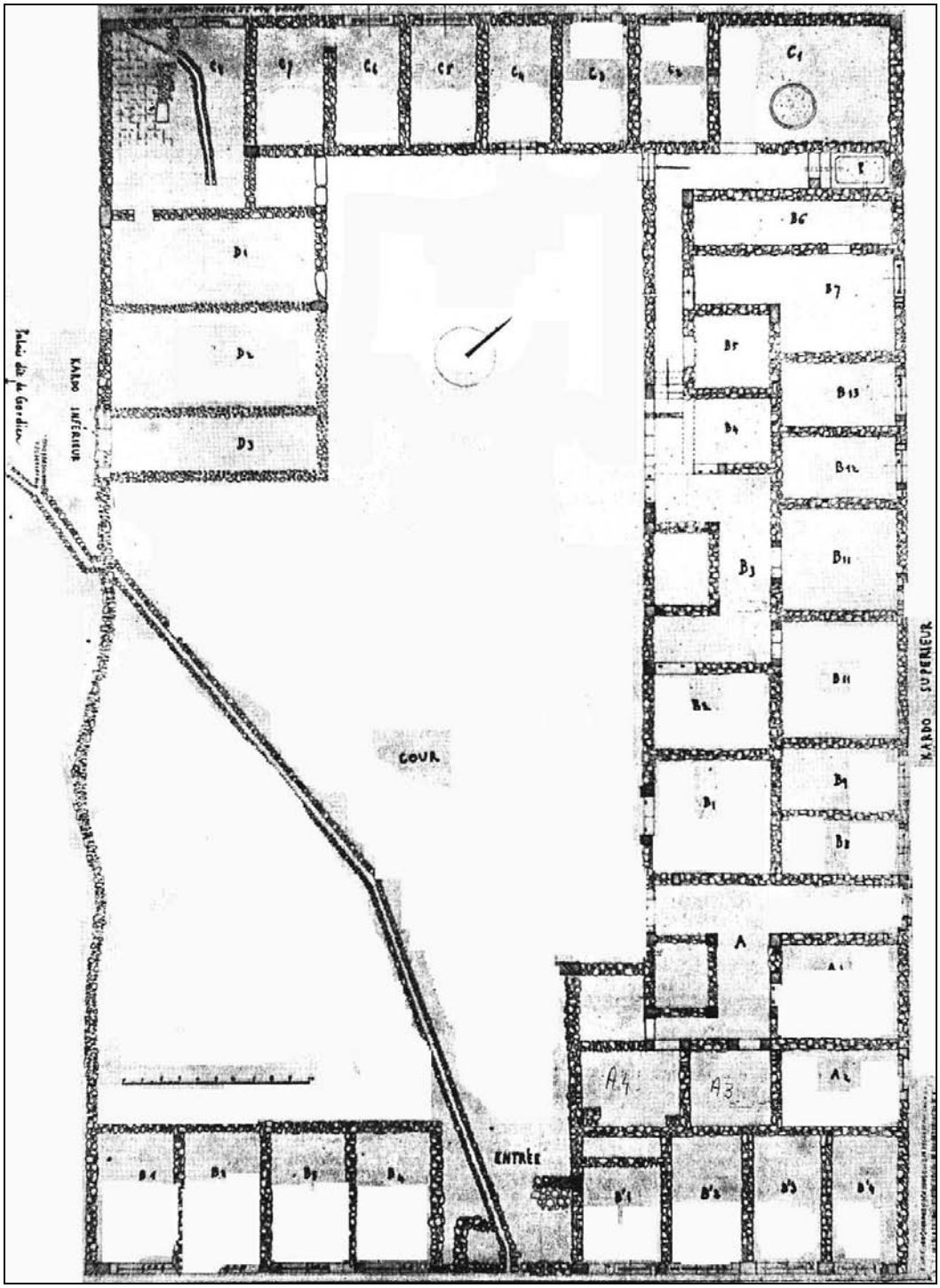
La découverte d'un autel sur lequel est gravé le terme *Disciplinae* dans la cour d'un bâtiment, dont la destination reste énigmatique, suggère qu'un culte était très vraisemblablement voué à la *Disciplina* en tant qu'abstraction divinisée par un groupe d'individus ayant pour point commun de résider dans ce bâtiment.

L'autel (Pl. 36) a été mis au jour dans un édifice, appelé la maison à la *Disciplina*, dont la destination n'est pas encore clairement établie. Cette maison forme l'avant-dernier îlot sur la rive Nord du *Decumanus Maximus*, à l'Est du palais de Gordien (Fig. 8). De forme rectangulaire[654] et d'une surface de 31 ares, cet édifice se compose d'une vaste cour centrale[655] autour de laquelle s'ordonnent de nombreuses pièces, sauf dans sa partie sud-est. On y pénètre du *Decumanus Maximus* par une large entrée de 6,50 m. Chaque côté de la porte est occupé par 4 pièces, qui, dans leur dernier état, ont servi de boutiques. Le côté Est présente de nombreuses pièces, les unes donnent sur la cour, les autres sur le *kardo* supérieur. Un premier ensemble est composé de 4 pièces qui s'agencent autour d'une courette en équerre où a été aménagé un bassin (A à A4). Une des chambres semble avoir été employée comme pièce d'apparat (A1), une autre semble avoir été réparée à une époque tardive et A2 est une boutique qui ouvre sur le *kardo* supérieur. Le deuxième groupe de pièces (B) comprend des boutiques qui ouvrent sur le *kardo* supérieur (8, 9, 12, 13) et des chambres d'habitations qui donnent sur la cour. La face nord est occupée par des chambres alignées où alternent boutiques et pièces d'habitation. Enfin, 3 pièces

---

[653]A Pompéi, les divinités étaient peintes sur les murs des laraires : Cf. Boyce, *Corpus of the lararia*, cit. ; Fröhlich, *Lararien- und Fassadenbilder*, cit.
[654]Thouvenot, « La maison à la *Disciplina*, à *Volubilis* », cit., p. 229, décrit la demeure et donne les dimensions. Les petits côtés parallèles mesurent 44 m, le côté est 70 m et le côté ouest 66,51 m.
[655]*Ibid*., p. 229, le cour devait être caillassée et non pavée.

forment l'îlot Ouest ; elles sont bâties en gros galets de l'oued à peine taillés. R. Thouvenot se demande s'il ne s'agit pas d'écuries ou d'étables[656].



(D'après Thouvenot R., « La maison à la *Disciplina*, à Volubilis », *BAM*, 9, 1973-1975, p. 230)

Figure 8 : Plan de la maison à la *Disciplina*

[656]*Ibid*., p. 335.

Depuis une première étude de R. Thouvenot en 1975, aucune publication archéologique ne s'est réellement intéressée à cet édifice. Il est donc difficile d'en proposer une datation assurée, d'autant plus que le débat sur la chronologie du quartier nord-est est encore ouvert[657]. Néanmoins, les publications récentes envisagent que la rive nord du *Decumanus Maximus* aurait été entièrement construite à la fin du IIe siècle[658]. D'après les travaux de M. Makdoun[659], elle s'intègre dans le troisième état d'évolution du quartier nord-est correspondant à la période qui s'étend de la fin du IIe siècle au milieu du IIIe siècle apr. J.-C. Cette datation rejoint celle déjà proposée par R. Thouvenot et basée sur des découvertes monétaires[660] ; R. Thouvenot pense que ce monument a fonctionné de la fin du IIe à la fin du IIIe siècles de notre ère.

La fonction de l'édifice est énigmatique. Mais on sait qu'il est bâti en maçonnerie assez grossière et avec beaucoup moins de soin que les autres maisons de ce quartier[661]. L'autel dédié la *Disciplina* pourrait apporter des éléments de réponse. En effet, le terme *Disciplinae* est d'ordinaire suivi de l'épithète *militaris*[662]. R. Thouvenot propose d'attribuer à ce bâtiment une fonction militaire, peut-être aurait-il servi de casernement[663]. Mais son plan ne s'apparente en rien aux casernements découverts par ailleurs dans l'Empire. De plus, très peu de débris d'armes ont été retrouvés sur place[664]. R. Thouvenot

---

[657]Thouvenot, « Le quartier nord-est », cit. ; Etienne, *Le quartier nord-est*, cit. ; Rebuffat, « Le développement urbain de *Volubilis* au second siècle de notre ère », cit. ; Akerraz, « Nouvelles observations sur l'urbanisme du quartier nord-est de *Volubilis* », cit. Makdoun, « Encore sur la chronologie du quartier nord-est de *Volubilis* », cit. ; *Id.*, «Nouvelles recherches sur le quartier nord-est de *Volubilis*», cit.

[658]Akerraz, « Nouvelles observations sur l'urbanisme du quartier nord-est de *Volubilis* », cit.,

[659]Makdoun, « Nouvelles recherches sur le quartier nord-est de *Volubilis* », cit., établit 4 états dans l'évolution du quartier nord-est. L'état initial commence juste après que *Volubilis* eut accédé au statut de municipe romain en 44 av. J-C. et ne va pas au-delà de la fin du Ier siècle. Le second état va de 80/81 à 168/169, le troisième s'étend de la fin du IIe au milieu du IIIe siècles et le quatrième se situe au-delà du milieu du IIIe siècle.

[660]Thouvenot, « La maison à la *Disciplina*, à *Volubilis* », cit. p. 343-344.

[661]*Id.*, p. 229-245.

[662]*CIL*, VIII, 9832 (Altava): *Dis/cipli/nae / mili/tari(s) ; CIL*, VIII, 17585 (Bîr Umm Ali, près de Thévestre) : *Disciplina* / *militaris*. A Lambèse, on rencontre aussi *ara Disciplinae* (*CIL*, VIII, 18058).

[663]Thouvenot, « La maison à la *Disciplina* à *Volubilis* », cit., p. 339-340.

[664]*Id.*, p. 339 : un fer de lance à longue emmanchure, une lame de poignard de 20 cm, deux objets en fer qui peuvent être des pointes de javelots, une bouterolle de fourreau d'épée en bronze et une balle de fronde en plomb.

suggère qu'il ait pu servir de caserne à l'*Ala Augusta Gallorum*[665], tandis que M. Euzennat envisage qu'il ait pu être occupé par la *Vexillatio Brittorum Agentium*[666]. Y. Le Bohec intègre la *Disciplina* parmi les dieux militaires honorés par la légion africaine[667]. En outre, cette structure apparaît comme complémentaire du palais de Gordien et ces deux bâtiments pourraient avoir une origine commune[668]. En effet, le caractère militaire de la grande cour, entourée de chambrées et d'écuries, pourrait faire penser que ce bâtiment ait été une annexe du palais[669].

La présence de l'autel consacré à la *Disciplina* suggère qu'un culte ait été organisé dans la cour de cet édifice. Mais sans la destination du monument, il est difficile de déterminer la qualité ou la fonction des dévots de cette divinité. Néanmoins, les nombreuses pièces qui composent ce bâtiment sont une preuve qu'il a été habité par un nombre important de personnes. Ces dernières devraient, par leur lieu de résidence, présenter des caractéristiques communes. En outre, le terme *Disciplina* établit un rapport avec l'éducation, l'apprentissage. Les résidents de cette maison auraient donc pu recevoir un même apprentissage. Mais de quel apprentissage s'agit-il ? S'il faut, comme à Altava, adjoindre l'épithète *militaris*, cela suppose qu'un apprentissage militaire y a été dispensé et que ce monument a été une caserne. La *Disciplina* aurait alors un rapport avec le domaine militaire ainsi qu'avec la discipline et la rigueur qui s'y attachent. Elle veille peut-être au bon apprentissage des méthodes militaires.

Les adeptes de la *Disciplina* peuvent donc se définir par des caractéristiques communes : un même lieu de résidence, un même apprentissage, des fonctions apparentées et une même divinité honorée. Ils devaient très certainement s'organiser en groupe afin de rendre hommage à la divinité. La présence d'une coupelle creusée dans la partie sommitale de l'autel atteste de pratiques religieuses qui ont été exécutées lors des cérémonies. L'autel qui fut découvert dans la cour suggère que ces dernières avaient lieu

---

[665]*IAMar., lat.*, 451 : le texte dit que *L. Caecilius Silvanus* a servi dans l'*Ala Augusta*. Bien que le nom de cette dernière soit incomplet, il semble qu'il faille penser à l'*Ala Augusta Gallorum Civium Romanorum*, la seule aile de cavalerie attestée en Tingitane qui ait l'épithète *Augusta*, et dont le nom est abrégé en *I Augusta* dans un diplôme militaire de *Banasa* de l'année 88 (cf. notice des *IAMar., lat*., 234).
[666]Euzennat, *Le limes de Tingitane*, cit., p. 239.
[667]Le Bohec Y., « Le culte impérial et l'armée romaine d'Afrique », in *Pouvoir et religion dans le monde romain, Hommages à Jean-Pierre Martin*, Paris, 2006, p. 393.
[668]Jodin, *Volubilis regia Iubae*, cit., p. 160.
[669]*Ibid*., p. 160, n. 13, énonce l'hypothèse du *praetorium* déjà suggérée par R. Etienne (sans donner la référence de R. Etienne).

dans cette même cour, ce qui permettait à tous les résidents du bâtiment d'y participer. Sans davantage de précisions sur la fonction première de ce monument, seules des suggestions peuvent être émises. Les fouilles qui seront menées dans le futur apporteront très certainement des éléments de réponse et permettront de préciser alors les caractères des sectateurs de la *Disciplina* et sans doute aussi de déterminer les fonctions de la divinité.

Parallèlement à ce culte commun rendu à la *Disciplina*, des trouvailles en divers lieux du bâtiment semblent attester des dévotions plus particulières.

Une statuette en bronze de Mercure[670], haute de 9,5 cm y a été trouvée, mais le lieu de découvert exact au sein de l'édifice est inconnu[671]. Ce bâtiment a également livré une petite corne d'abondance en bronze longue de 43 mm qui devait appartenir à une statuette de Fortuna[672]. Thouvenot R. indique qu'elle a été découverte dans le coin nord-ouest, sans que l'on sache si c'est dans l'une des pièces ou dans la cour[673]. Enfin, l'auteur mentionne « un petit autel domestique cylindrique en grès tendre, haut de 11 cm, large de 10, légèrement creusé sur sa face supérieure, sans aucun ornement » qu'il attribue au culte domestique[674]. Peut-être les résidents de ces lieux adoraient-ils Mercure, Fortune ou bien encore d'autres divinités mais à titre privé, sans que cela vienne se confondre avec le culte de la *Disciplina* ? Par ailleurs, il est possible que toutes ces découvertes n'appartiennent pas à la même période. Cet édifice qui a pu être un casernement a pu étre transformé et adopté par des civils[675], notamment des marchands qui auraient aménagé certaines pièces pour les transformer en boutiques. Les statuettes et le petit autel pourraient appartenir à cette nouvelle période d'installation. En outre, Mercure, dieu du commerce, trouve très bien sa place dans la fonction mercantile des lieux.

---

[670]*Ibid*., p. 340 ; Boube-Piccot, *La statuaire*, cit., n° 208, pl. 140, 1.
[671]*Ibid*., n° 208, indique « découvert dans une maison située au nord du Palais dit de Gordien » sans autre précision.
[672]Thouvenot, « La maison à la *Disciplina* à *Volubilis* », cit., p. 341.
[673]Objet qui a disparu. Cette corne d'abondance ne peut correspondre au n° 240 (pl. 170, 2) du catalogue de Boube-Piccot, *La statuaire*, cit., p. 219, mis au jour dans la maison à l'éphèbe.
[674]Thouvenot, « La maison à la *Disciplina* à *Volubilis* », cit., p. 341. La description fournie par l'auteur ne permet pas d'associer cet autel à un des autels du *corpus*.
[675]*Ibid*., p. 344.

Cet édifice énigmatique accueille un groupe d'individus qui présente pour point commun un même lieu de résidence, une activité commune et une adoration autour d'une même divinité, la *Disciplina*, abstraction divinisée liée à l'apprentissage et à la rigueur. Alors que pour cette inscription, nous connaissons exactement la divinité honorée et qu'il nous manque les dédicants, d'autres inscriptions de *Volubilis* plus explicites font intervenir clairement des militaires autour du dieu Mithra.

C - Les soldats de Bretagne et Mithra

Deux inscriptions qui sont l'œuvre d'un militaire mentionnent le dieu Mithra (épigr. 54, 55). Les deux textes présentent deux traits communs : ils émanent d'un seul et même dédicant, *Aurelius Nectoreca* et citent une même troupe de soldats, les vexillaires de Bretagne.

Le premier texte, gravé sur une plaque, présente un champ épigraphique intégré dans un cartouche à queue d'aronde (épigr. 54). Il s'agit d'un hommage à l'empereur Commode, dont la titulature permet de dater l'inscription des ultimes mois de son règne, en 192 : il prend les noms d'*Inuictus Romanus Hercules* après le 16 mars 192[676] et meurt le 31 décembre 192. Cependant, il faut noter que la divinité invoquée pour le salut de l'empereur n'est pas clairement désignée. Le second texte, gravé sur un autel, peut apparaître un peu plus explicite. On lit IDM, que l'on peut développer par *I(nvicto) D(eo) M(ithrae)* (épigr. 55). Le dédicant est le même que dans l'inscription précédente, il s'agit d'*Aurelius Nectoreca*.

Ces deux textes ont fait l'objet de nombreuses publications et ont été sujets à des interprétations variées quant à l'identification de la divinité invoquée. Une étude récente de M. Christol est venue par ailleurs préciser le nom des soldats de Bretagne cités[677].

Identification de la divinité dans le texte 54

L. Chatelain, le premier avoir publié ces deux inscriptions, en 1919, proposait de développer l'abréviation **IDM** dans le texte 55 par *I(nvicto) D(eo) M(ithrae)*[678]. A partir

---

[676]Christol M., « Soldats de Bretagne en Maurétanie Tingitane à la fin du règne de Commode », in *Regards sur l'Afrique* romaine, Paris, 2005, p. 30 n° 199.
[677]*Ibid*., p. 30 n° 199.
[678]Chatelain L., « Deux inscriptions de *Volubilis* relatives au culte de Mithra », *CRAI*, 1919, p. 439-444 ; *AE*, 1920, 47.

de cette lecture, il a considéré que le terme *Invictus* que l'on retrouve dans le texte n° 54 désignait aussi Mithra : pour lui il s'agissait donc du même dieu dans les deux textes. Alors que de nombreux commentaires reprennent cette solution[679], d'autres donnent une explication divergente en suggérant que l'inscription pouvait invoquer Hercule[680]. Les auteurs des *IAMar., lat.*, 363 ne donnent pas un avis tranché sur le sujet et énoncent les deux possibilités : « *Invicto* désigne soit *Hercules Invictus* (il s'agirait alors d'une dédicace à Hercule-Commode), soit Mithra, comme pourrait le suggérer l'inscription suivante ». Pour sa part, M. Christol retient l'identification avec le dieu Mithra[681]. En effet, l'usage du terme *Inuictus* seul convient davantage à Mithra, d'autant plus qu'il faut le mettre en parallèle avec le texte 55 qui est attribuable avec une quasi-certitude à Mithra. Il s'agit de plus du même dédicant sur les deux textes, *Aurelius Nectoreca*.

La formule finale *l(ibens) l(aetus) m(erito)* semble peu employée comme formule d'exécution d'un vœu, mais s'usage du terme *merito* implique une réciprocité contenue dans l'exécution du vœu[682]. Le dieu est clairement identifié, c'est Mithra[683]. A Lambèse, M. Le Glay cite une inscription très proche et rédigée *Deo Invicto Mithrae*[684]. Les initiales de chaque terme correspondent aux abréviations employées dans le texte 54. L'inscription de Lambèse est gravée sur un épistyle, partie de l'entablement qui repose directement sur les colonnes et qui appartenait à un *mithraeum*. D'autre part, l'étude des catégories socio-professionnelles permet de compter parmi les fidèles de Mithra des

---

[679] *AE*, 1920, 48 ; *ILA*, 612 ; *ILM*, 52 ; Thouvenot R., *Volubilis*, Paris, 1949, p. 29 ; Vermaseren J.M., *Corpus Inscriptionum et Monumentum Religionis Mithriacae*, II, La Haye, 1960, p. 21-22, n° 161.

[680] Beaujeu J., *La religion romaine à l'apogée de l'Empire. I : La politique religieuse des Antonins (98-192)*, Paris, 1955, p. 399 et 405-406 ; Speidel M.J., « Commodus the God-Emperor and the Army », *JRS*, 83, 1993, p. 109-114, p. 111 n° 14 et p. 113, l'auteur pense que le texte est adressé à Commode dont les titres sont *Invictus Romanus Hercules* : *Invicto* qui est placé à la dernière ligne de l'inscription doit être associé à *Herculis Romani* de la ligne 3.

[681] Christol, « Soldats de Bretagne en Maurétanie Tingitane », cit., p. 30-31 ; *Id.*, « Manifestations cultuelles et attitudes politico-religieuses à la fin du IIe siècle et au début du IIIe siècle après J.-C. : Mithra, dieu des soldats, et la *salus* impériale », in *Pouvoir et religion dans le monde romain, Hommages à Jean-Pierre Martin*, Paris, 2006, p. 417-436.

[682] *Id.*, « Soldats de Bretagne en Maurétanie Tingitane », cit., p. 31.

[683] Vermaseren, *loc. cit.*, p. 21-22 n° 160 ; Christol, « Soldats de Bretagne en Maurétanie Tingitane », cit., p. 31.

[684] La Glay M., « La vie religieuse à Lambèse d'après de nouveaux documents », *AntAfr*, 5, 1971, p. 150-151.

centurions[685]. Il est vrai que les dévots les plus nombreux se recrutent parmi les légionnaires considérés comme le facteur majeur dans le développement et la diffusion du mithriacisme à travers l'Empire romain. R. Turcan les qualifie même de « missionnaires ». Le dieu recrute ses adeptes dans toute la hiérarchie militaire : greffiers, préfets de cavaliers, légats, gouverneurs militaires et centurions[686]. Les militaires sont également relayés par les fonctionnaires, les commerçants et les artisans, très souvent liés à l'armée et aux bureaux du fisc. *Aurelius Nectoreca*, centurion des vexillaires de l'armée de Bretagne installés à *Volubilis*, entre bien dans la catégorie des dévots traditionnels de Mithra. Il devait très certainement faire partie de ses adeptes bien avant même d'être envoyé en mission en Tingitane. Ainsi le rapprochement de ce texte avec le n° 54 permet donc d'identifier à Mithra ce dieu *Invictus*.

***Aurelius Nectoreca*, centurion des *vexillarii* de Bretagne**

Les commentaires se sont essentiellement intéressés à l'identité de la divinité invoquée dans les textes. Mais c'est surtout la ligne 4 du texte 54 et la ligne 3 du texte 54 qui ont davantage retenu, dans un article récent, l'attention de M. Christol[687], ce qui permet de préciser l'origine géographique du dédicant.

Réf.	Texte 54 (la plaque)	Texte 55 (l'autel IDM)
Chatelain, *CRAI*, 1919	*(centurio) uex(illariorum)* ***Britt(onum)***	*(centurio) uex(illariorum) Brit(tonum)*
AE, 1920, 47 et 48	*(centurio) uex(illationis)* ***Britt(onum)***	*(centurio) uex(illationis) Brit(tonum)*
IAMar., lat.	*(centurio) uex(illationis) Britt(onum)*	*(centurio) uex(illationis) Brit(tonum)*
Christol M., 2004	*(centurio) uex(illariorum)* ***Britt(annicianorum)***	*(centurio) uex(illariorum) Britt(annicianorum)*

Dans sa première publication, L. Chatelain proposait : *(centurio) vex(illariorum) Britt(onum)*. Ensuite, une modification a été apportée dans *AE*, 1920, 47 et 48 : (*centurio*) *vex*(*illationis*) *Britt*(*orum*) pour le texte 54 et (*centurio*) *vex*(*illationis*) *Brit*(*torum*) pour le n° 55. Les *Inscriptions Antiques du Maroc* adoptent également la proposition de l'*AE*. Toutes ces restitutions voient dans de cette unité un détachement de *Brittones*, c'est-à-dire

[685]Turcan R., *Mithra et le mithriacisme*, Les Belles Lettres, Paris, 1993, p. 37-41.
[686]*Ibid*., p. 38.
[687]Christol, « Soldats de Bretagne en Maurétanie Tingitane », cit., p. 31- 39 : propose une autre restitution que celle adoptée jusque là.

des soldats originaires de Grande-Bretagne[688]. Mais, en rapprochant ces inscriptions d'un texte découvert à *Sala*[689], M. Christol a montré qu'il s'agissait non de ***Brittones*** **–** soldats recrutés dans le monde indigène de Grande-Bretagne - mais plutôt de ***Brittanniciani,*** c'est-à-dire des soldats appartenant à l'armée de Bretagne. *Aurelius Nectoreca* est donc centurion des vexillaires de Bretagne en campagne à *Volubilis***.** On assiste ainsi à un transfert de troupes d'une région à l'autre de l'Empire. Ce transfert affecte également la ville de *Sala*[690]. L'épitaphe du cavalier *Venetus* y mentionne la troupe à laquelle il a appartenue, celle des *exploratores Brittanniciani*. Elle était constituée de soldats prélevés dans les diverses unités qui stationnaient en Bretagne, lui-même étant issu de la *Cohors II Asturum*, qui ne devait fournir qu'une partie de la troupe envoyée en mission dans la province de Tingitane. Cette troupe est donc constituée d'autres soldats que ceux issus de la *Cohors II Asturum*. Ces troupes devaient très certainement participer à des opérations de reconnaissance aux marges méridionales de la Tingitane[691]. *Aurelius Nectoreca* était donc un soldat envoyé temporairement en mission à *Volubilis*, tout en restant attaché à l'armée de Bretagne. Sans aller jusqu'à dire que ce personnage est né en Bretagne[692], son nom fait référence à l'anthroponymie indigène de Bretagne[693].

Avec les inscriptions de *Volubilis*, on est renseigné non seulement sur la région d'importation du culte de Mithra, mais aussi sur les vecteurs qui ont permis sa diffusion : en venant à *Volubilis*, les soldats de Bretagne ont apporté avec eux les divinités qu'ils adoraient. En outre, la Bretagne est une région qui a fourni des témoignages du culte de Mithra dans les dernières décennies du IIe siècle[694].

Le déplacement des soldats de Bretagne en Maurétanie s'accompagne donc d'une

---

[688]*Ibid*., p. 32.

[689] Boube J., *Les nécropoles de Sala*, Paris, 1977, p. 475, pl. CCXXVII ; *Id*., *Les nécropoles de Sala*, Paris, 1999, p. 413-414, fournit le texte suivant : *D(is) m(anibus) S(acrum). / Venetus Aesuu[ii f(ilius) ou mil(es)?] / Coh(ortis) II Ast(urum) ex ex[peditione] / Brittannic[a missus ? / ---]*. Christol, « Soldats de Bretagne en Maurétanie Tingitane », cit., propose : *D(is) m(anibus) S(acrum). / Venetus Aesuu[ii f(ilius)] / Coh(ortis) II Ast(urum) ex ex[plor(atoribus)] / Brittannic[ianis] / [---]*. *Venetus*, soldat de la *Cohors II Astorum* (unité de l'armée de Bretagne), est donc défini comme membre d'une unité constituée pour mener des opérations hors de la province de garnison. Son épitaphe est donc celle d'un soldat en activité, envoyé en mission en Tingitane

[690]Christol, « Soldats de Bretagne en Maurétanie Tingitane », cit., p. 33-36.

[691]*Ibid*., p. 37.

[692]Chatelain., *Le Maroc des Romains*, cit., p. 206.

[693]Christol, « Manifestations cultuelles et attitudes politico-religieuses », cit., p. 420, n. 14.

[694] Christol, « Soldats de Bretagne en Maurétanie Tingitane », cit., p. 31 ; *Id*., « Manifestations cultuelles et attitudes politico-religieuses », cit., p. 430-431.

exportation des divinités, en l'occurrence Mithra. Les soldats contribuent donc à l'enrichissement du panthéon volubilitain. Sur l'autel 55, c'est le dieu lui-même qui fait l'objet de la dédicace, alors que sur la plaque 54, il est invoqué pour la protection et la sauvegarde de l'empereur Commode. Le libellée *pro salute … imperioque eius* suggère que l'acte religieux présente un caractère solennel et officiel[695]. M. Christol propose de chercher dans le calendrier impérial l'occasion qui a permis au chef de la troupe, *Aurelius Nectoreca*, de manifester son loyalisme en accomplissant un acte votif. Il peut s'agir des *dies imperii* de l'empereur, jour anniversaire de son règne auquel peuvent renvoyer l'association de la sauvegarde du prince et la mention de son *imperium*. Cependant, cette cérémonie ne peut s'insérer dans le calendrier officiel des unités militaires car le dieu Mithra n'y figure pas. M. Christol démontre que les deux inscriptions mêlent à la fois des aspects de la religion impériale et des aspects du paganisme et qualifie donc ce type de dévotion de privé ou de non-officiel[696]. Ces textes contribuent ainsi à préciser la manière dont les soldats pouvaient aussi rendre hommage à l'empereur[697].

Un lieu de culte

En associant les énoncés de ces deux textes, M. Christol envisage l'existance d'un lieu de culte dédié à Mithra[698]. En effet, les deux documents mentionnent des actes cultuels qui sont l'oeuvre d'*Aurelius Nectoreca*, dont « l'aboutissement en était l'autel, explicitement dédié à Mithra ». Les formules employées dans chacun des textes, *l(ibens) l(aetus) m(erito)* et *sua pecunia / Invicto posuit et d(e)d(ecavit)*, indiquent que l'acte cultuel n'est pas la conséquence d'un voeu, mais que combinées ensemble, elles suggèrent l'existence d'un lieu de culte dédié au dieu Mithra et à l'intérieur duquel on aurait placé l'autel. M. Christol ajoute que si ce lieu de culte était préexistant à l'installation de l'autel, c'était vraisemblablement peu de temps auparavant et que « ce lieu de culte a été établi à l'initiative de soldats de Bretagne ; le centurion *Nectoreca* n'est venu qu'ajouter un élément à son organisation »[699]. L'auteur précise, en outre, que ce lieu de culte, « dépendant seulement de la présence des soldats, ne survécut vraisemblablement pas à

---

[695]*Id*., « Soldats de Bretagne en Maurétanie Tingitane », cit., p. 32 ; *Id*., « Manifestations cultuelles et attitudes politico-religieuses », cit., p. 429-432.
[696]*Ibid*., p. 431-432.
[697]Le Bohec, « Le culte impérial et l'armée romaine d'Afrique », cit., p. 389-400.
[698]Christol, « Manifestations cultuelles et attitudes politico-religieuses », cit., p. 427-428.
[699]*Ibid*., p. 428.

leur départ »[700]. Ces deux documents apportent donc des précisions sur la religion de *Nectoreca* en particulier, mais aussi sur celle des soldats venus de Bretagne. Ainsi, le dieu Mithra rassemble autour de lui un groupe de fidèles composés des soldats venus en mission à *Volubilis*. Le caractéristiques communes de ces fidèles sont l'appartenance à une même troupe, celle des vexillaires de Bretagne (détachement commun), et leur transfert dans la région de *Volubilis*.

Où situer le lieu de sanctuaire à Mithra ? L'idée d'un lieu de culte dédié à Mithra est ancienne et revient à L. Chatelain[701]. L'auteur indique en effet que les deux inscriptions ont été découvertes en 1919 dans une salle rectangulaire qui se trouve en contre-bas et au nord de la canalisation, entre la cote 406 et la fontaine. Il s'agit d'une vaste salle rectangulaire qui s'étend sur 35 mètre de l'Est à l'Ouest et de 6 mètres de largeur. Au Sud, elle contient sur la moitié de sa largeur un podium en forme de banquette d'une largeur de 0,85 mètre. Cette salle qui a la forme d'une crypte n'est accessible que par sa partie sud. En outre, à l'intérieur, des ossements de bovidés et quelques fragments de poteries y ont été découverts. L'architecture singulière de cette pièce et la découverte en son sein des deux inscriptions à Mithra et d'ossements de bovidés ont donc amené L. Chatelain à la considérer comme un *mithraeum*. Thouvenot suggérait pour sa part, que cette pièce puisse être un *nymphaeum* ou un petit sanctuaire mithriaque[702]. Or, cette pièce voûtée située sur le flanc oriental de la maison à l'éphèbe appartient à un mausolée d'époque maurétanienne annexé à la maison à l'éphèbe couronné de lierre[703]. Au deuxième siècle, le mausolée est déjà occulté, suite à l'aménagement du *cardo* secondaire (côté Est) et à la construction de l'exèdre de la maison à péristyle (côté Ouest). L'accès à la chambre ne pouvait se faire qu'à partir de la maison en passant par la petite salle d'apparat (exèdre). Il semble donc difficile d'envisager que cette pièce ait pu au IIe siècle devenir une chapelle dédiée au dieu Mithra et servant de lieu de culte aux vexillaires de Bretagne alors qu'elle appartient à une maison privée. Si l'existence d'un sanctuaire mithriaque devait être envisagée, ce n'est certainement pas à l'intérieur d'une *domus*.

---

[700] *Ibid*., p. 429.

[701] Chatelain, « Deux inscriptions de *Volubilis* relatives au culte de Mithra », cit., p. 444 ; *Id*., *Le Maroc des Romains*, cit., p. 202-207. Vermaseren, *CIMRM*, cit., p. 97, n° 159, envisage aussi l'existence d'un *mitraeum* à *Volubilis*.

[702] Thouvenot, « La maison à l'éphèbe », cit., p. 118.

[703] Luquet A., « *Volubilis* : un mausolée préromain », *BAM*, 5, 1964, p. 331-338 ; Jodin, *Volubilis regia Iubae*, cit., p. 140 et 173 ; Arharbi R., Ichkhakh A., « Nouvelles observations sur le mausolée préromain de *Volubilis* », *AntAfr*, 40-41, 2004-2005, p. 303-309.

Le déplacement de troupes de Grande-Bretagne en mission en Tingitane s'accompagne d'un transfert de divinité : les soldats ont apporté avec eux leurs croyances. En arrivant à *Volubilis*, les vexillaires de Bretagne se rassemblent autour de Mithra et en cela, ils apparaissent comme un des groupes cultuels attestés dans le municipe autour de la fin du IIe siècle de notre ère. Ils forment de cette manière un ensemble homogène de par leur métier, puisqu'ils sont soldats, et de par l'origine géographique de leur détachement, la Grande-Bretagne. Mais il existe à *Volubilis* un autre métier qui rassemble des fidèles autour du dieu Mercure, il s'agit du métier de marchands de vêtements.

D. Les marchands de vêtements et Mercure

On a vu jusqu'ici que les groupes religieux pouvaient se définir par des caractéristiques communes liées à l'origine géographique et à la fonction militaire (Mithra), au même apprentissage (la *Disciplina*), ou encore au même lieu de résidence (la *domus* pour le culte privé, la maison à la *Disciplina* pour ceux qui y résident). Le document que nous allons maintenant étudier révèle que les groupes religieux peuvent également résulter d'une association corporative.

Il s'agit de l'épitaphe de *Caius Cornelius Severus* (épigr. 59). On ne sait rien, ni du support employé pour l'inscription, ni du lieu de découverte. L'objet est indiqué comme disparu dans la notice des *IAMar., lat*. On connaît cependant ses dimensions, il devait mesurer 31 cm de haut sur 17 cm de large. Le texte stipule que les dépenses sont revenues à la charge du collège des marchands d'habits (placés sous la protection) de Mercure : *impensa / collegi(i) / Mercuri(i) / vestiari/or(um).* Cette association unit ses adhérents par leur fonction de marchands de vêtements. D'ordinaire, pour désigner les marchands en général, c'est le terme de *mercuriales* qui est le plus usité. Celui de *vestiarii* est essentiellement employé dans l'épigraphie. Pour exemple, à *Cuicul* (Numidie), une inscription mentionne la construction d'une *basilica vestiaria* entre 364 et 367 sur ordre du gouverneur *P. Caeionius Caecina Albinus*[704]. Cette association devait donc regrouper uniquement des marchands de vêtements ou de tissus et non les commerçants au sens large, et elle devait disposer d'une organisation interne. Il faut donc envisager que d'autres associations ait pu exister et regrouper d'autres corps de métier. L'industrie oléicole,

[704]*CIL*, VIII, 20156 = *ILAlg*, 2, 7878

particulièrement prospère à *Volubilis*, devait sans doute regrouper un nombre important de marchands dont l'activité était liée au commerce de l'huile. En outre, le collège est placé sous la protection de Mercure, ce qui semble naturel puisqu'il s'agit du dieu du commerce.

L'épitaphe renseigne sur l'âge du défunt ; il a vécu onze ans. Il est peu probable qu'à cet âge il ait pu exercer une activité professionnelle. En revanche, ses parents ont pu faire partie du collège et, à ce titre, leur fils a eu droit à une intervention du collège, soit pour financer l'ensemble des funérailles, soit pour acquitter des dépenses liées à l'épitaphe du jeune défunt. Ce type d'intervention est donc la preuve que ce collège disposait d'une caisse sans doute alimentée par des cotisations versées par des membres de la corporation. Cette caisse permettait de couvrir ce type de dépenses. On peut, en outre, se demander si cette association était uniquement funéraire ou bien si elle avait des prérogatives plus larges.

Les témoignages relatifs à Mercure sont nombreux à *Volubilis* et seront abordés plus loin dans ce travail. Mais d'ores et déjà, l'existence d'un collège de marchands d'habits placés sous sa protection et les nombreuses statuettes à son effigie attestent de la place qui lui est réservée par les habitants de la cité. Surtout, on voit qu'il garde une de ses fonctions premières, celle de divinité liée au commerce et qu'il n'a pas été affecté par une quelconque influence.

Dans la constitution d'un groupe religieux, la profession peut servir de critère commun (soldats, marchands de vêtements), mais d'autres caractéristiques peuvent rentrer en ligne de compte, notamment l'origine géographique des différents membres. Ainsi, le groupe que nous allons maintement découvrir réunit les Manaphéniens autour des dieux arabes Théandrios et Manaf.

E. Les Manaphéniens et leurs dieux Théandrios et Manaf

A côté des centaines d'inscriptions épigraphiques latines, le site de *Volubilis* a également livré quelques textes rédigés en grec. Sur les 13 inscriptions connues[705], quatre

[705] Neuf ont été publiées : cf. Robert L., « Inscriptions de *Volubilis* », *REG*, 49, 1936, p. 1-8 ; Frézouls E., « Deux nouvelles inscriptions grecques à *Volubilis* », *REG*, 65, 1952, p. 363-373 ; *Id*., « Une synagogue juive attestée à *Volubilis* », *Acta of the Vth International Congress of Greek and Latin Epigraphy*, Cambridge, 1967, Oxford, 1971, p. 287-292 ; Euzennat, « Grec et orientaux », cit. ; Le Bohec, « Inscriptions juives et juaïsantes », cit.

d'entre elles livrent les noms de deux divinités arabes : Théandrios et Manaf[706] (épigr. 68-71). En même temps qu'elles font connaître expressément ces divinités, elles renseignent sur une des composantes orientales de la société volubilitaine. Ce groupe de textes est daté du IIIe siècle apr. J.-C[707].

Seul le texte 68 associe les deux divinités dans la dédicace ; les trois autres inscriptions sont adressées uniquement au dieu Théandrios (épigr. 69, 70, 71). En outre, les textes 69 et 70 sont identiques : ce sont des dédicaces au dieu de la patrie Théandrios réalisées par *Aurelius Ianuarius* des *Salemoi*. Le quatrième texte, quant à lui, qualifie Théandrios de *dieu-père* (épigr. 71).

A ce point de notre étude, l'élément important réside dans la mention du groupe de dédicants dans le texte 68 ; il s'agit des Manaphéniens. Selon L. Robert, on retrouve dans cet *origo* le nom du dieu Manaf[708]. Ces Manaphéniens, qui emploient la langue grecque, formaient vraisemblablement une tribu ou un clan d'Arabes ou de Syriens hellénisés. En effet, le dieu Manaf est bien connu en Arabie et dans le Hauran[709]. Nous sommes donc en présence d'un groupe qui se caractérise par une langue commune (le grec) mais aussi par une même origine géographique (Arabie, Hauran, Syrie).

Les études onomastiques effectuées par J. Marion[710] puis par M. Euzennat[711], ont permis de faire connaître les éléments orientaux de la population volubilitaine. Ces orientaux, dont le nombre s'élève à 24 ou 25[712], sont originaires d'Asie Mineure, de Palestine, de Syrie et d'Arabie. Cette colonie grecque apparaît comme durablement fixée dans le pays. En effet, les épitaphes mentionnent des liens de parenté (parents, épouses, enfants, frères, cousins), qui suggèrent l'installation de familles entières à *Volubilis*, mais aussi dans le reste de la province. Ils occupaient des fonctions liées au commerce, mais

---

Quatre autres inscriptions grecques sont mentionnées dans le mémoire de H. Naji, Les caissons de *Volubilis*, 1993 : n° 138, pl. XXII ; n° 13, pl. XXII ; n° 141, pl. XXIII et n° 140, pl. XXIII.

[706]Robert, « Inscriptions de *Volubilis* », cit.

[707]*Ibid*., p. 6-7.

[708]*Ibid*., p. 5.

[709]Sourdel D., *Les cultes du Hauran à l'époque romaine*, Institut français d'archéologie de Beyrouth, Bibliothèque archéologique et historique, t. LIII, Paris, 1952, 78-81 et p. 84-85.

[710]Marion, « La population de *Volubilis* », cit., p. 133-187, p. 152-157.

[711]Euzennat, « Grecs et orientaux », cit.

[712]Marion, « La population de *Volubilis* », cit.

sans doute aussi des fonctions militaires[713]. En outre, les épitaphes de cette population grecque sont en général rédigées en latin, ce qui indique qu'elle s'est adaptée à son nouveau milieu.

Théandrios étant une divinité arabe du Hauran, L. Robert pensait que ces Manaphéniens pourraient être des Arabes, mais il pourrait également s'agir de Syriens[714]. On sait en outre que Manaf est propre aux tribus nord-arabiques dont font partie les Safaïtes[715]. Notons qu'à *Volubilis* même, des éléments safaïtes sont attestés[716]. Il est donc possible que ses Safaïtes présents à *Volubilis* aient pu faire partie du groupe des Manaphéniens.

Ce groupe des Manaphéniens se rassemble autour des deux divinités Théandrios et Manaf. Bien que nous ne disposions d'aucun renseignement sur les modalités d'organisation du groupe, il est possible qu'il s'agisse d'un collège religieux qui recrute ses adeptes parmi la population orientale de la cité. Il tire son nom de l'*origo* du dieu Manaf. Comme pour le collège des marchands de vêtements placé sous la protection de Mercure, ces Manaphéniens devaient s'organiser en association cultuelle et disposer d'une caisse commune alimentée par les cotisations ou par les dons de ses membres.

S'agissant des inscriptions adressées à Théandrios seul, le nom du dédicant est connu. Elles émanent d'un même personne : *Aurelius Ianuarius* (épigr. 69-70). Il fait partie de la tribu des *Salemoi*, nom sémitique bien attesté en Arabie[717]. M. Euzennat suggère de rapprocher ce personnage du *praeses provinciae Tingitanae* connu par un texte de Tarragone[718]. Il avait été auparavant gouverneur d'Osrohène (au nord de la Syrie) et de Coelè-Syrie. Son gouvernement pourrait alors être postérieur à 195, date de l'apparition du poste de procurateur de l'Osrohène, et se place sans doute, compte tenu de son *cursus*, vers le milieu du IIIe siècle. H.–G. Pflaum hésite sur son origine orientale ou

---

[713]Marion, « La population de *Volubilis* », cit. ; Euzennat, « Grecs et orientaux », cit., p. 175-176.
[714]*Ibid*., p. 155 signale un nom et un ethnique tribal de la région du Hauran ; Frézouls E., « Deux nouvelles inscriptions grecques à *Volubilis* », *REG*, 1952, p. 369-372.
[715]Sourdel, *Les cultes du Hauran*, cit., p. 78-81 et 85.
[716]Sartre M., « Sur quelques noms sémitiques relevés en Maurétanie Tingitane », *AntAfr*, 9, 1975, p. 153-156 : *Aurelia Aithaae* et sa famille. A *Tingi*, des éléments safaïtes sont présents : *Caius Valerius* fils de *Cadamus*.
[717]Robert, « Inscriptions de *Volubilis* », cit., p. 7.
[718]Euzennat, « Grecs et Orientaux », cit., p. 171 ; *CIL*, II, 4 135.

occidentale[719]. Mais l'usage de la langue grecque sur les textes de *Volubilis* et de Tarragone et la carrière en partie orientale d'*Aurelius Ianuarius* paraissent être des arguments convaincants en faveur d'une origine grecque ; mais il est possible que ce personnage ait adopté des traditions, des pratiques et des cultes arabes lors de ses déplacements dans les régions orientales de l'Empire romain.

Avec ce groupe des Manaphéniens, on est en présence d'une communauté qui recrute ses fidèles parmi les éléments orientaux de la cité. Cette colonie grecque avait la possibilité de conserver ses dieux traditionnels et pouvait ainsi exprimer sa croyance au sein de la cité. Tout en appartenant à la communauté du municipe, elle s'organisait cultuellement dans un cadre privé pour vouer un culte à ses dieux nationaux, Théandrios et Manaf.

F. La communauté des Juifs et des Judaïsants

Enfin, il est une communauté que les recherches sur le Maroc antique marginalisent : ce sont les Juifs et les Judaïsants. Pourtant l'épigraphie en atteste l'existence en divers lieux de Tingitane, et à *Volubilis* en particulier. Les Juifs et les Judaïsants de Maurétanie Tingitane ont fait l'objet de plusieurs études d'ensemble[720] et certaines se sont davantage intéressées au contexte plus local de *Volubilis*[721]. Dès le début du XXe siècle, Paul Monceaux soulignait déjà l'importance de la communauté juive africaine et celle de *Volubilis* marque d'ailleurs l'extension de cette religion à tout le bassin méditerranéen. Cet aspect insiste par la même occasion sur la qualité de métropole provinciale affectée à *Volubilis*, qui constitue un point d'appui de la Diaspora juive en Extrême-Occident. C'est à partir du IIIe siècle de notre ère que les Juifs d'Afrique sont véritablement connus et essentiellement par l'épigraphie[722]. Il est est de même à *Volubilis*, où les textes sont notamment rédigés en grec et en langue hébraïque. Dans cette cité, la

---

[719]Pflaum H.G, *Les carrières procuratoriennes équestres sous le Haut-Empire romain*, Paris, 1960-1961, p. 892-894, n° 342.

[720] Le Bohec Y., « Inscriptions juives et judaïsantes de l'Afrique romaine », *AntAfr*, 17, 1981, p. 165-207 ; *Id.*, « Juifs et judaïsants dans l'Afrique romaine, remarques onomastiques », *AntAfr*, 17, 1981, p. 209-229.

[721] Marion, « la population de *Volubilis* », cit. ; Frézouls E., « Une synagogue juive attestée à *Volubilis* », in *Acta of the Fifth International Congress of Greek and Latin Epigraphy, Cambridge, 1967*, Oxford, 1971, p. 287-292.

[722] Le Bohec, « Inscriptions juives et judaïsantes », cit., p 194-195.

particularité d'un tel groupe réside dans le fait qu'il a déjà été défini comme une véritable communauté[723].

L'épigraphie juive connue de *Volubilis* est généralement funéraire. Six épigraphes de cette nature peuvent retenir l'attention pour aborder cette communauté. Mais, d'emblée, il faut souligner leur laconisme ainsi que l'incertitude qui touche à la datation de certaines d'entre elles. Outre l'incertitude chronologique, une seconde difficulté a trait au caractère juif ou judaïsant d'une inscription**.** Toutefois, plusieurs paramètres peuvent entrer en ligne de compte dans l'identification d'un texte et peuvent être de nature épigraphique, onomastique et archéologique[724]. En effet, c'est d'abord la mention de l'ethnique *Iudaeus* qui permet une identification incontestable. Mais à *Volubilis*, aucun texte ne l'emploie et la seule attestation connue en Tingitane se trouve à *Sala*[725]. L'emploi de caractères hébraïques ainsi que la mention de charges ou de fonctions religieuses propres à la religion de Yahvé sur les inscriptions sont également des indices pour rattacher un texte au Judaïsme. Par contre, les données onomastiques ou le recours au contexte archéologique (les monuments et les reliefs) apparaissent comme des critères relativement approximatifs.

Ainsi, sur les six inscriptions connues à *Volubilis*, trois peuvent être retenues dans le cadre de notre recherche d'après leurs critères chronologiques dans la mesure où elles s'inscrivent entre le milieu du Ier et la fin du IIIe siècles de notre ère. La première épitaphe gravée sur un caisson funéraire en grès[726] est consacrée aux dieux Mânes et adressée à Anna[727] : *D(is) M(anibus) s(acrum). / Anniae / bene m(erentis). / Vixit / ann(is) C.* La nature du monument pourrait conduire à dater ce texte de la fin du IIe ou du IIIe siècle.

---

[723] Thouvenot R., « les origines chrétiennes en Maurétanie Tingitane », *REA*, 71, 1969, p. 357.

[724] Le Bohec, « Inscriptions juives et judaïsantes », cit., p. 166.

[725] *Ibid*., p. 194, 78 (plaque de marbre) : *Μαρεῖνος / Πτολεμαῖ/ος □Ιου/δῆος* (Le personnage porte l'ethnique *Ioudeos*). Pour l'onomastique de ce personnage voir *Id*., « Juifs et judaïsants dans l'Afrique romaine », cit., p. 218 et 225. Thouvenot, « Le origines chrétiennes en Maurétanie Tingitane », cit., p. 356, propose de lui attribuer une origine égyptienne en raison de son surnom Ptolémée et du fait qu'Alexandrie possédait une population juive importante.

[726] h. : 58 cm ; l. : 26 cm ; ép. : 66 cm. Découvert dans le faubourg ouest près du canal, au printemps en 1951 ; Voir aussi N. Halima, *Les caissons de Volubilis*, mémoire de maîtrise, 1993, p. 12.

[727] *IAMar., lat.*, 522. Trad. : Consacré aux dieux Mânes. A *Annia* bien méritante. Elle a vécu cent ans. Voir aussi Le Bohec, « Onomastique et société à *Volubilis* », cit., p. 348, p. 355.

Une seconde épitaphe, gravée aussi sur un caisson[728] et adressée aux Dieux Mânes d'*Antonius Sabbatarius*[729] (ou *Ant(onia) Sabbat(aria)*) : *D(is) M(anibus) s(acrum) / Ant(inii) Sabba/tari. Vix(it) an/nis III, men/ses V, diebus IV. Pater / pi(i)ssimus / fecit*. Elle pourrait appartenir au IIIe siècle en raison de la nature du monument et de l'appartenance à la communauté juive du défunt qui a vécu 3 ans, 5 mois, 4 jours. Il a été identifié comme étant judaïsant[730]. J. Marion pense que ce personnage n'est pas un « juif de race », mais plutôt le fils d'un converti à la religion hébraïque ou à la religion chrétienne[731]. Le troisième document retenu est rédigé en langue grecque[732]. Il évoque un personnage nommé *Caecilianos*, mort à l'âge de 45 ans, 8 mois et 3 jours, et portant les titres de προτοπολίτης (*protopolitès*) et de *pater synagogae*[733]. Le texte présente quelques incorrections[734]. D'après la paléographie et le contexte archéologique, cette inscription pourrait remonter au IIIe siècle de notre ère[735].

Les trois épitaphes s'inscrivent parfaitement dans le cadre chronologique établi pour notre étude et attestent donc la présence d'éléments appartenant à la religion juive pour la période qui nous intéresse. Trois autres documents rédigés en hébreu carré font référence à cette population juive, mais en raison de leur datation (IVe siècle, époque tardive), ils ne peuvent être intégrés au présent travail[736]. Dans les trois cas, le monument est de nature funéraire. L'un mentionne un personnage qui répond au nom de Juda[737], un autre se rapporte à une femme nommée Matrona[738], fille du rabbin Judas, et le dernier

---

[728] *CIL*, VIII, 9114. Caisson découvert dans le faubourg ouest en 1951. H. : 51 cm ; l. : 33 cm ; ép. : 79 cm.
[729] *IAMar., lat.*, 529. Trad. : Consacré aux dieux Mânes d'*Antonius Sabbatarius*, il a vécu trois ans, cinq mois, quatre jours. Son père très attentionné lui a consacré (ce monument).
[730] Le Bohec, « Juifs et judaïsants dans l'Afrique romaine », cit., p. 217, voir tableau.
[731] Marion, « La population de *Volubilis* », cit., p. 154.
[732] Cette dédicace funéraire est gravée sur le flanc d'une cupule. Il s'agit de l'unique texte grec concernant les Juifs de *Volubilis*. Les autres textes grecs se rapportent aux Syriens et aux Syrophéniciens)
[733] Thouvenot, « les origines chrétiennes en Maurétanie Tingitane », cit., p. 375-359, pl. IV, 2 ; *AE*, 1969-1970, 748 ; Frézouls E., « Une synagogue juive attestée à *Volubilis* », p. 288-292.
[734] Frézouls E., « Une synagogue juive attestée à *Volubilis* », p. 288.
[735] Thouvenot, « les origines chrétiennes en Maurétanie Tingitane », cit. : « pas antérieur au début du IIIe siècle, peu de chance d'être postérieur à l'évènement de Dioclétien » ; Le Bohec, « Inscriptions juives et judaïsantes », cit., p. 195, n° 79, date le texte du IIIe siècle.
[736] Le Bohec, « Inscriptions juives et judaïsantes », cit., p. 194, exclut également ces textes non datés rédigés en hébreu. Il ne conserve que celle de Matrona (n° 80 dans son article)
[737] *IAMar.*, 1, 4 :
[738] *IAMar.*, 1, 6 : *Matrona*, fille du rabbin Judas, repos [de l'âme ?] (Le Bohec).

concerne Youssef, fils de Rabbi[739]. Si ces documents ne peuvent s'intégrer dans notre recherche, ils soulignent le dynamisme de la communauté juive et sa pérennité après que la ville a été abandonnée par l'administration romaine à la fin du IIIe siècle.

Y. Le Bohec considère que *Volubilis* est la seule ville de Tingitane où une communauté juive a pu exister[740]. A *Sala*, l'épitaphe d'un individu a été découverte, mais il s'agit là d'un cas isolé[741]. Plusieurs sites de la province ont toutefois livré des lampes juives[742].

Les données épigraphiques de *Volubilis* permettent un questionnement sur la manière dont se structure cette communauté et posent la question des origines de ses composantes. Autrement dit, on peut se demander si ces Juifs sont des autochtones ou des immigrés.

Une communauté organisée

C'est d'abord le recours à l'épitaphe de *Caecilianos* qui apparaît fondamentale dans la définition de ce groupe de juifs à *Volubilis* en suggérant que cette communauté était bel et bien organisée dans la cité[743] : « Ici repose *Caecilianos* le « protopolitès », père de la synagogue des Juifs, âgé de 45 ans, 8 mois, 3 jours » (épigr. **72**).

L'intérêt premier de cette dédicace porte sur les dignités revêtues par *Caecilianos* : il est dit *protopolitès* et père de la synagogue.

Longtemps ce document a été considéré comme la plus ancienne inscription hébraïque connue hors de Palestine (Euzennat, « Grecs et orientaux », cit., p. 174). Elle est aussi la première inscription juive ancienne qu'a livrée le sol africain. Y. Le Bohec situe l'inscription au IVe siècle d'après la paléographie. Paul Monceaux envisage pour sa part la première moitié du IVe siècle. On ne peut donc retenir des propositions de datation antérieure à cette époque. Le premier éditeur de l'inscription de Matrona, fille du rabbin Iehoudah, indique que « le nom de Matrona est particulièrement intéressant parce qu'il prouve que nous avons affaire à un monument des premiers siècles de notre ère » (voir Berger, « Rapport sur une inscription trouvée à *Lixus* et une inscription juive ancienne de *Volubilis* », *BCTH*, 1892, p. 64)

[739] *IAMar.*, 1, 5. Frézouls, « Une synagogue juive attestée à *Volubilis* », cit., indique que cette inscription est indatable.

[740] Le Bohec, « Inscriptions juives et judaïsantes », cit., p. 194.

[741] *Ibid.*, p. 194.

[742] *Ibid.*, p. 194.

[743] Thouvenot, « Les origines chrétiennes en Maurétanie Tingitane », cit., p. 357.

Caecilianos porte seulement un nom, qui se rattache aux nombreux *Caecilii* de *Volubilis*[744]. Plusieurs hypothèses ont été avancées pour expliquer l'usage d'un nom latin. *Caecilianos* peut être un Occidental romanisé, un affranchi, ou bien encore c'est un individu qui a accédé à la cité romaine alors qu'il était juif[745]. Cependant, la rédaction en grec de l'épitaphe fournit deux indices essentiels quant à l'origine de ce personnage. L'emploi du grec est courant chez les juifs de la péninsule italienne, elle l'est beaucoup moins en Afrique. Il s'agit d'une langue traditionnelle mais non usuelle de la communauté. L'utilisation du grec laisse ouverte la question sur l'origine de *Caecilianos*. Doit-on voir dans cet individu comme un Oriental ou comme un Italien hellénisé[746] ?

A la troisième ligne de l'épitaphe, le personnage est dit προτοπολίτης**.** L'emploi de l'article dans la rédaction suggère que la fonction exercée par *Caecilianos* est unique[747]. Le titre de *protopolitès* a été diversement interprété. R. Thouvenot et E. Frézouls lui confèrent le sens de « premier citoyen », *primus civis*[748]. En effet, selon ces deux auteurs la première partie du mot « προτο » trouve son équivalent dans le terme latin *principalis*. Ces expressions renvoient aux titres portés par l'aristocratie municipale. La qualité de *principalis* apparaît essentiellement au Bas-Empire pour récompenser les curiales des cités qui ont parcouru le *cursus honorum* municipal. Mais R. Thouvenot pense que *Caecilianos* n'entre pas dans ce cas de figure, bien que de nombreux *Caecilii* connus à *Volubilis* figurent parmi les anciens *duumviri* et les décurions. Pour sa part, E. Gozalbes Craviato émet un doute sur l'éventualité qu'un membre de cette famille illustre de la ville se soit converti au judaïsme et préfère considérer *Caecilianos* comme un affranchi des *Caecilii*[749]. R. Thouvenot tout comme E. Frézouls avait remarqué que le terme de *protopolitès* était unique dans l'épigraphie juive. On le retrouve cependant chez Plutarque

---

[744] Le Bohec, « Onomastique et société à *Volubilis* », cit., p. 343. L'auteur recense 72 *Caecilii* à *Volubilis* ; Thouvenot, « Les origines chrétiennes en Maurétanie Tingitane », cit., p. 357.
[745] Frézouls, « Une synagogue juive attestée à *Volubilis* », cit., p. 289. Les juifs avaient le statut de pérégrin jusqu'en 212.
[746] Gozalbes Graviato E., « Los Judios en Maureania Tingitana », *Studi Maghrebini*, 11, 1979**,** p. 149, envisage que ce *Caecilianos* soit un membre non seulement de la religion juive mais aussi de souche juive.
[747] Frézouls, « Une synagogue juive attestée à *Volubilis* », cit., p. 289.
[748] Thouvenot, « Les origines chrétiennes en Maurétanie Tingitane », cit., p. 358 ; Frézouls, « Une synagogue juive attestée à *Volubilis* », cit., p. 289.
[749] Gozalbes Craviato, « Los Judios en Maureania Tingitana », cit., p. 149.

et chez les auteurs byzantins comme Théophane ou Nicéphore de Constantinople[750]. C'est dans le cadre de la cité que la tradition de « premier citoyen » prend tout son sens. Une inscription bilingue des environs de Héron publiée en 1974 mentionne un προτοπολίτης[751]. La mention de ce terme dans un texte de *Volubilis* n'est donc pas unique dans l'épigraphie juive. Pour sa part B. Lifschiftz envisage que *Caecilianos* ait pu être le chef de la communauté juive de *Volubilis*. En tant que telle, elle s'administrait elle-même, gérait les biens communautaires, comme son lieu de culte ou encore son cimetière. Elle possédait également sa propre juridiction fondée sur la loi mosaïque[752]. En outre, B. Lifschiftz précise que le terme προτοπολίτης trouve un équivalent dans l'araméen, langue dans laquelle il désigne une fonction du « chef des seigneurs »[753]. Toutefois, l'auteur n'exclut pas l'idée que cette expression puisse être un simple titre honorifique désignant les notables de la communauté.

Προτοπολίτης fait référence à deux termes employés pour désigner les communautés juives : πολίτεία et surtout πολίτευμα que l'on rencontre notamment à Alexandrie et à Bérénikè, en Cyrénaïque. Les communautés juives étaient alors administrées par un collège d'archontes[754], comme à Alexandrie, ou par un magistrat unique comme à Bérénikè. Si l'on s'en tient à ces deux cas, il faudrait considérer *Caecilianos* comme le chef du πολίτευμα local.

Une synagogue à *Volubilis* ?

Le *protopolitès* ou l'*archon* administre les biens de la communauté. Au côté de cette autorité locale, on peut aussi trouver le *pater synagogae*. Le cas de *Caecilianos* apparaît d'autant plus intéressant que le personnage est investi de ces deux titres dans l'inscription. *Caecilianos* devait donc disposer de pouvoirs importants au sein de la communauté juive de la cité. Le « père le la synagogue » présidait les réunions des assemblées. Mais il semble que ce titre revêt davantage un caractère honorifique, car

[750] Cités dans Frézouls, « Une synagogue juive attestée à *Volubilis* », cit., p. 289.
[751] Lifschiftz B., « Une inscription juive des environs de Hébron », *REG* (*Epigraphica*), 36, 1-2, 1974, p. 98-100.
[752] Simon M., Benoit A., *Le Judaïsme et le christianisme antique*, 1994, p. 70.
[753] Lifschiftz, « Une inscription juive des environs de Hébron », cit., p. 100.
[754] Le Bohec, « Inscriptions juives et judaïsantes », cit., p. 189, n° 65 signale à Utique « l'*archon* d'une synagogue (administrateur des biens) ».

l'autorité effective en matière cultuelle revient à *l'archisynagogus*[755]. En outre, c'est un titre répandu et qui peut aussi s'appliquer aux femmes[756].

La mention de ce *pater synagogae* pose la question de l'existence d'un lieu de culte affecté à la communauté juive : existait-il une synagogue à *Volubilis* ? C'est notamment l'avis d'E. Frézouls qui fait reposer l'existence d'un édifice synagogal à *Volubilis* sur le titre de *pater synagogae* alors attribué à *Caecilianos*. Son raisonnement s'appuie sur l'idée que la communauté juive de *Volubilis* était assez importante pour bénéficier d'un lieu de culte qui lui était propre. Selon lui, le Maghreb occidental a connu une immigration juive importante mais sous-estimée jusque-là en raison de la forte implantation du judaïsme en Proconsulaire[757]. Cependant, le peu de documents relatifs au judaïsme ne permet pas d'étayer son argumentation et force est de constater que le titre de *pater synagogae* qui se retrouve fréquemment dans l'Empire ne prouve pas de façon tangible l'existence d'une synagogue[758]. En outre, aucune trace d'un édifice cultuel juif n'a jusqu'à aujourd'hui été exhumé à *Volubilis*. Si cette hypothèse souffre de la rareté des sources archéologiques juives[759], elle n'en reste pas moins séduisante.

La synagogue désigne le lieu du culte juif et de la communauté des Juifs. L'édifice cultuel est généralement désigné sous le nom de *proseuchè*, alors que le terme *synogogè* fait référence avant tout à la communauté des fidèles qui s'y réunit[760]. Si le titre de *pater synagogae* porté par *Caecilianos* ne suffit pas à prouver indubitablement qu'il ait éxisté une synagogue à *Volubilis*, il a tout de même le mérite de marquer la présence d'une communauté juive organisée. Dans le même sens, la mention de rabbins au IVe siècle souligne le dynamisme et l'organisation de cette communauté.

Le judaïsme : une religion attractive

Le judaïsme apparaît comme une religion attractive à *Volubilis*. C'est en effet ce que suggère l'étude de l'épitaphe d'*Antonius Sabbatarius*, individu considéré comme

---

[755] Le Bohec, « Inscriptions juives et judaïsantes », cit., p. 171.
[756] Daremberg, Saglio, s.v. « Iudaei », p. 625.
[757] Frézouls, « Une synagogue juive attestée à *Volubilis* », cit., p. 290.
[758] Paul Monceaux suppose l'existence d'une synagogue seulement d'après l'épitaphe de *Matrona*. (« Les colonies juives dans l'Afrique romaine », Cahiers de Tunisie, 8, 1970, p. 168).
[759] Lassère J.-M., *Ubique populus, Peuplement et mouvements de population dans l'Afrique romaine de la chute de Carthage à la fin de la dynastie des Sévères (146 av. J.-C. – 235 apr. J.-C.)*, Paris, 1977, p. 415, fait remarquer que les sources archéologiques juives et antiques sont rares.
[760] Simon, Benoit, Le Judaïsme et le Christianisme antique, cit., p. 58.

judaïsant[761]. En effet, il présente un nom qui porte la trace d'influences judaïsantes. Les parents de cet enfant mort en bas âge lui ont donné un *cognomen* tiré du mot « sabbat ». En Afrique, les jours de la semaine sont longtemps restés sous le patronage des dieux païens[762]. Dès lors, préférer le terme *sabbat* à celui de *Saturne* pour désigner le samedi témoigne d'une influence juive.

L'âge du jeune enfant défunt indique que le judaïsme ne pouvait être qu'un choix des parents. Le dédicant est connu, il s'agit du père (*pater / pi(i)ssimus fe/cit*). Il apparaît donc comme judaïsant. En d'autres termes, on peut dire qu'il est issu du milieu païen mais qu'il n'est pas encore totalement converti, puisqu'il continue à consacrer le monument funéraire aux Dieux Mânes. En revanche, le choix dans le nom qu'il donne à son fils marque son désir sans doute d'en faire un juif dès la naissance.

Le texte est rédigé avec la formule *D(is) M(anibus) S(acrum)*. L'épitaphe de *Anna* débute également par une formule analogue[763]. Y. le Bohec rappelle que cette formule est également employée par les chrétiens qui en faisaient une protection juridique ou en détournaient le sens en lui donnant un contenu différent, comme par exemple *D(eo) M(agno) S(acrum)*[764].

Ainsi la communauté juive est-elle bien attestée à *Volubilis*. Ces témoignages épigraphiques doivent être complétés par deux lampes qui peuvent être des objets de cultes. Bien qu'étant d'époque tardive et donc n'entrant pas dans le cadre chronologique de notre étude, il semble tout de même nécessaire de les signaler. Elles ont été identifiées comme étant juives grâces au motif du chandelier à sept branches (*menorah*) qui les ornent. Leur contexte archéologique est inconnu.

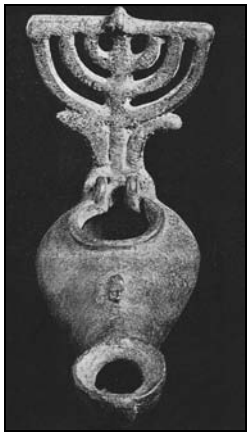


Figure 9 : Lampe juive d'époque romaine tardive

[761] Le Bohec, « Inscriptions juives et judaïsantes », cit., p. 167.
[762] *Ibid*., p. 167.
[763] *Supra*, p. 209 et n. 727.
[764] Le Bohec, « Inscriptions juives et judaïsantes », cit., p. 177, n° 12.

La première lampe[765] est d'excellente facture. Sa hauteur totale atteint 11,4 cm et sa largeur 15 cm. Le diamètre du résevoir, dont le couvercle a disparu, mesure 6,1 cm. La lampe est de bronze et réalisée selon la technique de la fonte en creux. Le symbole hébraïque du chandelier à sept branches orne son anse. C. Boube-Piccot y voit « un très beau motif religieux »[766]. La qualité du matériau et la fabrication d'une telle lampe objet supposent un coût relativement élevé. On peut imaginer un membre de la communauté juive suffisamment aisé pour posséder un tel objet cultuel ou bien que ce dernier trouvait sa place au sein de la synagogue. On connaît d'ailleurs sa disposition car C. Boube-Piccot a noté deux œillets, l'un fixé sur le bec, l'autre sur le sommet servant à soutenir des chaînettes de suspension[767].

La seconde lampe juive est en terre cuite, à pâte rouge brique[768]. Seulement la moitié de l'objet nous est parvenue. Néanmoins, les sept branches du chandelier et une couronne de feuillage sur le bord sont visibles. Le diamètre du réservoir avoisine les 7 cm. Ici, la terre cuite apparaît comme un matériau plus modeste que le bronze et donc plus accessible au grand nombre. Cette lampe pouvait être réservée à un usage privé. On peut aussi envisager cet objet dans une nécropole, voire même dans la synagogue. En tout cas, pour les païens comme pour les Juifs, la lampe placée dans la sépulture symbolisait la lumière nécessaire à la survie[769].

---

[765] Boube-Piccot, *Le mobilier*, cit., p. 164-167 (n° 190), pl. 95-97 ; Thouvenot, « Les origines chrétiennes en Maurétanie Tingitane », cit., pl. IV, 3.
[766] Boube-Piccot, *Le mobilier*, cit., 165.
[767] *Ibidem*.
[768] Ponsich M., *Les lampes romaines en terre cuite de la Maurétanie Tingitane*, t. I, fasc. 15, 1961, p. 60, n° 367, fig. 21 ; Thouvenot, « Les origines chrétiennes en Maurétanie Tingitane », cit., p. 373, pl. VIII, n° 367. Lampe conservée dans les réserves de *Volubilis*.
[769] Prieur J., *La mort dans l'Antiquité romaine*, 1986, p. 30.

On ne peut donc parler d'une seule et unique religion à *Volubilis* mais plutôt de différentes sphères religieuses. C'est d'abord une religion officielle qui se dessine. Elle fait intervenir des groupes dédicataires qui agissent au nom du municipe ou des personnages officiels tels que le procurateur ou les représentants de la cité. On pourrait dire que cette sphère correspond à la religion civique de *Volubilis*. Au nombre des divinités honorées publiquement, on rencontre Jupiter *OM* seul, ou bien Jupiter *Optimus* M*aximus* associé à ses parèdres Junon et Minerve. La Concorde est également attestée et un procurateur rend hommage au Saint Génie du Municipe. Enfin, comme en plusieurs points de l'Empire, une dédicace est élevée publiquement selon l'interprétation d'un oracle de l'Apollon de Claros. Le second aspect de cette religion officielle, particulièrement bien attesté par l'épigraphie, relève du culte impérial. Ce dernier prend différentes formes : le *princeps* et sa famille sont honorés par le biais de leurs *numina*, sous leurs formes divinisées et indirectement par des hommages rendus à leurs vertus. Le troisième aspect de cette religion publique amalgame le culte impérial et la triade capitoline. Les empereurs sont ainsi placés sous le patronage divin de Jupiter *OM*, de Junon et de Minerve.

Parallèlement à cette religion civique, qui concerne l'ensemble de la cité, se dessinent des sphères cultuelles qui relèvent davantage du domaine privé. Ainsi, les *Cultores Domus Augustae*, attestés dans la seconde moitié du IIe siècle, sont une association, composée pour l'essentiel d'affranchis, qui sont en charge un aspect du culte impérial. Au sein de la *domus*, chaque *familia* rend hommage aux divinités tutélaires du foyer. La troupe de soldats originaires de Bretagne organise un culte autour de Mithra, divinité qu'elle a exportée lors de son déplacement en Tingitane. La corporation des marchands de vêtements dispose d'un collège placé sous la protection de Mercure. L'origine géographie de certains groupes peut également les conduire à vénérer les divinités de leur patrie d'origine. Ainsi, les Manaphéniens, un groupe d'Orientaux, s'unissent autour des dieux Théandrios et Manaf. Un autre groupe encore, dont les caractères pourraient être liés au domaine militaire ou carcéral, voue une adoration commune à la *Disciplina* et ce à l'intérieur d'un édifice à la structure des plus singulières. Enfin, une communauté juive organisée a est également attestée à *Volubilis*.

Nous avons abouti à la constitution d'un schéma qui présente les différentes sphères cultuelles qui ont été mises en évidence (Fig. 10). Chaque sphère s'organise autour d'une divinité qui lui est propre et unit des dévots qui présentent des points communs, tels que la parenté, la profession, l'origine géographique ou encore le même lieu de résidence.

Figure 10 : Les groupes religieuses de *Volubilis*

Une religon pour tous

LA CITE
La religion officielle

- Le culte impérial (*numen*, *divi*, vertus impériales)
- Jupiter *Optimus Maximus* seul
- Jupiter *Optimus Maximus*, Junon et Minerve
- L'empereur placé sous le patronage divin de Jupiter OM, Junon et Minerve
- La Concorde
- Apollon de Claros
- le Saint génie du Municipe

Une religion pour chacun

Les *Cultores domus Augustae*
Groupe d'affranchis

Théandrios et Manaf
Les Manaphéniens
Groupe d'orientaux

La *Disciplina*
Des soldats ? Des détenus ?

Mithra
Les soldats de Bretagne

Mercure
Les marchands de vêtements

Yave
La communauté juive

Le culte domestique
La *familia*

CHAPITRE 7 : UN UNIVERS DIVIN COMPOSITE

Les inscriptions ont d'abord le mérite de présenter les modalités d'organisation du religieux dans la cité. Elles ont ainsi permis de comprendre certains rouages de la religion dans la cité de *Volubilis*, attestent aussi de l'existence d'un culte et fournissent le nom des divinités honorées. Ces dernières apparaissent également à travers les mosaïques, sur lesquelles elles sont mises en scène. Elles sont aussi présentes par le biais des statues et des statuettes de bronze ou de marbre, trouvées en grand nombre à *Volubilis.* Elles sont représentées sur des bas-reliefs. Enfin, l'existence de temples dans la ville atteste des divinités qui y ont été hébergées. Mais dans le cas particulier de *Volubilis*, hormis le Capitole, dédié à Jupiter *Optimus Maximus*, Junon Reine et Minerve *Augusta* et la chapelle de Vénus dédiée comme son nom l'indique à Vénus, les autres temples de la ville restent anonymes, les dieux qui y étaient honorés n'ont pas été identifiés.

Néanmoins, le recours à ces diverses sources ne va pas sans difficulté. En effet, le problème réside dans la valeur religieuse ou profane qu'il faut attribuer au support employé. Il n'est donc pas toujours aisé de définir si tel ou tel support est esthétique ou bien s'il présente une quelconque valeur cultuelle. Si les inscriptions sont empreintes d'une certaine crédibilité, la documentation musivale suscite, quant à elle, des avis partagés sur sa fonction religieuse. Cependant, dans le souci de présenter un tableau complet de l'ensemble des divinités présentes à *Volubilis*, nous avons pris le parti de faire référence à tous les supports, à partir du moment où ils représentent des divinités. Aussi, à travers la multiplicité des supports qui entraînent une multiplicité des divinités attestées, on peut, dans le cas particulier de *Volubilis*, parler d'une « diversité religieuse » ou d'une « mosaïque de divinités ».

Les documents épigraphiques et iconographiques mettent l'accent sur un panthéon diversifié. Ainsi, on rencontre des divinités d'origine gréco-romaine, arabe, orientale, indigène. C'est ainsi que ce panthéon apparaît à sa façon comme le reflet de la composition sociale de la cité et des diverses influences qui s'y exercent.

I - L'empreinte gréco-romaine

A. Les dieux

1) La triade capitoline : Jupiter, Junon, Minerve

La triade Jupiter *Optimus Maximus*, Junon Reine et Minerve *Augusta* est attestée non seulement par l'épigraphie mais aussi par l'archéologie, puisqu'un monument lui est dédié : il s'agit du Capitole de Macrin. Un Capitole se définit comme étant le siège du culte de la triade capitoline. 58 temples de ce type sont ainsi recensés en Afrique : 36 sont identifiés avec certitude, 8 sont probables et 14 sont hypothétiques[770]. Celui de *Volubilis* est mentionné par une inscription et matériellement attesté par l'archéologie. Il est précisément daté de 217.

Les témoignages épigraphiques

Seulement deux inscriptions associent les trois divinités. La première, datée des années 198-211, est adressée à Jupiter *Optimus Maximus*, Junon et peut-être Minerve (épigr. 39). Deux *duumviri*, dont les noms sont lacunaires, procèdent à la dédicace après que les décurions ont voté un décret. Le texte fait allusion à la restauration d'un monument disposant d'une base ; il pourrait s'agir d'un temple ou d'un autel. En outre, on sait que ce monument a été plaqué de marbre.

Le second texte commémore la construction du Capitole sous le règne de Macrin, en 217 (épigr. 40). La dédicace est réalisée par le procurateur *M. Aurellius Sebastenus* une fois la construction achevée. Mais c'est la *Respublica Volubilitanorum* qui semble avoir décidé de l'emplacement du monument. Le document parle de 100 000 sesterces.

Se pose le problème de savoir si Minerve est qualifiée d'*Augusta*. Les deux textes qui mentionnent Minerve étant lacunaires, il n'est pas établi avec certitude qu'elle ait été accompagnée de l'épithète *Augusta* qui lui est souvent attribuée par ailleurs, notamment en Césarienne et Proconsulaire[771]. En effet, un examen du texte 40 semble montrer que la lacune à la ligne 1, entre RV et SAL, ne peut contenir à la fois la fin du mot minerVAE,

---

[770]Kallala N., « Capitoles d'Afrique et statuts municipaux », *Les Cahiers de Tunisie*, 159-160, 1992, p. 185-196.

[771] *Id.*, « Le culte des divinités capitolines en Maurétanie Césarienne d'après les documents épigraphiques », *Cahiers de Tunisie*, 33, 1985, n°133-134, p. 9-11.

AVG et PRO. Ailleurs en Tingitane, quand Minerve est invoquée avec Jupiter et Junon, elle ne porte pas l'épithète *Augusta*[772]. Cependant, dans une dédicace *ob honorem seviratus* qui provient de *Banasa* et dans laquelle elle est invoquée seule, elle est qualifiée avec certitude d'*Augusta*[773].

Les deux dédicaces de *Volubilis* appellent donc la triade capitoline pour le salut des empereurs. La mention du décret des décurions dans le premier texte (épigr. 39) et de la *respublica* dans le second (épigr. 40) invite à inscrire ces deux dédicaces dans un contexte officiel, qui intéresse l'ensemble de la communauté civique.

L'*area* du Capitole, complexe cultuel au coeur de la cité

L'existence d'un culte lié à la triade capitoline est corroborée par l'archéologie, qui précise par la même occasion le lieu exact où étaient hébergées les trois divinités. Le Capitole, construit en 217 et situé au sud de la basilique, sert ainsi de résidence à Jupiter *Optimus Maximus*, Junon et Minerve (Pl. 39-40, n° 2).

Le Capitole fait partie intégrante d'un complexe architectural auquel il a donné son nom, l'*area* du Capitole et dont la fonction première est religieuse. En effet, outre le Capitole dédié à la triade, d'autres structures accueillent à leur tour des divinités soit identifiées (Vénus et Isis), soit anonymes (sanctuaire archaïque). Pour établir cet ensemble, il a fallu raser d'autres édifices antérieurs dont les fondations ont été retrouvées lors des fouilles[774]. Par sa position dominante et ses dimensions, le Capitole apparaît comme le monument principal du complexe autour duquel s'agencent les différents édifices (Pl. 39, 2).

L'accès à l'*area* est possible par deux couloirs, l'un est situé à l'Est[775] et l'autre à l'Ouest[776]. Chaque entrée, encadrée de deux gros pilastres, ouvre sur un portique orienté Nord-Sud attesté par la présence de socles, qui devaient comprendre quatorze entrecolonnements, pour treize colonnes et deux demi-colonnes. Ces dernières s'appuient sur les murs de la basilique au Nord et du petit *decumanus* au Sud.

---

[772]*IAMar., lat.*, 1 (*Tingi): I(ovi) O(ptimo) M(aximo), Iunoni, Minervae / c<a>eterisque diis deabusque immortalibus / pro salute*… Date : 296 ; *IAMar., lat.*, 300 (Sala) : *I(ovi) O(ptimo) M(aximo), / Iunoni reginae, / Minervae, Victoriae / Genioq(ue) castrorum*… date : après 216

[773]*IAMar., lat.*, 88. *Supra*, n. 369.

[774]Thouvenot R., « L'*area* et les thermes du Capitole de *Volubilis* », *BAM*, 8, 1968-1972, p. 179-195.

[775]*Ibid.*, p. 180, donne les mesures suivantes : largeur : 2,30 m ; longueur : 7,50 m.

[776]*Ibid.*, Largeur : 3,1O m ; longueur : 8 m.

Des salles aux dimensions variées donnent sur les portiques. Celui de l'Est ouvrait sur cinq pièces. La pièce localisée dans la partie sud-est de l'*area* a été identifiée comme étant une chapelle destinée au culte de Vénus[777]. La salle 3 renfermait un petit édifice maçonné qui détermine un plan irrégulier formant saillie dans le mur extérieur. M. Behel y voit un sanctuaire primitif, antérieur à la construction du Capitole et destiné à accueillir peut-être une divinité indigène[778]. Entre la chapelle de Vénus et le Capitole avait été bâti un petit temple[779], qui s'appuyait sur le portique (Pl. 42). Une petite allée le séparait du *podium* du Capitole. Le sol avait été pavé d'une mosaïque dont seulement quelques cubes blancs et noirs ont été retrouvés. L. Chatelain suggère que ce petit monument a pu être destiné à la Fortune Auguste, d'après une dédicace qui a été mise au jour dans une salle du portique ouest. Mais les travaux récents de la Mission Temples semblent plutôt attribuer cette chapelle à la déesse Isis. Nous attendrons les publications pour disposer de plus amples informations. Le côté ouest de l'*area*, moins complexe, comprenait quatre pièces d'inégales dimensions.

Le Capitole est constitué d'un temple rectangulaire élevé sur un *podium* dominant une aire sacrée délimitée au Nord par la basilique, au sud et à l'est par deux ruelles (*kardo* et petit *decumanus*). Un escalier de treize marches permettait d'accéder à un vestibule, le *pronaos*, délimité à son tour par quatre colonnes en façade et quatre latérales (2×2). Le *pronaos* donne ensuite sur une *cella* au fond de laquelle trois niches permettaient d'accueillir les statues des divinités honorées dans les lieux : Jupiter, Junon et Minerve (Pl. 41, 2d). La *cella* devait être couverte d'un toit à deux pentes[780].

Un autel monumental carré[781] se dresse en face du Capitole (Pl. 40, n° 2c). Son socle était formé par une doucine où l'on accédait par deux marches. En face du Capitole, appuyée sur le côté sud de la Basilique, se trouve une sorte d'estrade élevée sur deux

---

[777]Brouquier, Rebuffat, « Temple de Vénus à *Volubilis* », cit.
[778]Behel, « Un temple punique à *Volubilis* », cit., p. 34.
[779]Thouvenot, « L'*area* et les thermes du Capitole », cit., p. 182, pièce que l'auteur appelle temple F.
[780]Panetier, *Volubilis, une cité du Maroc antique*, cit., p. 79 ; A *Banasa*, a été trouvée une tête de Junon qui pourrait provenir d'un temple, cf. Thouvenot R., « Tête de marbre antique trouvée au Maroc », *REA*, 1932, 34, n° 3, p. 254-258 ; Laamiri, *La statuaire de pierre et de marbre*, p. 145-148, pl. LXXV 1-2.
[781]Thouvenot, « L'*area* et les thermes du Capitole », cit., p. 184 : Dimensions de l'autel : largeur 2,10 m ; profondeur 2,50 m. Dimensions de l'escalier : profondeur 1,52 m ; hauteur des marches 0,08 m - 0,22 m - 0,23 m, profondeur 0,27 m, 0,30 m, 0,95 m.

marches assez étroites, mais sa destination reste incertaine. R. Thouvenot propose d'y voir une tribune d'honneur réservée aux autorités lors des sacrifices[782].

Le temple et l'inscription sont précisément datés. *M. Aurellius Sebastenus* procède à la dédicace du Capitole sous le règne de Macrin, entre le 11 avril et le 10 décembre 217. Cela suppose que la construction de l'ensemble du complexe ait été alors globalement terminée[783]. La chapelle de Vénus, celle d'Isis et l'autel dédié à la Fortune des Augustes se trouvent par la même occasion bien datés. Mais il semble qu'il faille attendre les années 221-222, pour la dédicace de l'autel de la Fortune des Augustes[784]. En effet, il s'agit de la Fortune de deux Augustes, postérieurs à l'empereur Caracalla et dont l'un a fait l'objet d'un martelage. Macrin et son fils ont été martelés tous les deux, il faut attendre 221-222, période à laquelle Alexandre Sévère est devenu César, et où Elagabal et Alexandre Sévère ont pu être désignés comme Augustes : après l'assassinat d'Elagabal, le 11 mars 222, son nom est martelé. Il est donc très probable que cet autel ait été dédié à Elagabal et à Sévère Alexandre. Selon R.Thouvenot, il y aurait eu un remaniement complet du quartier : la destruction des anciens édifices dont il ne reste plus que les fondations, puis la reconstruction d'édifices plus imposants.

Capitole et chronologie du culte de la triade capitoline

Le croisement des sources épigraphiques et archéologiques fait apparaître l'existence certaine, au IIIe siècle, d'un culte voué à Jupiter *Optimus Maximus*, à Junon Reine et à Minerve. Mais qu'en est-il des Ier et IIe siècles apr. J.-C. ?

Le document épigraphique 39 adressé à Jupiter, Junon et Minerve entre 198 et 211 témoigne de l'existence d'un culte qui leur est destiné bien avant 217, date de la construction du Capitole. La question qu'il convient alors de se poser, c'est de savoir si l'attestation du culte de la triade par l'épigraphie au tout début du IIIe siècle ne suggèrerait pas l'existence d'un lieu de culte antérieur, bien avant le monument construit sous le règne de Macrin.

Par ailleurs, on peut remarquer que ces divinités ne sont attestées à *Volubilis* qu'à partir de la fin du IIe siècle ou au début du IIIe siècle, alors que celui des empereurs est présent dès le milieu du Ier siècle de notre ère. Un décalage important, près de 150 ans,

[782] *Ibid*., p. 186.
[783] Brouquier, Rebuffat, « Temple de Vénus à *Volubilis* », cit., p. 130.
[784] *Ibid*., p. 130.

apparaît entre l'élévation de *Volubilis* au rang de municipe romain et l'attestation du culte capitolin dans la ville. N. Kallala fait une remarque similaire pour son étude du culte capitolin en Césarienne et en Proconsulaire[785]. Il s'étonne également de cette absence de documents relatifs aux dieux capitolins aux deux premiers siècles : selon lui, soit ils n'ont pas encore été trouvés, soit ils n'ont pas été conservés. Il écrit : « il est, en effet, impensable de croire qu'au cours de cette période, les habitants des communes romaines de cette province n'aient pas fait de dédicaces à ces divinités dont le culte traduit un acte de loyalisme envers l'Etat romain[786] ». S'agissant de *Volubilis*, ce décalage est sans doute à rechercher dans la nature de la cité autant que dans le hasard des découvertes. En effet, en tant que municipe, *Volubilis* possédait une relative autonomie religieuse. Le culte de la triade capitoline n'aurait fait son entrée qu'après une période d'adaptation aux institutions religieuses romaines. N'y aurait-il pas eu romanisation pendant 150 ans avant qu'on ait décidé d'introduire le culte capitolin dans le panthéon de la ville ?

Par ailleurs, près de 175 années se sont écoulées entre la promotion de *Volubilis* au rang de municipe, en 44, et la construction du Capitole en 217. De nombreux travaux ont essayé de montrer que la construction d'un Capitole pouvait annoncer une promotion municipale ou bien, inversement, que la promotion municipale était suivie de l'érection d'un Capitole. C'est notamment le cas de J. Gascou qui considère que le Capitole est « le signe d'une accession prochaine au statut municipal ou la promesse d'une telle élévation [787]». Au contraire N. Kallala a montré qu'il ne pouvait y avoir de liens entre la promotion juridique municipale et la construction du Capitole[788]. Il a également pu établir, à partir des villes en Afrique dont le statut et le Capitole sont bien datés, qu'il ne pouvait exister de lien entre la promotion juridique et la construction du Capitole[789]. En effet, huit villes, parmi lesquelles *Volubilis*, ont montré que l'érection du Capitole se faisait longtemps après la promotion juridique[790]. L'intervalle qui peut ainsi séparer les deux

---

[785]Kallala, « Le culte des divinités capitolines en Maurétanie Césarienne », cit., p. 15-16.
[786]*Ibid*., p. 16.
[787]Gascou J., *La politique municipale de l'Empire romain en Afrique proconsulaire de Trajan à Septime Sévère*, Rome, 1972, p. 160.
[788]Kallala, « Capitoles d'Afrique », cit., p. 189-192.
[789]*Ibid*., p. 192-196.
[790]*Thuburbo Maius* : municipe d'Hadrien, son Capitole est daté de 168-169 ; *Cuicul* : colonie de Nerva ou de Trajan, Capitole construit après 150 ; *Abthugni* : municipe d'Hadrien, Capitole de la fin du IIe siècle ; *Althiburos* : municipe d'Hadrien, Capitole de daté 185-191 ; *Sufetala* : municipe de Vespasien, Capitole de la fin du Ier siècle-milieu IIe siècle ; *Mopth*(…) : fondation coloniale de Nerva, Capitole de 209-211 ; *Timgad* : colonie en 100, Capitole de la fin du IIe-début IIIe siècles.

évènements varie d'une trentaine d'années à plus d'un siècle et demi. La construction d'un Capitole semble plutôt s'inscrire dans l'histoire urbanistique de chaque ville. Ainsi au même titre que les théâtres, les thermes ou les basiliques, le Capitole fait partie des édifices monumentaux dont les villes cherchent à se doter[791]. La ville fait l'objet d'une importante activité édilitaire au début du IIIe siècle : la construction de l'arc de triomphe en 216-217 (épigr. 32, pl. 20), la tribune aux harangues adjointe au forum (fin 196) le remaniement du forum[792], la construction de la basilique[793], etc. Le complexe capitolin est contemporain de ces grands travaux urbanistiques datant de l'époque de Sévères.

Pour mieux comprendre la place la triade capitoline à *Volubilis*, il convient d'inscrire les textes de cette cité dans la série de ceux qui ont été mis au jour sur l'ensemble du territoire de la province et de faire une comparaison avec la Césarienne voisine et la Proconsulaire[794]. A cette fin, le tableau n° 8 synthétise l'ensemble des inscriptions découvertes en Tingitane.

Alors qu'en Proconsulaire 155 inscriptions relatives aux divinités capitolines ont été recensées et 23 en Césarienne, ce chiffre n'est que de 21 pour la Tingitane. Cette province s'apparente ainsi davantage à sa voisine qu'à la Proconsulaire. En outre, sur ces 21 textes, seulement quatre sont une invocation aux trois divinités conjointes. Aux deux textes de *Volubilis* (épigr. 39, 40) s'ajoutent une épigraphe qui provient de Sala[795] et une autre de *Tingi*[796]. En outre, trois textes sont adressés à Jupiter *Optimus Maximus* seul : deux proviennent de *Volubilis* (épigr. 38, 67), le troisième de *Thamusida* (*IAMar., lat.*, 248). Sept documents de *Volubilis* (épigr. 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53) et un de Ksar El Kébir (*AE*, 1991, 1746) l'invoquent avec les dieux et déesses immortels pour le salut, la conservation et la victoire des empereurs. Le texte 44 rédigé *pro salute*, en 173 ou 175, pourrait faire appel à Jupiter *Optimus Maximus* pour le salut de Marc-Aurèle. Junon seule est attestée par deux inscriptions, l'une provient de *Thamusida*[797] et l'autre de *Banasa*[798].

---

[791]Kallala, « Capitoles d'Afrique », cit., p. 193-194.
[792]Akerraz, Lenoir, Lenoir, « Le forum de *Volubilis*. Eléments du dossier archéologique », cit., p. 203-219.
[793]Luquet, « La basilique judiciaire de *Volubilis* », cit.,
[794]Kallala, « Le culte des divinités capitolines en Maurétanie Césarienne », cit., p. 9-35.
[795]*IAMar., lat.*, 300 : datation 216. *Supra*, n. 772.
[796]*IAMar., lat.*, 1 : datation : 296. *Supra*, n. 772.
[797]*IAMar.*, lat., 247. Ier siècle
[798]*IAMar.*, lat., 87.

Minerve *Augusta* n'apparaît seule que sur une inscription de *Banasa*[799].

A *Volubilis*, le plus ancien texte date de la période comprise entre 198 et 211. On pourrait remonter à 173 ou 175, si le texte 44 fait bien mention de Jupiter OM pour le salut de Marc-Aurèle. A l'échelle de l'ensemble de la province, la majorité des textes sont du IIIe siècle. Un seul exemple, cependant, pourrait appartenir au Ier siècle si la lecture est correcte : il s'agit d'une inscription de *Thamusida* à Junon[800]. Des constatations analogues apparaissent en Césarienne, où une seule inscription est antérieure au IIIe siècle : elle date du règne d'Antonin le Pieux[801]. En Proconsulaire, le bilan est différent, avec un seul témoignage au Ier siècle, des traces fréquentes au IIe siècle, les témoignages épigraphiques qui culminent dans le premier tiers du IIIe siècle, et des traces sporadiques au IVe siècle[802]. Pour N. Kallala[803], la différence dans la quantité des inscriptions découvertes en Césarienne et en Proconsulaire s'explique par le fait que ces deux provinces n'ont pas atteint un même degré de romanisation. Ainsi, le faible témoignage des divinités capitolines en Césarienne suppose que cette région de l'Empire était moins romanisée que la Proconsulaire. Si l'on suit le raisonnement de l'auteur, la Tingitane et la Césarienne, qui s'apparentent par la même quantité de témoignages, auraient atteint un même degré de romanisation, mais qui reste moins important qu'en Proconsulaire. En outre, la Césarienne connaît un retard par rapport à la Proconsulaire tant sur le plan de la conquête et de la colonisation que sur celui de la romanisation et de la vie urbaine qui en découlent ceci explique non seulement le faible nombre des témoignages mais aussi la date tardive à laquelle ils apparaissent. L'évolution constatée pour la Tingitane pourrait donc s'apparenter à celle de la Césarienne. Or, nous avons montré que les institutions de la ville ont été très vite calquées sur le modèle romain et ce, dès les premières années du municipe, avec notamment la mise en place des flamines. En outre, les dédicaces aux empereurs dès le milieu du Ier siècle démontrent le loyalisme des habitants de *Volubilis* envers l'Etat romain. Par ailleurs, il faut remarquer que c'est surtout *Volubilis* qui offre le plus grand nombre d'inscriptions liées à la triade capitoline ou à Jupiter *OM* seul, ce qui représente la moitié des inscriptions de la province. L'analyse du tableau révèle que Jupiter *OM* est invoqué dans le contexte politique et militaire. C'est pourquoi il faut sans

---

[799]*IAMar.*, *lat.*, 88. *Supra*, n. 369.
[800]*IAMar.*, *lat.*, 247.
[801]*AE*, 1975, n° 951.
[802]Kallala, « le culte de divinités capitolines », cit., p. 10.
[803]*Ibid.*, p. 14-15.

doute lier cette apparition de Jupiter *OM* seul ou accompagné de Junon et Minerve dans les inscriptions, à l'évolution des invocations et des formules employées. En effet, le recours à ces divinités s'expliquerait en partie par le contexte des dédicaces. Ainsi, les multiples références à Jupiter *Optimus Maximus* au IIIe siècle seraient liées à une importante activité diplomatique dans le cadre des rencontres avec les tribus indigènes. Je ne suis donc pas certaine qu'il faille lier cette absence de témoignage au Ier et IIe siècles au degré de romanisation de la province. Un tel raisonnement pourrait conduire à penser que *Volubilis* était plus romanisée que les autres cités de Tingitane parce c'est la ville dans laquelle on a retrouvé la moitié des documents épigraphiques.

Jupiter, Junon et Minerve sont des divinités qu'on associe dans les dédicaces, on peut aussi les invoquer seules, ou encore les implorer avec d'autres divinités, tels que les dieux et déesses immortels. Suivant le contexte et la qualité des dédicants dans les documents épigraphiques, il est possible de donner des précisions sur la nature de ces divinités.

D'abord, toutes les trois apparaissent comme les divinités officielles de la cité. En effet, quand elles sont associées dans les inscriptions, elles apparaissent comme des divinités de la cité auxquelles on fait appel dans un cadre civique. Comme en Césarienne[804], le culte de la triade est lié à la vie municipale et à la vie civique, puisque dans un cas nous avons l'évocation de la construction du Capitole (épigr. 40), dans l'autre cas peut-être un acte d'évergétisme qui est le fait de personnalités politiques de la ville (épigr. 39). Les deux textes insistent sur le côté officiel de l'acte dédicatoire à la triade capitoline. Dans les deux cas, les dédicants sont des personnages publics : duumvirs et procurateurs. Cet aspect officiel et civique est renforcé, dans le texte 39, par le décret des décurions et dans le texte 40 par l'intervention de la *respublica Volubilitanorum* lors de la construction du Capitole. Ensuite, les textes font apparaître une forte association entre la triade et le culte impérial : Jupiter *Optimus Maximus* et ses parèdres sont alors invoqués en tant que protecteurs de la famille impériale. Par contre, dans un document découvert à *Sala*[805], c'est davantage leur aspect militaire qui est retenu. Le texte en appelle à Jupiter *Optimus Maximus*, Junon Reine, Minerve, la Victoire et le Génie du camp. Il est sans doute l'oeuvre du tribun de la cohorte qui s'unit aux *Equites Cohortis Surorum* pour

[804]*Ibid*., p. 19.
[805]*IAMar., lat*., 300 ; Le camp est situé à l'extérieur de l'enceinte de Chellah, sous le cimetière de Sidi Bou Mnina. Cf. Euzennat, *Le limes de Tingitane*, cit., p. 161-162.

honorer une promesse qui avait été faite auparavant. C'est en revanche Jupiter *OM* seul qui, en 202, est invoqué sur un autel à l'occasion des *decennalia* et des *vicennalia* de Septime Sévère (épigr. 38). Il s'agit de l'anniversaire des dix années de règne de l'empereur. Ce dieu suprême revêt un caractère politique et militaire lorsqu'on en appelle à son pouvoir lors des rencontres romano-baquates[806]. Il est invoqué conjointement avec les dieux et déesses immortels pour le salut, la conservation et/ou la Victoire des empereurs. Le dieu prend alors place dans le contexte des relations provinciales entretenues avec la tribu des Baquates. A ce titre, il apparaît comme un dieu politique.

Les divinités capitolines se distinguent essentiellement par leur caractère officiel. Mais elles sont aussi attestées dans un cadre privé. C'est en effet, ce que semblent suggérer les statuettes de bronze à leur effigie et qui renvoient à l'univers de la *domus*. Deux statuettes sont à l'image de Jupiter. La première le figure nu, la main brandissant le foudre avec un aigle posé sur le bras gauche tendu[807] (Pl. 87, n° 1). Il s'agit d'un modèle bien connu, le type de Zeus lançant le foudre qui a servi d'inspiration à nombre de statuettes découvertes dans tout l'Empire. La seconde figurine le représente dans une attitude différente, puisqu'il est statique (Pl. 87, n° 2). Il porte un manteau jeté sur l'épaule gauche et tient le foudre dans la main droite baissée, alors que la main gauche est appuyée sur le sceptre. A ces témoignages, il faut aussi ajouter un fragment de statuette dont il ne subsiste qu'un avant-bras et une main tenant la foudre (Pl. 87, n° 3). L'effigie de Jupiter apparaît aussi sur trois appliques de bronze. Cependant, à la différence des statuettes qui répondent à l'iconographie des modèles grecs, les appliques appellent d'autres références. Le visage du dieu est figuré entouré d'une barbe courte aux larges boucles (Pl. 97). Le front est ceint d'un bandeau et des cornes de bélier s'enroulent sur les tempes[808]. Ce dieu au front cornu est appelé Jupiter Amon (ou Jupiter Hammon). Son culte semble avoir été introduit en Afrique du Nord par la Cyrénaïque où régnait Zeus Amon[809]. A ces bronzes s'ajoute un petit autel épigraphique, dont il ne subsiste que la partie supérieure. Il est gravé *I(ovi) O(ptimo) M(aximo)* (épigr. 67) . Mais en l'absence d'un contexte précis de découverte, il est difficile d'attribuer cet autel à la catégorie du mobilier cultuel domestique.

---

[806]*Infra*, p. 355 sq.
[807]Boube-Piccot, *La statuaire*, cit., p. 189 (n° 199), pl. 129-130, 1.
[808] Boube-Piccot, *Le mobilier*, cit., p. 225-226 (n° 366, 367, 368), pl. 160.
[809] *Ibid*., p. 309-313 et pl. 248-254.

Des statuettes de Minerve attestent également sa présence dans un cadre privé. Celle qui fut découverte dans le quartier nord-est, plus précisément dans l'*atrium* de la maison au Bacchus de marbre, appartient au type d'Athéna non guerrière au casque attique surmonté d'une chouette[810] (Pl. 93, n° 29). La déesse est debout, la jambe gauche légèrement fléchie. Elle est vêtue de la tunique talaire qui retombe jusqu'aux pieds et de l'*himation* retenu sur l'épaule droite. La poitrine et le haut du dos sont protégés par l'égide bordée de serpents dont les têtes se dressent sous le *Gorgoneion*. Le bras droit est levé, mais la lance a disparu ainsi que l'attribut tenu à la main gauche (patère ?). La seconde statuette figure Minerve dans une attitude quelque peu différente[811] (Pl. 93, n° 30). Debout, la jambe droite légèrement fléchie, la déesse est vêtue du *péplos* retenu sur les épaules par deux fibules circulaires et du *colpos* qui retombe en plis souples et arrondis sur les hanches. La poitrine est protégée par l'égide aux écailles bien dessinées et bordée par quatre serpents aux têtes dressées. Le bras gauche est ramené sur la poitrine, tandis que le droit retombe le long du corps. La main gauche devait tenir un objet de section circulaire, sans doute une lance, et la main droite devait s'appuyer sur un bouclier. La tête est coiffée du casque attique. La troisième figurine représente la déesse casquée, debout, vêtue d'une longue tunique étagée retombant jusqu'aux pieds et un manteau[812]. La tête tournée vers la droite est armée du casque attique à haut cimier. Le bras droit est levé comme pour tenir la lance et le bras gauche est baissé le long du corps comme pour s'appuyer sur le bouclier. Une quatrième statuette représente la déesse dans une attitude hiératique, vêtue du *péplos*[813]. Enfin, une tête de statuette de la déesse portant le casque attique à cimier[814] et une applique[815] viennent compléter cette série de sujets à l'image de Minerve. Le nombre relativement élevé de statuettes et d'appliques à l'image de Jupiter et de Minerve insiste sur la place que ces deux divinités occupent dans un contexte domestique. Concernant plus particulièrement Junon, il faut constater qu'elle n'est pas attestée par ce type de mobilier.

Bien qu'étant présentes dans un environnement privé, ces trois divinités se distinguent avant tout par leur caractère officiel. Ainsi Jupiter *Optimus Maximus*, Junon et

---

[810] Boube-Piccot, *La statuaire*, cit., p. 214-215 (n° 233), pl. 161-163.
[811] *Ibid*., p. 215-216 (n° 234), pl. 164, 1.
[812] *Ibid*., p. 216 (n° 235), pl. 164, 2.
[813] *Ibid*., p. 216 (n° 263), pl. 165, 1.
[814] *Ibid*., p. 217 (n° 237), pl. 165, 2.
[815] Boube-Piccot, *Le mobilier*, cit., p. 216 (n° 236), pl. 165, 1.

Minerve occupent une place essentielle dans le panthéon de la cité. On fait appel à leur puissance lors de contextes civiques qui intéressent l'ensemble de la cité. S'agissant plus particulièrement de Jupiter *Optimus Maximus*, il est invoqué lors des rencontres entre le pouvoir romain et le pouvoir baquate. Ce sont donc ses pouvoirs en matière politique qui sont sollicités. A côté de ces divinités dont les témoignages sont principalement épigraphiques, il existe une divinité qui n'apparaît pas dans les inscriptions, mais qui est de loin la plus fréquemment représentée par les sources iconographiques : il s'agit de Bacchus.

2) Bacchus : une documentation éclectique et abondante

Bacchus a rencontré une grande faveur en Afrique comme l'attestent les symboles dionysiaques retrouvés en grand nombre. Selon l'expression consacrée on peut dire que l'Afrique « baigne dans une ambiance dionysiaque ». Les poètes le désignent comme Bacchus, alors que les textes épigraphiques montrent qu'on lui a souvent conservé son vieux nom de *Liber Pater*[816]. On l'appelle Dionysos dans les pays orientaux, mais l'ensemble de son iconographie demeure influencée par l'art grec, classique et hellénistique. C'est pourquoi, face à ses diverses représentations, on est tenté de l'appeler Dionysos[817]. Son nom latin, *Liber Pater*, le désigne comme dieu du vin qui a le don de libérer l'esprit de tout souci. Mais ce n'est pas seulement à la vigne que Bacchus préside ; il a un caractère plus général de dieu de la production et de la végétation, *Phutêkomos*, et il préside spécialement à tous les arbres fruitiers. A ce titre il est qualifié de *Dendritès* et on le fête dans les *Dendrophoriae*[818]. Il est aussi le dieu de l'humidité chaude qui développe la vie et la végétation à la surface de la terre.

En Afrique du Nord, il a fait l'objet d'un culte public et privé : à partir des Sévères, à *Lepcis Magna*, il est à la tête du panthéon avec Hercule-Melqart, tous les deux sont considérés comme des *dei patrii*, les patrons de la cité[819] ; à Gigthis, dans le sud tunisien, c'est un sanctuaire qui lui est dédié ; à Mactar, dans le centre-ouest de la Tunisie, il est

---

[816]Foucher L., « Le culte de Bacchus sous l'Empire romain », *ANRW*, II, 17-2, 1981, p. 684-702, p. 684.
[817]*Ibid*.
[818] Daremberg, Saglio, *s.v.* « Bacchus ».
[819]Le Glay M., « Les syncrétismes dans l'Afrique ancienne », in *Dunand et Lévêque, éd., Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité, colloque de Besançon, 1973, EPRO, 46*, 1975, p. 123-151, p. 130-131.

avec Apollon et Cérès un des protecteurs de la cité[820] ; à El Jem, l'antique *Thysdrus*, le dieu apparaît sur une vingtaine de mosaïques[821] ; à Madaure, une confrérie (*ordo sacratorum*) se réunit dans un *sanctuarium* pour lui rendre hommage[822]. L'Afrique du Nord a fourni un très grand nombre de textes épigraphiques se rapportant à *Liber* : près de 90 répartis sur 40 sites[823]. Les inscriptions proviennent de 4 sites de Tripolitaine, 20 d'Afrique proconsulaire (dont 4 de Numidie proconsulaire), 5 de Byzacène, 6 de Numidie, 3 de Maurétanie sitifienne et 4 de Maurétanie césarienne[824]. La Tripolitaine, l'intérieur Proconsulaire et de la Numidie fournissent ainsi l'essentiel des témoignages, ce qui correspond aux régions où le culte de *Liber Pater* est le plus ancien[825]. Il faut noter que la Tingitane n'a livré aucun témoignage épigraphique pouvant se rapporter de près ou de loin au dieu.

En revanche, l'imagerie dionysiaque, où foisonnent les sujets et les emblèmes liés au dieu et à son mythe, occupe une place de premier ordre à *Volubilis*, comme ailleurs en Afrique du Nord[826]. La fréquence du thème bacchique, marqué par la variété et la richesse de son répertoire, est un indice pour mesurer l'importance de son culte en Afrique. Ainsi, bien qu'aucune inscription ne lui fasse référence à *Volubilis*, ni même ailleurs en Tingitane, le dieu semble occuper une place à part dans la cité et des documents abondants et variés sont là pour en témoigner. Il est attesté par des sources éclectiques directes, comme les statuettes, en bronze ou en marbre, qui sont à son effigie. En outre, la mosaïque se révèle comme un support privilégié pour reproduire certains de ses épisodes mythologiques. En effet, les thèmes dionysiaques ont été fréquemment traités en Afrique

---

[820]*Ibid*., p. 128.
[821]Foucher L., *La maison de la procession dionysiaque à El Jem*, Paris, 1963.
[822]Le Glay, « Les syncrétismes dans l'Afrique ancienne », cit., p. 133 et n° 56 ; Hanoune R., « Les associations dionysiaques dans l'Afrique romaine », in *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Rome, *EFR*, 1986, p. 149-164, p. 158. (*ILAlg*. I, 2131)
[823]Toutain J., *Les cultes païens dans l'Empire romain*, t. I, 1, Paris, 1907, p. 360-372 ne faisait état que d'une trentaine d'inscriptions africaines en rapport avec Liber/Bacchus ; Hanoune, « Les associations dionysiaques », cit., p. 149-164, p. 156 : Les inscriptions se répartissent de la manière suivante : 8 textes à *Lepcis*, 8 à *Madauros*, 6 à *Cuicul*, 6 à *Thubursicu Numidarum*, 5 à *Thugga*, 4 à *Mactaris*, 3 à *Cirta*, 3 à *Lambaesis*, 3 à *Thamugadi*, 2 à *Sabratha*, 2 à *Satafis*, 2 à *Caesarea*, les trente sites restants fournissent une inscription chacun.
[824]Hanoune, « Les associations dionysiaques », cit., p. 157.
[825]*Ibid*., p. 157.
[826]Slim H., « Dionysos », in *Sols de l'Afrique romaine*, Paris, 1995, p. 87-119.

du Nord sur les pavements qui reproduisent différentes scènes de sa vie : son enfance, son éducation, ses triomphes ou bien encore ses amours. A ces documents, s'ajoutent les représentations des éléments de son thiase : ménades, bacchantes, Silène, Satyre. Ils apparaissent comme des éléments référentiels indirects mais leur présence est le signe d'une ambiance dionysiaque.

Il est donc possible de mesurer l'importance de Bacchus à *Volubilis* par les témoignages abondants et divers qui se réfèrent directement ou indirectement à lui. Ces documents seront donc classés et présentés selon qu'ils se réfèrent directement au dieu ou bien selon qu'ils suggèrent l'univers propre à ce dieu. Mais c'est surtout l'exégèse des mosaïques dionysiaques, seule source à se référer à des épisodes précis du mythe, qui va permettre de dévoiler non seulement les goûts esthétiques des commanditaires, mais aussi les « croyances » auxquelles ils pouvaient adhérer au cours du IIIe siècle de notre ère. En effet, ces pavements musivaux remplis de symboles donnent accès aux idées auxquelles sont attachés les riches propriétaires de *Volubilis*.

Les témoignages directs

La nature des témoignages directs sur Bacchus est variée. Une statue en marbre est à son effigie ; il est mis en scène sur des pavements musivaux et il est employé comme élément d'ornementation sur de nombreux objets de mobilier, et plus particulièrement sur les lits de bronze découverts à *Volubilis* et étudiés par Ch. Boube-Piccot[827]. Ces lits de bronze disposaient d'accoudoirs, agrémentés dans la partie supérieure, d'une applique allongée et, à leur base, d'une applique circulaire, généralement en bronze[828]. *Volubilis* a ainsi livré une dizaine d'exemplaires de ces pièces.

Quatre mosaïques. Plusieurs mosaïques du site font figurer Bacchus. Dans la maison à l'éphèbe, un pavement le reproduit sur son char (Pl. 103, n° 2) et, dans la maison au cavalier, c'est un autre qui le met en scène découvrant Ariane (Pl. 103, n° 1). La maison de Dionysos et des quatre saisons tire son nom de la mosaïque qui retient ce thème (Pl. 104). Enfin, un sujet similaire se retrouve dans une des pièces de la maison au

[827]Boube-Piccot, « Les lits de bronze de Maurétanie Tingitane », cit.
[828]Ces appliques pouvaient aussi être en argent, en os ou en ivoire : cf. Boube-Piccot, *Le mobilier*, cit., p. 392-396. *Volubilis* a livré une dizaine de ces pièces et presque autant à *Lixus*.

cortège de Vénus (Pl. 105, n° 4). Ces différentes scènes feront l'objet d'une étude particulière un peu plus loin.

Bacchus de marbre (Pl. 100, n° 8). A ces quatre reproductions musivales, s'ajoute un groupe représentant Bacchus accompagné d'une panthère[829], l'un de ses animaux familiers. La statue en marbre qui mesurait près de 1,17 m de haut a été découverte le 23 décembre 1934 au sud-est du Palais de Gordien, plus exactement dans le *tablinum* de la maison qui porte depuis son nom (maison au Bacchus de marbre), située entre la maison à la monnaie d'or et celle au cadran solaire. Ayant fait l'objet d'un vol en 1984, il ne subsiste plus de cette statue que les jambes.

A l'origine, la statue faisait figurer le dieu debout et nu. Il prenait appui sur sa jambe droite alors que la gauche légèrement fléchie et ramenée en arrière effleurait le sol de la pointe du pied. Le bras gauche était tendu à l'horizontale. Sa poitrine était large et musclée. Le visage de forme ovale présentait des yeux étirés en amande et un nez droit et fin ; c'est le Bacchus jeune, à l'allure un peu féminine. La chevelure était constituée de mèches longues très ondulées, dont une partie étaient ramenée sur le front, tandis que le reste tombait sur les épaules. Sur sa tête était posée une couronne de pampres entremêlée de bandelettes qui retombaient sur les épaules. L'animal était à peine ébauché, mais la qualité d'exécution oblige à écarter l'idée qu'il s'agisse d'une production locale ou provinciale[830]. Cette statue a pu servir d'ornement dans un bassin du péristyle.

Gaine d'accoudoir de lit[831]. Découvert dans la maison à la Citerne, un champ médian d'une gaine d'accoudoir de lit en bronze représente Bacchus sous les traits d'un homme de profil qui a le bras droit appuyé sur un canthare renversé et la main gauche qui élève un objet dans lequel on peut voir une coupe ou un rhyton. Le visage sévère est encadré d'une barbe abondante et les cheveux sont rejetés vers l'arrière, donnant à la physionomie un aspect archaïsant.

Base d'accoudoir de lit[832]. C'est au contraire Bacchus juvénile qu'on retrouve sur une base d'accoudoir, mise au jour à l'est de la maison d'Orphée. Les cheveux, coiffés en

---

[829] N° inv. : Vol. 11198, conservée dans la réserve 2 de *Volubilis*. Chatelain L., « Bacchus », *CRAI*, 1935, p. 18-21 ; *Id*., *Le Maroc des Romains*, cit., p. 244-246, pl. XLIII-XLIV ; Luquet A., *Volubilis*, 1970, p. 12 ; Thouvenot R., « Le Bacchus de marbre », *PSAM*, 8, 1948, p. 142 et pl. X ; Laamiri, *La statuaire de pierre et de marbre*, cit., p. 64-66 et pl. XXXIX.

[830] Chatelain, « Bacchus », cit., p. 19 ; Thouvenot, « Le Bacchus de marbre », cit., p. 142 ; Etienne, *Le quartier nord-est*, cit., p. 55-56.

[831] Boube-Piccot, *Le mobilier*, cit., p. 129 (n° 143) et pl. 57.

[832] *Ibid*., p. 134-135 (n° 151) et pl. 65. La pièce d'excellente facture daterait du Ier siècle

bandeaux séparés par une raie médiane et attachés à la nuque, sont ceints d'un bandeau fin. L'œil plaqué d'argent devait être incrusté de pâte de verre. La main gauche ramenée au niveau du ventre tient un rhyton et le bras droit s'élève gracieusement au-dessus de la tête. Une dépouille de fauve est jetée sur l'épaule gauche. On a voulu représenter Bacchus jeune, imberbe, à la physionomie légèrement féminine.

Couronnements de trépied[833]. Enfin, Bacchus apparaît sur deux couronnements de trépied découverts dans la maison de *T. Flavius Germanus*, l'un dans une boutique, l'autre dans le *tablinum*. Ces deux exemplaires font figurer le dieu qui émerge d'une corbeille de fleurs lancéolées. Les cheveux plats sur le sommet de la tête sont ramenés sur les côtés, formant des boucles entremêlées de raisins. Une nébride festonnée barre transversalement la poitrine et une fleur épanouie surmonte la tête du dieu.

Les témoignages indirects : le thiase bacchique

A côté de ces diverses représentations directes, la présence du dieu est également suggérée par les personnages ou animaux qui constituent son cortège, le thiase bacchique. Ils apparaissent comme les compagnons obligés du dieu et contribuent à créer une véritable ambiance dionysiaque. A *Volubilis*, ils sont diversement et abondamment documentés.

Les Bacchantes. Les Bacchantes tenaient une place importante dans le thiase bacchique. Elles participaient au cortège vêtues de peaux de lion, portant le thyrse, et se livraient à une danse frénétique qui les plongeaient dans une extase intense. La statuaire a délivré une œuvre en marbre à l'effigie d'une Bacchante[834], ménade des cortèges dionysiaques (Pl. 100, n° 9). La statue est complète, mais la tête est dissociée du reste du corps. Le lieu de découverte à *Volubilis* semble inconnu, mais il est probable qu'elle ait été trouvée dans le quartier nord-est de la ville[835]. La Bacchante, qui mesure près de 90 cm de haut, se présente sous les traits d'une femme au visage rond et joufflu avec des yeux étirés en amande. Les cheveux, séparés par une raie médiane, sont ramenés en chignon sur la nuque. Sa tête est ceinte d'une couronne composée sans doute de feuilles

---

apr. J.-C. et serait la réplique d'un prototype hellénistique tel qu'il apparaît à Pelle et daté par les monnaies et la céramique entre la deuxième moitié du IVe siècle et le milieu du IIe siècle av. J.-C.

[833]*Ibid*., p. 145-146 (n° 167 et 168) et pl. 77.

[834]N° inv. : Vol. 11205, conservée dans la réserve 2 de *Volubilis*.

[835]Laamiri, *La statuaire de pierre et de marbre*, cit., p. 86-88.

de lierre ou de vigne. Vêtue d'une longue tunique, qui retombe sur les pieds nus, agrafée sur les épaules et qui épouse le mouvement de la jambe fléchie et la rondeur du genou, la Bacchante se tient debout sur un socle. Le long de son flanc gauche, s'appuie un thyrse décoré d'écailles de pin. Le bas de la statue est percé d'un orifice, où devait s'introduire un conduit de canalisation. L. Laamiri envisage de voir dans cette statue un sujet de genre qui devait être placé dans la niche d'une pièce de l'une des maisons du quartier nord-est ou dans un coin de *l'atrium*, en raison de cet orifice qui permettait le passage d'un conduit de canalisation[836]. Quant à la chronologie de cette pièce, elle serait à attribuer au IIe siècle de notre ère.

La figure de la bacchante a également été employée pour orner des appliques de lit de bronze. C'est ainsi qu'elle est représentée en buste sur une applique découverte dans l'*atrium* de la maison à l'ouest de la maison de Vénus[837] (Pl. 95, n° 41). Ses cheveux sont coiffés en chignon. Le visage rond et les traits assez mous donnent au visage une expression juvénile. Elle est vêtue d'une nébride remplie de fruits rappelant ainsi le monde dionysiaque.

Enfin, parmi les pièces d'attelage retrouvées à *Volubilis*, deux petits bustes de bacchante ornaient la gaine des panneaux latéraux appartenant à des caisses de chars[838]. L'une des bacchantes tient une corne d'abondance garnie d'épis de blé et d'une grappe de raisin.

Silène. Silène, précepteur de Bacchus, est attesté par de nombreux documents. L'iconographie traditionnelle le représente sous les traits d'un vieillard corpulent, en état d'ivresse perpétuelle. Trois appliques de lit reprennent, avec des qualités d'exécution inégales, le type classique de Silène. La première[839] le figure avec un visage envahi par une longue moustache et une barbe abondante, des arcades sourcilières proéminentes et la tête couronnée de rameaux de pampres, de feuilles et de grappes (Pl. 96, n° 43). L'expression hébétée trahit un état d'ébriété avancé. Dans la main gauche, il tient un rameau de vigne terminé par une grappe de raisin. Ch. Boube-Piccot a noté l'excellente facture de cet objet d'époque augustéenne, très vraisemblablement importé. La seconde

---

[836]*Ibid*., p. 90-91.
[837]Boube-Piccot, *Le mobilier*, cit., p. 137-138 (n° 155) et pl. 70.
[838]*Id*., *Les bronzes antiques du Maroc, III : Les chars et l'attelage*, *ETAM*, VIII, Rabat, 1980, p. 13-14 et pl. 10-11. La facture médiocre suggère que ces objets soient des productions locales.
[839]*Id*., *Le mobilier*, cit., p. 135-136 (n° 152) et pl. 66-67.

applique[840], retrouvée dans une boutique de la maison au Cadran solaire, présente des similitudes avec la précédente dans le traitement de la barbe et des moustaches. La nébride, drapée sur le torse, se termine par une patte de chevreau. Comme pour l'applique précédente, il s'agirait d'une œuvre d'époque augustéenne. La troisième applique de lit qui provient du *tablinum* de la maison de Vénus montre Silène couronné de vigne avec une nébride jetée sur l'épaule gauche[841]. De moins bonne facture que les deux appliques précitées, il pourrait s'agir d'une production locale en remplacement d'une pièce endommagée et datée du IIe ou IIIe siècle apr. J.-C.

D'une statuette de laraire à son effigie, ne subsiste que la partie supérieure du corps. Silène est vêtu d'un pagne court resserré sur les hanches à l'aide d'une ceinture fermée par un nœud[842] (Pl. 90, n° 17).

Silène a également inspiré les artisans de luminaire qui le reproduisent pour orner les lampes et des appliques. L'une de ces dernières le figure le front dégarni et couronné de lierre ; ses cheveux sont constitués de deux touffes latérales. Une ride barre profondément et horizontalement le front et le visage est envahi par une épaisse barbe[843]. Silène est aussi représenté sur un masque fixé à un disque plat ; il a les traits épais et le crâne est surmonté de deux baies de lierre qui se dressent comme des cornes[844]. Plusieurs lampes empruntent également la figure de Silène pour leur ornementation[845]. Toujours parmi ces objets en bronze, on peut enfin citer un masque de Silène qui décorait le pied d'un support de meuble[846].

L'essentiel des témoignages de Silène se constitue d'objets de bronze. A cela, il faut ajouter un Silène endormi en marbre blanc[847] provenant de la maison d'Orphée (Pl. 101). Couronné de lierre, il est représenté couché sur la nébride. Il adopte une attitude qui lui semble familière[848]. De la main droite, il tient un canthare ; le bras gauche replié

---

[840]*Ibid*., p. 136-137 (n° 154) et pl. 69.
[841]*Ibid*., p. 136 (n° 153) et pl. 68.
[842]*Id*., *La statuaire*, cit., p. 202 (n° 219) et pl. 144.
[843]*Id*., *Le mobilier*, cit., p. 219 (n° 346) et pl. 153.
[844]*Ibid*., p. 231 (n° 384) et pl. 166.
[845]*Ibid*., p. 172-173 (n° 202) et pl. 104 : le bec de la lampe représente un vieil homme chevauchant une outre dont il tient l'extrémité des pattes. *Ibid*., p. 173 (n° 203) et pl. 105 : l'anse de la lampe se termine en masque de Silène au nez épaté et au visage encadré d'une barbe disposée en boucles épaisses.
[846]*Ibid*., p. 243 (n° 417) et pl. 175. Objet découvert dans la maison de *Flavius Germanus*.
[847]Conservé au Musée Archéologique de Rabat.
[848]Thouvenot R. « Le Silène endormi de *Volubilis* », *PSAM*, 3, 1937, p. 55-62 ; Laamiri, *La statuaire de pierre de marbre*, cit., p. 101-102 et pl. LII.

s'appuie sur une outre. Son front est largement dégagé et sa barbe est ébouriffée et abondante. Un manteau, lourdement drapé sur les hanches, laisse apparaître un ventre proéminent. Les mains traitées avec grand soin révèlent peut-être une maîtrise qui ferait de cette œuvre une copie d'un original datant du IIIe siècle av. J.-C.[849]

Satyres. Les satyres apparaissent également comme des éléments associés au monde dionysiaque. Ces divinités des bois et des montagnes, symbolisant la force expansive végétale ou animale, sont figurées sous l'aspect de petits hommes hirsutes dotés d'oreilles pointues, de cornes sur le front et parfois d'une queue de cheval ou de chèvre. A *Volubilis*, c'est d'abord une statuette de laraire en bronze[850], trouvée dans une maison préromaine du quartier ouest, qui illustre ce type de personnage (Pl. 90, n0 18). Il danse, le bras droit arrondi au-dessus de la tête. Il tient dans la main gauche un canthare à deux anses. Son crâne est chauve, mais entouré d'une couronne de cheveux. Les références animalières restent discrètes : deux oreilles légèrement pointues et une queue de bouc. La statuaire en marbre a également livré deux exemplaires de Satyre. Le premier a d'abord été identifié comme une divinité des eaux[851] (Pl. 101), mais la présence des oreilles pointues ainsi que de glandes caprines suggèrent davantage la figure du satyre[852]. Le personnage est représenté nu allongé sur son flanc gauche, accoudé à une outre à laquelle aboutissait un tuyau d'arrivée d'eau et dont le goulot est tenu de la main gauche. Le bras droit est tendu et la main droite posée sur le genou tient une longue tige, peut-être un roseau. Au-dessus de la tête est posée une couronne de feuilles de roseau. Ce satyre était donc destiné à la décoration d'une fontaine. Enfin, cette série se complète par une statue acéphale de marbre blanc à l'image d'un satyre assis tenant une outre sur ces genoux[853]. Représenté en position assise, le personnage tient de la main le goulot de l'outre en l'inclinant afin de verser son contenu. L'extrémité de l'outre, qui est percée d'un trou, devait recevoir un tuyau de canalisation. C'est la présence d'une queue, de 4 cm de long, dans le bas du dos qui permet d'identification de personnage avec la figure du Satyre.

---

[849]Thouvenot, « Le Silène endormi de *Volubilis* », cit.
[850]Boube-Piccot, *La statuaire*, cit., p. 202-204 (n° 220) et pl. 145-147.
[851]Thouvenot R., « Divinité des eaux », *BCTH*, n° 10-11, 1974-1975. Statue mise au jour dans la maison de Vénus, conservée au Musée de Rabat, inv.
[852]Laamiri, *La statuaire de pierre de marbre*, cit., p. 95-97 et pl. L.
[853]*Ibid*., p. 98-100 et pl. LI. Trouvée en 1933 dans une maison en face du palais de Gordien, entre l'arc de triomphe et la porte de Tanger. Conservée au musée de Rabat. Statue qui n'est pas inventoriée.

Les centaures et les canthares appartiennent également à l'iconographie dionysiaque. Citons pour exemple une des mosaïques de la maison à l'éphèbe ornant le *triclinium* où sont représentés de nombreux centaures et des canthares. Il serait ici fastidieux de citer l'ensemble de ses représentations, car il suffit de se promener sur le site pour en voir à tous les coins de rues.

La richesse des documents liés à l'univers dionysiaque est remarquable et *Volubilis* semble « baigner dans une atmosphère dionysiaque ». Pourtant, seules deux statuettes de laraires pourraient constituer des témoignages directs d'un culte rendu à Bacchus dans un cadre privé. Malgré cette ambiance dionysiaque, on semble bien loin des témoignages concrets de vénération dont Bacchus a fait l'objet par ailleurs en Afrique[854].

Cependant la présence des mosaïques à thèmes bacchiques rend compte, non seulement des choix esthétiques des propriétaires des demeures volubilitaines, mais aussi de leurs préoccupations et de leur « influences philosophiques ». Nous revenons ici sur les quatre pavement musivaux qui retiennent trois thématiques : Bacchus sur son char, Bacchus découvrant Ariane et Bacchus et les quatre Saisons. Après une description détaillée, pavement après pavement, nous essayerons d'approcher de plus près les goûts et les références culturelles des commanditaires de ces mosaïques.

Les motifs allégoriques

A *Volubilis*, Bacchus est figuré sous les traits, soit d'un vieil homme barbu, soit d'un éphèbe. En revanche, aucun témoignage ne le représente enfant ; par contre, Bacchus enfant est présent sur la mosaïque au cortège bacchique de Lixus et d'Hermès bacchique à *Banasa*. Bacchus éphèbe se présente nu, imberbe et pourvu de traits quelque peu féminins. Ce type représente en Tingitane 73,33 % des représentations de Bacchus[855]. Bacchus barbu est également bien attesté dans la ville ; il constitue 16,67 % des représentations de Bacchus sur l'ensemble de la province[856].

---

[854]Toutain J., *Les cultes païens dans l'Empire romain*, t. I, 1, Paris, 1907 ; Pichard G. Ch, *Les religions de l'Afrique antique*, Paris, 1954, p. 194-206. ; Le Glay, « Les syncrétismes dans l'Afrique ancienne », cit., p. 132-135 ; Benabou M., La résistance africaine à la romanisation, Paris, 1976, p. 351-356 ; Foucher, « Le culte de Bacchus sous l'Empire romain », cit., p. 684-702 ; Hanoune, « Les associations dionysiaques dans l'Afrique romaine », cit., p. 149-164.
[855]Malo A., *Les représentations dionysiaques et le vin au Maroc Antique*, mémoire de DEA, Université de Paris I, 2000, p. 223.
[856]*Ibid*., p. 224.

Les épisodes mythologiques de Dionysos sont essentiellement reproduits sur les mosaïques. Sur deux de ces dernières, il est associé au thème des Saisons.

La mosaïque de Bacchus découvrant Ariane[857] (Pl. 103)

La mosaïque au thème de *Bacchus découvrant Ariane* a été mise au jour en 1915, elle orne l'aile nord de la maison au cavalier et sert de pavement à une chambre à coucher ou à un petit *triclinium* de forme carrée (4,80 m sur 4,80 m).

La scène représentant Bacchus et Ariane figure dans un hexagone central qui occupe le centre de la pièce. La bordure se compose d'une tresse à deux brins, polychrome sur fond noir, et d'un filet de denticules noirs sur fond blanc. Dans la partie gauche de l'hexagone, Bacchus est représenté debout, de face regardant vers l'angle nord-ouest de la pièce. Sa main droite tient un thyrse, tandis que son bras gauche est tendu vers Ariane alors étendue sur le sol. Il est vêtu d'un long manteau de couleur rouge brique claire et foncé, chaussé d'une bottine lacée au pied droit, son pied gauche est nu. Sur sa tête est placée une couronne de feuilles de vigne.

D'Ariane, on n'aperçoit plus que la partie inférieure du corps. La tête et le buste ont été perdus et restaurés ; leurs contours ont été dessinés au trait noir. Elle est étendue sur le sol, les jambes croisées et porte à la cheville gauche un anneau. Un manteau drapé ocre, dont les plis sont schématisés par des lignes courbes rouge brique, couvre la jambe gauche et le ventre. Le sable sur lequel elle est allongée est matérialisé par un tapis beige moucheté de blanc, et la surface de la mer représentée par des filets simples dentelés, noirs et discontinus. Au-dessus du couple divin, un petit Amour est dessiné en plein vol vers la droite et son buste a disparu : il a la tête retournée, lève le bras droit en direction du dieu et baisse l'autre vers Ariane. Il symbolise l'union du couple et marque la relation érotique existant entre les deux personnages.

Aux quatre coins de l'*emblema* sont figurés des fraises ou des raisins et des croix grecques à l'entrée. Cette mosaïque est datée du IIIe siècle de notre ère[858].

---

[857] Thouvenot R., « Deux mosaïques romaines de *Volubilis* à sujet mythologiques », *PSAM*, 6, 1941, p. 66-71 ; *Id*., « La maison au cavalier », *PSAM*, 7, 1945, p. 150 ; *Id*., *Volubilis*, cit., p.53 ; *Id*., « Les mosaïques de Maurétanie Tingitane », *CMGR*, I, 1965, p. 269 ; Belcadi Z., *Les mosaïques de Volubilis*, thèse de doctorat de troisième cycle, Bordeaux, 1988 ; Limane H. et *alii*, *Volubilis, de mosaïque à mosaïque*, Paris, 1998, p. 44-45.

[858] Thouvenot, « Deux mosaïques romaines de *Volubilis* à sujet mythologiques », cit., p. 66-71.

Cette scène représente l'un des principaux épisodes du cycle dionysiaque, c'est-à-dire les amours de Bacchus et d'Ariane. Le thème de Bacchus rencontrant Ariane a été peu traité par les mosaïstes antiques si l'on se réfère à la popularité du mythe. Néanmoins, il se retrouve à Mérida, El Jem, Lambèse, Hadrumète ou encore Utique[859]. En revanche, c'est un sujet fréquent sur les sarcophages et dans les peintures, essentiellement à partir du règne de Marc-Aurèle[860]. L'*emblema* de *Volubilis* est fidèle aux canons de l'iconographie dionysiaque traditionnelle : l'air réjoui de Bacchus, Eros levant la flamme et dévoilant Ariane, elle-même figurée dans une position nonchalante. Si singularité il y a, elle vient surtout du support, puisque la mosaïque est moins employée comme élément de support pour accueillir ce thème.

Le culte d'Ariane est resté presque exclusivement concentré dans les îles, en particulier à Naxos, où il paraît avoir pris naissance[861]. Une des caractéristiques d'Ariane est de présider à la fertilité de la terre. Les mythes de son abandon par Thésée puis de son hymen avec Dionysos entrent dans le cycle des mythes gréco-asiatiques qui symbolisent les périodes de stérilité et de fécondité de la terre, l'hiver et l'été. L'épisode naxien symbolise la mort et les tribulations de l'âme ; l'intervention de Dionysos, sauveur et dispensateur d'immortalité, permet à Ariane d'accéder à la béatitude éternelle[862]. Il est donc habituel de voir dans le réveil d'Ariane le symbole de la résurrection, de la vie après la mort. Eros, qui se pose en intermédiaire entre Dionysos et Ariane, élève le flambeau qui symbolise la flamme de la vie.

La mosaïque de Bacchus triomphant sur char[863] (Pl. 103, n° 2)

Le pavement qui dépeint Bacchus sur son char a été découvert en 1933 lors du déblaiement de la maison à l'éphèbe. Il orne une chambre carrée de 4 m sur 4 et il est situé au sud du bassin circulaire.

Dans un *emblema* carré[864] apparaît Bacchus couronné de pampre, vêtu d'un chiton

---

[859] Turcan R., *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques*, BEFAR, 210, Paris, 1966, p. 510-517.
[860] Cagnat R., Chapot V., *Manuel d'archéologie romaine*, t. 2, p. 83 : mosaïque de Themetra.
[861] Daremberg, Saglio, *s.v.* « Bacchus », p. 612.
[862] Turcan, *Les sarcophages romains*, cit., p. 595 sq.

rouge à manches longues, ceint au-dessus de la taille par une large ceinture. Il est debout sur un char traîné par deux panthères qui se dirigent vers la gauche du tableau. Le bras gauche du dieu porte une longue tige, sans doute le thyrse, et chaque bras est orné de trois bracelets de couleur noire. La chronologie de cette mosaïque est analogue à la précédente, IIIe siècle de notre ère.

Il s'agit d'un thème abondamment traité par les mosaïstes et les sculpteurs de sarcophages[865]. Le plus ancien pavement figurant Bacchus sur son char est une mosaïque de galets découverte à Olynthe et qui remonte au milieu du IVe siècle avant notre ère[866].

Devenu adulte, Dionysos entreprend une série de voyages en Orient et va conquérir les Indes. Partout où il passe, il enseigne l'agriculture aux hommes et leur apprend surtout la culture de la vigne. Lors de ses expéditions, il se heurte à de nombreux ennemis. Il est notamment persécuté par Lycurgue, roi des Edoniens ; des pirates tentent de le réduire en esclavage ; les Titans le tuent et mettent son corps en pièces mais l'intervention de Déméter lui rend la vie. Mais finalement, Dionysos parvient à triompher de tous ses ennemis, à surmonter tous les obstacles et à établir son culte partout sur son passage. Au total, l'Afrique du Nord a livré une dizaine de ces tableaux célébrant ce mythe, dont quatre proviennent du seul site de El Jem[867].

L'une des caractéristiques réside dans le traitement minimaliste du sujet sur le tableau de *Volubilis*. Ailleurs, le thème est abordé d'une manière plus luxuriante. On peut notamment citer une mosaïque de Sousse sur laquelle le dieu est reproduit monté sur un char à deux roues tiré par quatre tigresses[868]. Bacchus y est figuré imberbe, la tête ceinte d'une mithre et vêtu d'une longue robe à manches longues. Debout, à gauche du dieu, se tient une Victoire ailée. A gauche des tigres surgit une bacchante qui danse tout en frappant du tambourin. Devant et derrière l'attelage, deux satyres accompagnent le cortège triomphal. Celui de devant avance en tenant les rênes de l'un des tigres et l'autre se tient nu exhibant un corps d'athlète fortement musclé et ne portant qu'une pardalide

---

[863]Thouvenot, « Deux mosaïques romaines de *Volubilis* à sujet mythologiques », cit., p. 68-69 ; *Id*., « La maison à l'éphèbe », *PSAM*, 7, 1945, 118, 128-129 ; Luquet, *Volubilis*, cit. ; Belcadi, *Les mosaïques de Volubilis*, cit. ; Limane, *Volubilis, de mosaïque à mosaïque*, cit., p. 42.
[864]Dimensions : 1,50 sur 1,45 m
[865]Turcan, *Les sarcophages romains*, cit., p. 139 sq.
[866]Belcadi, *Les mosaïques de Volubilis*, cit., p. 159.
[867]Foucher, *La maison de la procession dionysiaque*, cit., ; Slim, « Dionysos », cit., p. 98.
[868]Slim, « Dionysos », cit., p. 98-99, fig. 64 et 65. (Mosaïque triomphale de Dionysos, conservée au musée de Sousse)

(peau de panthère) nouée autour du cou et retombant derrière son dos. La scène est complétée au premier plan par une panthère s'abreuvant dans un canthare et par un enfant bacchique nu. Le tableau de Sousse est remarquable par la finesse d'exécution et par la richesse des couleurs employées. A El Jem, une mosaïque qui ornait un *oecus* présente Dionysos sur un char tiré par deux tigres, autour duquel sont présents la Victoire, des satyres et des bacchantes[869]. Ainsi, le tableau de *Volubilis* peut paraître singulier par son dépouillement : Bacchus est debout seul sur le char. Les différents membres du thiase sont absents, ainsi que la Victoire traditionnellement représentée volant au-dessus du char. Ici, ce dernier est tiré par des tigres. Mais la nature de l'attelage peut varier : tigres, panthères, lions, centaures, éléphants, chameaux. Les centaures ont eu davantage de succès auprès des sculpteurs de sarcophages, alors que les attelages de tigres ou de panthères ont été préférés par les mosaïstes dès le milieu du IIe siècle[870].

A l'époque hellénistique, ce thème est très rare sur les pavements comme sur les fresques. Mais il semble qu'il faille attendre le IIe siècle après J.-C., pour trouver un même type de représentation. A cette époque, Bacchus n'est pas perçu comme un conquérant, mais comme le vainqueur majestueux de retour après la conquête des Indes où il a été vainqueur des rois Myrrhanos ou Morieus et Dériadès[871]. Conquérant des Indes, Dionysos y aurait introduit la civilisation. Notre mosaïque est une évocation de ce retour triomphal des Indes.

La relation de Bacchus avec les Saisons

R. Turcan a insisté sur le caractère double (*dimorphos*) de Bacchus et sur ses incarnations successives rapportées par la littérature et illustrées par l'iconographie. L'auteur à ce sujet écrit : « Ce dieu qui se dédouble et renaissait de lui-même, ce *Dimorphos*, dont la diversité épiphanique garantissait la perpétuelle reviviscence – d'où sa relation avec les Saisons – méritait la faveur indéniable que lui a voué l'art funéraire, c'est-à-dire une clientèle de gens inquiets de leur survie personnelle »[872]. Cette relation de Bacchus avec les Saisons se retrouve sur deux mosaïques de *Volubilis*. L'une orne la maison de Dionysos et des quatre Saisons, la seconde est employée comme pavement dans une chambre de la maison du cortège de Vénus. Chargées de symbolique, ces

[869]*Ibid*. p.108, fig. 67b. (Triomphe de Dionysos et scènes bacchiques dans treille de vigne, mosaïque conservée au Musée d'El Jem)
[870]Belcadi, *Les mosaïques de Volubilis*, cit.
[871]*Ibid*.
[872]Turdan, *Les Sarcophages romains*, cit., p. 533-534.

mosaïques renvoient aux croyances eschatologiques des commanditaires et, par la même occasion, elles livrent les choix philosophiques auxquels ont pu adhérer certains Volubilitains du IIIe siècle apr. J.-C.

Mosaïque de Bacchus et les quatre Saisons[873] (Pl. 104)

Cette mosaïque a été mise au jour en 1948, lors de la campagne de fouilles dirigée par R. Thouvenot. Elle orne le *triclinium*[874] situé dans l'aile nord de la maison dite de Dionysos et des quatre saisons, dans le quartier nord-est. Un thème analogue apparaît sur le sol d'une pièce de la Maison au cortège de Vénus. La pièce est entièrement pavée d'une décoration figurée en forme de T renversé du côté de l'entrée ; le tapis garni de motifs géométriques marque la place des trois lits.

A droite et à gauche de l'entrée, un médaillon isolé figure une méduse. Le pavement principal est composé, de chaque côté, de quatre médaillons circulaires représentant des bustes féminins incarnant les saisons et des génies qui apparaissent comme les éléments parallèles à chaque saison personnifiée. Les médaillons dans lesquels sont représentés les génies sont sensiblement plus petits que ceux qui contiennent les bustes féminins, 56 cm en moyenne pour les premiers, 63 cm pour les seconds. Au milieu quatre médaillons octogonaux à côtés concaves mettent en scène des personnages du thiase dionysiaque : Bacchus et deux ménades. Neuf écoinçons, quatre au nord, quatre au sud, un à l'est, présentent une forme trapézoïdale à trois côtés curvilignes. Chaque écoinçon est agrémenté d'oiseaux ou de poissons aquatiques.

Ariane ? (1)[875]**.** Dans le premier octogone (en partant du seuil), est figurée de trois quarts à droite une femme assise, les pieds nus croisés, sur un rocher de couleur gris-bleu. Sa main droite est tendue vers un massif rocheux qui s'étale sur deux rangées. Ce personnage féminin, à la chevelure blonde, tourne légèrement la tête vers les rochers. De la main gauche, elle tient un thyrse dont le sommet se termine par un ruban rouge. Un

---

[873]Thouvenot R., « Mosaïque dionysiaque trouvée au Maroc », *CRAI*, 1948, p. 348-359 ; *Id*., « Fouilles de *Volubilis* », *BCTH*, 1949, p. 19 ; *Id*., *Guide du visiteur de Volubilis*, Rabat, 1949, p. 40 ; Etienne R., « Dionysos et les quatre saisons sur une mosaïque de *Volubilis* », *MEFR*, 1951, p. 93-117 ; *Id*., « Maisons et hydraulique dans le quartier nord-est de *Volubilis* », *PSAM*, 10, 1954, p. 75-82 ; *Id*., *Le quartier nord-est de Volubilis*, cit., p. 39-41 ; Belcadi, *Les mosaïques de Volubilis*, cit. ; Limane, *Volubilis, de mosaïque à mosaïque*, cit., p. 52-57.

[874]Dimensions totales du pavement : 7,95 m sur 6,23 m.

[875] Nous avons reproduit sous forme de schéma la mosaïque, des numéros sont placés près des motifs afin de faciliter la description, voir pl. 104, 3b.

himation de couleur rouge-rose recouvre l'épaule, le bras gauche, le dos et les jambes, tandis que son ventre proéminent est dénudé. La coiffure fait penser à une femme, peut-être Ariane, épouse de Dionysos[876], mais il peut aussi bien s'agir d'un éphèbe.

Ménade joueuse de flûte (**2**). Une ménade joueuse de flûte à double clefs (aulos ou tibia) occupe le deuxième octogone (Pl. 104, 3d). Figurée nu-pieds, elle avance d'un pas léger vers la gauche, vêtue d'un chiton vert et brique découvrant l'épaule et ceinturé au niveau du bassin par un ruban de couleur beige-brun. Un autre ruban orne sa chevelure brune et ondulée. Sous ses pieds, le sol est matérialisé par une bande monochrome brune.

Bacchus (**3**). Dans le troisième octogone, placé en position centrale, est dessiné Dionysos, le personnage principal du pavement (Pl. 104, 3c). Le dieu apparaît de trois quarts, torse nu, la tête couronnée de pampre brune. Il est nu-pieds en position debout, accoudé à un autel de forme cylindrique de couleur marron et projette son regard vers sa gauche. Sa jambe droite et son bras gauche sont drapés dans un himation bleu, dont les extrémités recouvrent également la nuque et l'épaule gauche, tandis que son sexe reste apparent. Il est imberbe et a le ventre légèrement rebondi. Sa main droite est placée derrière la hanche, tandis que son bras gauche lui sert d'appui sur l'autel.

Ménade joueuse de tambourin (4). Sur le quatrième octogone, une ménade joue du tambourin (Pl. 104, 3d). Dressée sur la pointe des pieds, elle avance vers la gauche, en frappant de la main gauche son instrument de musique : elle danse en frappant du tambourin (tympanon). Elle présente une chevelure brune et tourne la tête vers la droite. Elle est vêtue d'un chiton jaune qui lui recouvre les bras et les épaules, ainsi que la jambe droite. Une écharpe de couleur rouge accrochée au niveau de ses épaules flotte en deux pans derrière elle.

Ces quatre octogones sont cernés par huit médaillons circulaires rangés sur deux lignes parallèles. Le thème des quatre Saisons redoublées y est représenté. Chaque saison y est symbolisée à la fois par un buste féminin et par un Génie portant son emblème.

Le Printemps (5). Le médaillon circulaire n°5 est occupé par le printemps, symbolisé par le buste d'une jeune femme à la chevelure brune ornée de fleurs en forme de couronne (Pl. 105, 3g). Le front présente deux grosses fleurs rouges à quatre pétales et le reste correspond à un semi de fleurettes jaunes. La chevelure est ornée d'un ruban fin jaune agrémenté d'une fleur à quatre pétales rouges et retombe sur les épaules de la jeune

[876]Etienne, « Dionysos et les quatre saisons sur une mosaïque de *Volubilis* », cit., p. 110.

femme. Une partie de sa tunique est visible. Elle est attachée par un bouton blanc au cœur noir au niveau de l'épaule droite. Le médaillon n° 6 fait figurer le Génie correspondant au printemps. Le Génie porte dans le creux de la main gauche une fleur rouge. Dans la main droite, il tient une écharpe qui recouvre une partie de son bras, descend sur ses hanches puis remonte sur l'autre bras. Sa chevelure est courte et hérissée.

L'Eté (12). L'été occupe le médaillon n° 12. Il est reproduit sous les traits d'un buste féminin à la chevelure noire ornée d'un diadème de gros épis jaunes et fourchus (Pl. 105, 3h). Des mèches de la chevelure retombent sur les épaules. La jeune femme est vêtue d'une tunique bleu foncé, boutonnée sur l'épaule droite par une fibule brune cernée de blanc d'où pendent deux rubans fins, eux aussi blancs, et couvrant totalement l'épaule gauche. Le médaillon apparenté n° 11 comprend un Génie au corps et pieds nus et aux cheveux noirs hérissés. Dans sa main droite, il tient un épi jaune semblable à ceux qui ornent la chevelure de la femme symbolisant l'été. Une écharpe bleue semble gonflée par le vent derrière sa tête et descend sur ses bras en s'enroulant deux fois sur celui de gauche.

Automne (**10**). Le médaillon n° 10 porte les attributs de l'automne, saison symbolisée par le buste d'une jeune femme vêtue d'une tunique rouge drapée et retenue sur l'épaule droite par une fibule circulaire noire au cœur brun (Pl. 105, 3i). Une couronne de feuilles de vigne vertes, terminée de part et d'autre de chaque oreille par une grappe de raisin jaune, orne sa chevelure brune. De petites mèches effilées garnissent son front, tandis que deux fines tresses retombent sur chaque épaule. Le génie correspondant à l'automne est inscrit dans le médaillon n° 9 ; il tient de la main droite des pampres et des grappes de raisin. Derrière lui se déploie une large écharpe jaune.

Hiver (7). L'hiver est symbolisé, dans le médaillon circulaire n° 7, par le buste d'une femme emmitouflée dans un manteau bleu avec un capuchon en torsade recouvrant sa chevelure (Pl. 105, 3f). La tête et les épaules sont garnies de branches de roseaux bruns (quatre au-dessus de la tête, deux sur l'épaule droite, une sur l'épaule gauche). Le buste est agrémenté de deux galons ocres et rouges qui font fonction de bretelle. Le médaillon circulaire n° 8 fait figurer le Génie correspondant ; il est debout vu de face et semble en position d'arrêt. De sa main droite pendent deux canards bruns au bec rouge, attachés par les pattes. Il tient une écharpe semblable à celle du Génie de l'automne et qui se déploie largement dernière lui.

Ce pavement est aussi attribué au IIIe siècle[877].

Mosaïque de Dionysos et les quatre Saisons (Maison au cortège de Vénus, Pl. 105)

Le thème de Dionysos et des quatre saisons est également repris sur le pavement d'une pièce qui occupe la partie sud-est de la maison dite de Vénus[878]. Ce *cubiculum* mesure 6,70 m sur 4,80 m. L'*emblema* se compose de cinq médaillons : un médaillon central octogonal comprend la divinité et les saisons, placées aux quatre coins de la mosaïque et inscrites dans des étoiles formées de deux carrés.

Le médaillon central, très endommagé, représente Dionysos, la tête légèrement tournée vers la droite, sous les traits d'un jeune homme dont on ne voit plus que le nez, l'œil droit et la bouche. La chevelure est d'un brun-roux et couronnée de feuillages (lauriers plutôt que vigne). De l'épaule gauche devait tomber la nébride ou une draperie.

Le médaillon circulaire, en haut à gauche, fait figurer l'hiver sous la forme d'une femme emmitouflée tenant des roseaux verts à la main. Il est perdu aux trois quarts, mais il subsiste encore la joue et l'épaule gauches du personnage.

Le médaillon, en haut à droite, comprend le buste symbolisant le printemps. C'est une jeune femme dont il ne subsiste plus que le visage et une partie de la chevelure qui tombe le long des épaules. Elle devait être couronnée de fleurs.

Le médaillon, en bas à droite, est à l'effigie de l'été. C'est un personnage aux cheveux bruns. Deux mèches retombent sur le front et une petite boucle sur l'oreille gauche. Au-dessus de la tête est placée une couronne d'épis serrée par un large ruban rouge flottant vers l'arrière. Ce personnage féminin est vêtu d'une tunique blanche attachée sur les épaules, les bras sont nus. A droite du buste a été dessinée une faucille que le personnage tenait de la main droite.

Enfin, l'automne est symbolisé dans un dernier médaillon, en bas à gauche de Dionysos, par un buste en partie perdu, mais on perçoit encore la chevelure blonde du personnage couronnée de pampres et de grappes de raisins. La tunique beige claire et

---

[877] *Ibid*., p. 112-113, IIIe siècle, plus précisément de 238-244, date à laquelle a été reconstruite la maison.

[878] Thouvenot, *Volubilis*, cit., p.53 ; *Id*., « Les mosaïques de Maurétanie Tingitane », cit., p. 269 ; Etienne, *Le quartier nord-est*, cit., p. 78 ; Belcadi, *Les mosaïques de Volubilis*, cit. ; Limane, *Volubilis, de mosaïque à mosaïque*, cit.

foncée est drapée sur les épaules et recouvre les bras. La main gauche tient un attribut difficilement identifiable du fait du mauvais état de conservation de la mosaïque.

Bien que l'usage veuille qu'on reconnaisse le thème de Dionysos et des quatre Saisons dans cette mosaïque, l'identification de Bacchus dans le personnage du médaillon central reste cependant incertaine. En effet, il est possible qu'il s'agisse du dieu Annus, fréquent dans la mosaïque africaine[879], mais absent du Maroc.

Cette mosaïque est datée du IIIe siècle de notre ère.

Au Maroc, l'association de Dionysos avec les Saisons se rencontre uniquement sur les deux pavements de *Volubilis*. Néanmoins, il ne s'agit pas d'un phénomène propre à cette région, puisqu'il s'agit là encore d'un thème très récurrent. S'agissant des Saisons, elles sont reproduites en buste sur quatre médaillons circulaires qui ornent l'arc de triomphe de Caracalla[880] et elles sont associées aux douze travaux d'Hercule sur une mosaïque du site[881].

La particularité de la mosaïque de la maison de Dionysos et des quatre Saisons, réside dans le redoublement de ces Saisons par des génies. Ces derniers sont traités sommairement, ce qui rend difficile l'identification de leur nature mâle ou femelle. Mais il semble que l'hiver et le printemps soient des génies masculins[882] ; pour ce qui est des deux autres, il est difficile de déterminer avec certitude leur sexe. En outre, ces génies participent au redoublement des Saisons en tenant dans leurs mains les différents attributs attachés à chacune des saisons : fleur rouge pour le printemps, épi jaune pour l'été, pampres et grappes de raisin pour l'automne et canards pour l'hiver.

Quant aux Saisons, elles symbolisent le renouveau, puisqu'elles meurent et renaissent : elles assurent après la mort, à laquelle la nature humaine ne peut échapper, un

---

[879]Par exemple à El Jem. Cf. Foucher, *La maison de la procession dionysiaque*, cit., p. 36-41, pl. VII

[880]Domergue A., « La représentation des Saisons sur l'arc de Caracalla à *Volubilis* », in *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à A. Piganiol*, 1966, p. 463-471. Thouvenot R., *Volubilis*, Paris, 1949, p. 39, avait d'abord attribué ces bustes aux membres de la famille impériale (Caracalla, *Iulia Domna*, Septime Sévère et Géta). Idée reprise ensuite par Euzennat M., « Deux voyageurs anglais à *Volubilis* », *Hespéris*, 1956, p. 331. Domergue, « La représentation des Saisons », cit., a ainsi montré que l'image des Saisons sur l'arc de triomphe ne répondait pas au type officiel que l'on retrouve notamment sur l'arc de Trajan à Bénéveant ou celui de Septime Sévère à Rome.

[881]*Infra*, p. 250 sq., pl. 106

[882]Etienne, « Dionysos et les quatre saisons sur une mosaïque de *Volubilis* », cit., p. 105.

nouveau réveil dans l'au-delà[883]. C'est la croyance à la palingénésie que l'on retrouve chez les Stoïciens, pour qui le retour des saisons est un argument en faveur de la doctrine de la renaissance éternelle des êtres[884], croyance qu'ils ont eux-mêmes empruntée aux Pythagoriciens. A ce propos, Sénèque, l'un des principaux stoïciens du Ier siècle apr. J.-C., écrit : « La mort, dont nous nous effrayons, contre laquelle nous regimbons, interrompt notre existence, elle ne nous l'arrache point. De nouveau viendra un jour qui nous remettra dans le monde […] Je montrerai ailleurs plus en détail, qu'en fait ce qui semble périr change de forme. Or donc on est tenu de partir de bonne grâce, quand c'est pour revenir. Considère le retour circulaire des choses sur elles-mêmes : tu constateras que dans notre univers rien ne s'éteint, mais que les phénomènes ont alternativement leur déclin et leur retour. L'été est parti : l'année prochaine le ramènera. L'hivers est tombé : il reparaîtra dans sa saison. La nuit a engloutit le soleil : elle-même sera tout-à-l'heure chassée par le jour »[885]. L'association des saisons avec Bacchus souligne ainsi le caractère Cosmocrator du dieu, c'est-à-dire celui qu'il règne sur le cours du monde. Ainsi, Dionysos, dans sa représentation juvénile et à l'aide de son vin, apparaissait aux convives comme le dispensateur de l'éternelle jeunesse.

Ces multiples témoignages attestent bien de la faveur dont jouit Dionysos dans la ville de *Volubilis*. Cependant, il faut rappeler qu'aucun témoignage épigraphique, ni aucun monument ne lui est attribué. Seulement deux statuettes en bronze pourraient à la rigueur apparaître comme ayant fait partie d'un laraire et comme attestant d'un culte dans le cadre de la *familia*. Ainsi la majorité des documents pourrait n'avoir qu'une valeur esthétique, même si leur étude permet d'entrevoir un aspect de la culture des riches propriétaires de la cité. C'est pourquoi, s'agissant des pavements dionysiaques d'Afrique, R. Hanoune écrit : « On peut certes admettre qu'ils véhiculent des subtilités mythologiques ou théologiques, mais il ne s'agit enfin que de décors bons à fouler aux pieds dans les habitations privées[886] ». En effet, même s'il existe parfois des programmes iconographiques cohérents, comme à El Jem[887], ils ne renseignent nullement sur les

---

[883] *Ibid*., p. 111.
[884] Cumont F., *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1966, p. 489-491.
[885] Sénèque, *Lettres à Lucilius*, IV, 36, 10-11.
[886] Hanoune, « Les associations dionysiaques dans l'Afrique romaine », cit., p. 152.
[887] Foucher, *La maison de la procession dionysiaque*, cit. : l'auteur interprète cette demeure comme étant le siège de thiasotes, voire même d'initiation avec une progression

convictions religieuses de leurs propriétaires et ils ne transforment pas les demeures de ces derniers en sanctuaire ou en lieu de rassemblement pour des associations dionysiaques[888]. En outre, l'auteur envisage que l'absence de témoignages épigraphiques sur des sites riches en pavements dionysiaques, notamment à El Jem (*Thysdrus*) ou à Hadrumète (*Hadrumetum*) confirmerait l'indépendance des deux domaines, épigraphique et musival, et serait ainsi un argument en faveur du caractère gratuit de ces décors[889].

En l'absence de témoignage incontestable du culte de Bacchus, on peut juste noter qu'il connaît une faveur particulière à *Volubilis* dans les décors, sans doute liée à la culture de la vigne, prospère dans la région, qui aurait pu rendre ce dieu particulièrement populaire. Par ces diverses représentations, les commanditaires ont pu évoquer la protection du Dieu Cosmocrator dans la vie quotidienne et la garantie de la survie de l'âme dans l'au-delà. En effet, Bacchus est le dieu du vin. Il est celui qui produit les vendanges, celui qui plante la vigne. Plus généralement, il est protecteur de la production et de la végétation[890]. Il préside donc à tous les arbres fruitiers et son association avec les Saisons rappelle le cycle végétatif, qui fait se succéder les différentes phases de fertilité et de stérilité de la terre.

3) Hercule

Hercule, héros dont certains des exploits légendaires se déroulent en Afrique du Nord, et qui se rattachent plus particulièrement aux villes de *Lixus* et de *Tingi*, est aussi présent à *Volubilis* à travers des témoignages musivaux et dans la statuaire. En outre, son nom se retrouve sur une inscription dédiée à Commode alors qualifié d'Hercule Romain (épigr. 54). Mais bien que le nom d'Hercule apparaisse sur cette inscription, il faut l'éliminer de la catégorie des documents pouvant attester d'un culte à Hercule. En effet, il s'agit d'une dédicace à Commode qui prend le titre d'Hercule Romain en 191. Ce texte est donc à mettre davantage en rapport avec le culte impérial qu'avec le culte d'Hercule[891].

---

de pièce en pièce dans le dévoilement des mystères. Cette explication est controversée, voir à ce sujet Hanoune, « Les associations dionysiaques dans l'Afrique romaine », cit., p. 153, n° 11 pour une bibliographie des travaux qui vont contre cette interprétation.

[888]Hanoune, « Les associations dionysiaques dans l'Afrique romaine », cit., p. 153.

[889]*Ibid*., p. 157.

[890]Daremberg, Saglio, *s.v.* « Bacchus », p. 615.

[891]Voir en dernier lieu Christol M., « Soldats de Bretagne en Maurétanie Tingitane à la fin du règne de Commode », in *Regards sur l'Afrique romaine*, Paris, 2005, p. 30-39 ; *Id*.., « Manifestations cultuelles et attitudes politico-religieuses à la fin du IIe siècle et au début

La mosaïque des Douze travaux d'Hercule (Pl. 106)

La mosaïque des travaux d'Hercule[892] a été mise au jour en 1947, après le dégagement de la partie septentrionale de la maison, qui tient son nom même du thème de cette mosaïque. Elle pavait une pièce, de 7,20 m sur 5,20 m, qui devait être un *triclinium* reconnaissable à la forme en U de son tapis et daterait du IIIe siècle après J.-C. La mosaïque a d'abord été enlevée de son emplacement puis reposée[893].

Le pavement se divise en trois sujets complètement étrangers l'un à l'autre. Au centre, on distingue Ganymède enlevée par l'aigle. Le médaillon a beaucoup souffert, mais des jambes chaussées de hautes bottes lacées et un chien contemplant son maître sont encore visibles.

Aux quatre coins du carré sont figurées les Saisons, en buste, suivant les formes traditionnelles qu'on rencontre en Italie, en Gaule, en Espagne et en Afrique[894]. L'Hiver, est emmitouflé, alors que l'automne est figuré sous une forme féminine à la chevelure blonde couronnée de pampre. Les deux autres saisons sont manquantes.

Ensuite, seize médaillons ovales périphériques se regroupent par quatre autour de chacune des saisons. Quatre de ces seize médaillons reproduisent des fleurons stylisés aux angles de la composition, les autres dévoilent les douze travaux d'Hercule (Pl. 106). Seulement dix nous sont parvenus complets :

Médaillon 1 : Hercule contre l'hydre de Lerne

Médaillon 2 : Il étrangle le lion de Némée

Médaillon 3 : Il est vainqueur de la reine des Amazones

Médaillon4 : Il étouffe Antée

Médaillon 5 : Il rapporte sur ses épaules le sanglier d'Erymanthe

Médaillon 6 : Hercule enfant étouffe les serpents

Médaillon 7 : Il capture le taureau de Crête

Médaillon 8 : Il nettoie les écuries d'Augias

Médaillon 9 : Il traîne Cerbère enchaîné

---

du IIIe siècle après J.-C. : Mithra, dieu des soldats, et la *salus* impériale », in *Pouvoir et religion dans le monde romain, Hommages à Jean-Pierre Martin*, Paris, 2006, p. 417-436.

[892]Bibliographie : voir Belcadi, *Les mosaïques de Volubilis*, cit., p. 217-218.

[893] Dans l'article de Thouvenot, « Deux mosaïques romaines de *Volubilis* à sujets mythologiques », cit., p. 71-76, on voit que les médaillons n'étaient plus à leur emplacement originel. Aujourd'hui, sur le terrain, on voit que la mosaïque a été reposée.

[894]*Ibid*., p. 72.

Médaillon 10 : Il abat à coup de flèches les oiseaux du lac Stymphale

Deux médaillons sont détruits, ils devaient reproduire le jardin des Hespérides et la séparation des deux continents Europe et Afrique, ou encore l'érection des deux colonnes Caspé et Abyla[895].

Pour l'ensemble de l'Empire romain, on connaît une dizaine de pavements faisant figurer le thème herculéen, dont les plus célèbres se trouvent à Acholla en Tunisie, à Saint-Paul-les-Romans en Gaule, à Piazza-Armerina en Sicile, ou encore en Espagne. Cette dernière a offert deux grandes mosaïques représentant les douze travaux, l'une trouvée à Cartima, au nord-est de Malaga, l'autre à Liria dans le Levante[896]. Les mises en scènes hispaniques sont différentes des volubilitaines. En effet, pour celle de Cartina, par exemple, Hercule est figuré au centre du pavement, à côté d'un personnage qui pourrait être un fleuve, alors que les médaillons du pourtour comprennent seulement les objets symbolisant les exploits du héros : la biche, l'hydre, le lion de Némée endormi ou mort, l'arbre des Hespérides avec un serpent enroulé autour du trône, Cerbère, Géryon (en guerrier cuirassé à trois têtes). Un des médaillons met en scène un personnage qui semble enterré jusqu'à la ceinture, peut-être est-ce le héros qui creuse dans le fumier des écuries d'Augias un nouveau lit pour l'Alphée ? Dans un autre médaillon, Hercule est vêtu de la peau de lion et il étouffe Antée, pendant qu'une Nymphe s'enfuit. Le culte d'Hercule est également attesté en Espagne par de nombreuses inscriptions. Il y aurait pris la suite du culte d'Heraklès-Melqart, cher aux populations phéniciennes et dont le temple de Gadès avait gardé la renommée[897].

L'association des trois thèmes, rapt de Ganymède, les travaux d'Hercule et les quatre saisons, peut être vu comme une évocation de l'immortalité[898]. Hercule paraîtrait ainsi comme celui qui a su délivrer la terre des monstres qui l'infestaient. Il serait le symbole de la puissance bienfaitrice capable de dompter les éléments déchaînés et de faire régner l'ordre et la raison. Le thème des saisons, très fréquent à *Volubilis*, illustrerait le renouveau de la nature et les bienfaits de son cycle perpétuel. Ainsi les choix et l'association de ces images pourraient être porteurs de l'idée de victoire et plus

[895]*Ibid*., p. 73.
[896]*Ibid*., p. 78.
[897]*Ibid*., p. 80.
[898]Belcadi, *Les mosaïques de Volubilis*, cit., p. 225, n°226 ; Parrish D., *Season Mosaics of Roman North Africa*, Study in iconography and Patronage, Ann Arbor, USA, 1982.

précisément de victoire sur la mort[899]. Cette scène des douze travaux d'Hercule revêt ainsi davantage une valeur symbolique que religieuse. Elle reflèterait simplement le niveau élevé de culture gréco-romaine du propriétaire, homme imprégné de civilisation romaine, plutôt qu'un dévot d'Hercule.

La statuaire

Des statuettes et des pièces de mobilier de bronze sont à l'image d'Hercule. C'est ainsi qu'une tête du dieu, appartenant originellement à une statuette de 45 à 50 cm de haut, a été mise au jour en 1956 aux abords du temple C, dans une construction de basse époque[900] (Pl. 92, 28). Une statuette, d'une hauteur de 8 cm et découverte dans une demeure au sud de la maison au chien, reproduit le dieu debout arborant ses attributs traditionnels, léonté et massue[901]. Il adopte l'une des attitudes conventionnelles, au repos et le bras tendu. Ce type doit être rattaché à un prototype commun qui a offert de nombreux exemplaires[902]. Les éléments de mobilier offrent également des représentations d'Hercule. C'est ainsi qu'un couronnement de jambages d'un trépied de bronze découvert sur le *Decumanus Maximus*, à proximité de la maison à l'éphèbe, reproduit Hercule terrassant Achéloüs[903]. Le groupe, qui mesure 14,2 cm, s'élève au-dessus d'un chapiteau corinthien richement orné de feuilles d'acanthe. Du héros, il ne subsiste que les pieds et une main qui tient le bras de son adversaire. Achéloüs est figuré sous la forme d'un anguipède. Enfin, l'image du dieu Hercule est employée en tant qu'ornementation dans des éléments d'attelage. Une caisse de char[904] représente le buste du dieu coiffé de la dépouille du lion de Némée dont les pattes sont nouées sur la poitrine[905].

Malgré les nombreuses représentations qui attestent de la présence du dieu Hercule à *Volubilis*, aucune inscription ne témoigne avec certitude qu'il ait pu faire l'objet d'un culte particulier au sein de cette ville. On peut cependant attribuer deux statuettes au culte domestique. Ainsi l'absence de documents pouvant certifier

---

[899]*Ibid*., p. 225.
[900]Boube-Piccot, *La statuaire*, cit., p. 179 (n° 183), pl. 120-121. (Conservé au musée archéologique de Rabat)
[901]Chatelain, *Le Maroc des Romains*, cit., p. 273-274, n° 1 ; Boube-Piccot, *La statuaire*, cit., p. 213 (n° 232), pl. 160. (Conservée au Musée archéologique de Rabat, inv.)
[902]Pour la bibliographie sur ce type, Boube-Piccot, *La statuaire*, cit., p. 213.
[903]Boube-Piccot, *Le mobilier*, cit., p. 143-145 (n° 164), pl. 75. Le groupe mesure 14,2 cm.
[904]Les panneaux latéraux et les extrémités de la partie supérieure de la caisse des chars étaient ornés de personnages ou des thèmes empruntés à la mythologie.
[905]Boube-Piccot, *Les chars et l'attelage*, cit., p. 245.

incontestablement un culte dédié à Hercule à *Volubilis* apparaît paradoxale quand on sait que beaucoup de ses aventures sont localisées sur les côtes de la Maurétanie occidentale. Tout d'abord, *Tingi* et *Lixus* se disputent la geste herculéenne ; la tradition hésite entre Tanger et *Lixus* pour localiser la lutte contre Antée[906] ; cependant, il est admis que le tombeau du géant était situé à *Tingi* et son palais à *Lixus*[907]. *Tingi* aurait été fondée par Antée, *Lixus* aurait abrité le jardin des Hesperides : les méandres du *Loukkos* expliquent, selon Pline, la légende du dragon qui gardait l'entrée du Jardin. Il faut ensuite ajouter la grotte qui lui est consacrée à *Ampelusia* (Cap Spartel)[908], près de *Tingi* et, plus au sud, le cap qui porte son nom[909] (aujourd'hui Ras el Hadid). S'agissant des colonnes d'Hercule, elles sont diversement situées par les sources, mais la principale variante les confond avec le mont Abila près de Ceuta et le mont Acho de l'autre côté du détroit, formant à l'origine une seule et même chaîne montagneuse qu'Hercule aurait divisée en deux massifs dominant la mer[910]. Des lieux de cultes sont également attribués à Hercule dans cette région. C'est ainsi qu'un autel et temple sont connus à *Lixus*. Strabon[911] et Pline l'Ancien[912] signalent un autel d'Hercule et Pline mentionne un temple d'Hercule[913]. Il ressort des indications fournies par ces deux auteurs que le temple d'Hercule (Melkart-

---

[906]Coltelloni-Trannoy M., « Hercule en Maurétanie : mythe et géographie au début du principat », in *L'Afrique du Nord antique et médiévale : mémoire, identité et imaginaire, Actes des journées d'études organisées par le GRHIS université de Rouen 28 janv. 1998 et 10 mars 1999, Publication de l'Université de Rouen*, 2002, p. 46-47.

[907]Méla, I, 26 et Plutarque, *Sert*., 9, 8-10 localisent le tombeau d'Antée à Lixus. Par contre Strabon, *Géographie*, XVII, 3, 8 le situe près de Lixus, sans doute confondu avec *Tingi*.

[908]Méla, I, 26.

[909]Ptolémée, *Géographie*, IV, 1, 1 : 30' et 30 ° ; Rebuffat R., « Bronzes antiques d'Hercule à Tanger et à Arzila », *AntAfr*, 5, 1971, p. 179-191, p. 187-188 : le cap d'Hercule se situe bien au sud de Sala et marque approximativement les limites de la domination romaine sur la côte. Il a été identifié avec le Ras el-Hadid, immédiatement au nord de Mogador.

[910]Diodore de Sicile, *Mythologie des Grecs (Bibliothèque Historique)*, IV, 18, 4-5 ; Méla, I, 27. Il existe deux autres variantes cf. Coltelloni-Trannoy, « Hercule en Maurétanie », cit., p. 47 et n° 27.

[911]Strabon, *Géographie*, XVII, 3 : « Ainsi, on raconte que le golfe emporique (l'estuaire du *Loukkos*) possède un antre à l'intérieur duquel la mer, à marée haute, pénètre jusqu'à sept stades ; en avant de cet antre, s'étend un terrain bas et uni, où s'élève un autel d'Hercule que jamais ne couvre le flux ».

[912]Pline, *Histoire Naturelle*, V, 3 : « Cet estuaire embrasse une île ; quoiqu'îsolée et plus basse que le pays avoisinant, elle n'est pas inondée par la marée. Il y reste un autel d'Hercule, mais le fameux bois aux pommes d'or, objet de légendes, n'y a laissé que des oliviers sauvages ».

[913]Pline, *Histoire Naturelle*, XIX, 63 : « à deux cent pas de l'océan, à côté du temple d'Hercule, qui passe pour plus ancien que celui de Gadès ».

Héraclès) de *Lixus* a été construit à l'extérieur du périmètre urbain sur une île du *Loukkos*[914].

Les témoignages matériels qui concernent Hercule, combinés aux indications des sources littéraires, permettent de dresser une carte de dix sites où la présence du dieu est effectivement attestée[915] : *Tingi*, Ceuta, Cap Spartel, Arzila, *Lixus*, *Thamusida*, *Sala*, le cap d'Hercule, *Banasa* et *Volubilis*. En dehors de *Volubilis*, qui se trouve à l'intérieur des terres, tous les sites sont côtiers et pour une partie regroupés au nord. Cette carte d'implantation du dieu Hercule, quand elle est mise en relation avec les étapes maritimes connues à l'époque phénicienne, révèle l'influence du dieu tyrien Melkart[916]. En effet, La présence phénicienne sur le littoral maurétanien explique pour une large part les différents récits et lieux de culte relatifs à Hercule en Maurétanie occidentale[917]. Les Phéniciens étaient implantés depuis au moins le VIIIe siècle sur les côtes espagnoles et c'est dans doute à partir du sanctuaire de Gadès, dédié à Melkart, que des expéditions ont été menées en Maurétanie, suivies ensuite de l'implantation de comptoirs phéniciens le long de la côte jusqu'à Mogador[918]. Mais cet espace a été surtout un lieu propice aux contacts et à la concurrence avec les Grecs, ce qui permit au Melkart phénicien et à l'Héraclès grec de fusionner ensemble à une date très haute et de devenir plus tard un Hercule romain[919]. L'absence de témoignage avéré d'un culte à Hercule à *Volubilis* doit sans doute être imputée au hasard des découvertes. C'est une ville qui existait déjà au IIIe siècle avant J.-

---

[914] Habibi M., « A props du temple H et du temple de Melkart-Héraclès à Lixus », *L'Africa romana, Atti del X convegno di studio, Atti del X convegno di studio, Oristano 1992*, Sassari, 1994, p. 231-241. Ce temple de Melkart-Héraclès mentionné par les sources littéraires avait été identifié au temple H qui se situe au nord du quartier des temples à Lixus (cf. Ponsich M., *Lixus : le quartier des temples, Etude préliminaire, ETAM*, Rabat, 1981, p. 105). Mais, les travaux de Habibi, « A propos du temple H », cit., ont montré que ce temple H était en réalité un monument maurétanien et non phénicien, construit sous le règne de Juba II (-25 / + 33) et que les sources littéraires invitent à chercher ce temple de Melkart-Héraclès de *Lixus* en dehors de la ville, à l'extérieur du périmètre urbain, au-delà du rempart. Il s'agirait d'un sanctuaire extra-urbain comparable à celui de Gadès, et pourrait se situer dans l'estuaire du *Loukkos* au milieu des plaines marécageuses.

[915] Rebuffat, « Bronzes antiques d'Hercule à Tanger et à Arzila », cit., p. 179-191 : l'auteur dresse pour la Maurétanie occidentale un répertoire des témoignages matériels relatifs à Hercule ainsi que les indications littéraires qui lient le dieu à la géographie du pays.

[916] *Ibid*., p. 191.

[917] Coltelloni-Trannoy, « Hercule en Maurétanie », cit., p. 47.

[918] *Id*., *Le royaume de Maurétanie*, cit., p. 109-110.

[919] *Id*., « Hercule en Maurétanie », cit., p. 48.

C. et l'influence phénicienne s'y était déjà fait ressentir. Il est donc très probable que Melkart-Héraclès (puis Hercule) ait pu être honoré également dans cette ville.

Si les témoignages n'offrent pas de documents directement liés à Hercule sous ces caractéristiques traditionnelles, on peut supposer qu'il ait pu être lié au culte d'une autre divinité. En effet, certains des attributs du dieu sont attachés à une autre divinité attestée indiscutablement à *Volubilis* : il s'agit du dieu Aulisua. Sur un autel dédié à Aulisua, le dieu est figuré debout sur un socle. Parmi ses attributs, on reconnaît des éléments propres à Hercule : massue[920] et léonté[921]. Aulisua aurait ainsi pu emprunter certains des traits propres à Hercule. C'est pourquoi il faut sans doute penser qu'Hercule, descendant de Melkart-Héraclès, s'est confondu avec Aulisua[922], divinité qui reprend aussi des caractéristiques de Saturne. Ainsi, Hercule, qui apparaît à travers Aulisua, pourrait suggérer qu'il ait fait l'objet d'un culte à travers celui d'Aulisua. Cette hypothèse pourrait être renforcée lorsqu'on sait que Hercule indigène a été honoré par ailleurs en Afrique. En effet, les travaux de P. Corbier ont permis de montrer qu'à côté du culte rendu à Hercule sous son aspect gréco-romain, il existait également un culte rendu à Hercule indigène, notamment en Numidie[923]. Pour exemple, on peut citer un texte découvert dans la région d'Hippone où Hercule est honoré comme protecteur de la peuplade indigène des *Saburianenses*, sous-groupe du peuple numide[924]. En outre, l'auteur a montré que cet Hercule numide avait pour ancêtre Melkart. On peut supposer qu'il y a eu syncrétisme entre Hercule, Aulisua et Saturne, mais c'est le nom indigène qui aura été retenu. Ainsi, en rendant hommage à Aulisua, on rend également hommage à Hercule puisque Aulisua présente des caractéristiques qui s'attachent aussi à Hercule.

Mais les diverses représentations rendent compte d'une iconographie gréco-romaine classique du dieu. Ce qui pourrait aussi suggérer l'existence d'un culte rendu à Hercule sous son aspect gréco-romain. En outre, R. Rebuffat et V. Brouquier[925], dans une étude consacrée à la chapelle de Vénus qui se situe dans l'*area* du Capitole, ont proposé un rapprochement entre la déesse et Hercule. En effet, sur les faces de l'autel en marbre

---

[920]Lenoir M., « Aulisua, dieu maure de la fécondité », in *L'Africa Romana, Atti del III convegno di studio, Atti del III convegno di studio, Sassari 1985*, Sassari, 1986, p. 299.
[921]Brouquier-Reddé V., « De Saturne à Aulisua. Quelques remarques sur le panthéon de la Maurétanie Tingitane », in *L'Afrique, la Gaule, la religion à l'époque romaine, Mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay*, Latomus, Vol. 226, Bruxelles, 1994, p. 159.
[922] *Infra*, p. 300.
[923]Corbier P., « Hercule africain, divinité indigène ? », *DHA*, 1, 1974, p. 95-104.
[924]*Ibid*., p. 97.
[925]Brouquier, Rebuffat, « Temple de Vénus à *Volubilis* », cit., p. 131.

dédié à Vénus *Augusta* par *L. Caecilus Caecilianus*, sont représentés différents éléments iconographiques : une colombe picorant une grappe de raisin, un vase et un miroir (Pl. 11). Ce dernier motif a davantage retenu l'attention des auteurs qui pensent que son manche, caractérisé par des nodosités, renvoie à la massue d'Hercule et rappellent que l'idée de transformer le manche du miroir en massue existe dès le IVe siècle avant J.-C. chez les Latino-Prénestins. Ils signalent aussi que les fouilles pompéiennes ont livré un très grand nombre de miroirs similaires à celui qui est figuré sur l'autel volubilitain. Ainsi, si le manche de ce miroir est bien une massue qu'il faut attribuer à Hercule, l'idée d'un culte voué au couple Vénus-Hercule doit être envisagé, en tout cas suggéré.

4) Mercure

Le dieu Mercure fait partie des divinités romaines dont le culte est confirmé par des preuves tangibles. Il est attesté à la fois par l'épigraphie et par la statuaire. Ce ne sont pas moins de 11 statuettes à son effigie qui ont été retrouvées sur le site. Ces témoignages ne sont pas surprenants puisqu'il a occupé une place privilégiée dans le panthéon africain à l'époque romaine. A Lambèse par exemple, l'importante documentation relative à Mercure conduit M. Le Glay à dire qu'il occupait une place privilégiée dans le panthéon officiel de la ville[926]. En Maurétanie Tingitane, de nombreux témoignages se rapportent à lui. La toponymie de la province garde les traces du dieu[927] et dans la cité de *Banasa*, il est attesté par la statuaire[928]. *L'Itinéraire d'Antonin* a en effet laissé le souvenir de deux toponymes formés sur le nom de Mercure. Le premier site, *Ad Mercuri* ou *Ad Mercurios*, se situe au nord de la Tingitane, sur la route qui va de *Tingi* à *Volubilis*, très vraisemblablement à l'endroit où la route se sépare en deux voies, l'une conduisant à la

---

[926]Le Glay M., « La vie religieuse à Lambèse d'après de nouveaux documents », *AntAfr*, 5, 1971, p. 127-135.

[927]Arnaud A., Arnaud P., « De la toponymie à l'histoire des religions : réflexions sur Mercure africain », *L'Afrique, la Gaule, la religion à l'époque romaine, Mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay*, Latomus, 226, 1994, p. 142-144. *L'Itinéraire d'Antonin* a laissé le souvenir de deux toponymes sur le nom de Mercure. Le premier, *Mercurios*, se situe au sud du Maroc. Le second, désigné comme *Ad Mercurios*, se trouve au nord du Maroc.

[928]Thouvenot R., « Statuette de Mercure trouvée à *Banasa* », *PSAM*, 1941, p. 82-83 ; *Id.*, *Une colonie romaine de Maurétanie Tingitane : Valencia Banasa*, Paris, 1941, p. 48.

cité de *Volubilis* et l'autre à celle de *Sala*[929] (Fig. 2). Cette bifurcation se situe à moins d'une dizaine de kilomètres des ruines de Dchar Jdid, dont l'identification avec *Zilil* est maintenant assurée[930]. Les fouilles ont permis d'y mettre au jour une plate-forme, identifiée comme étant un temple. Le second site est localisé dans le sud ; il correspond à la station de *Mercurios*, située par l'*Itinéraire D'Antonin* à *XVI mp* (seize mille pas) de *Sala*, mais il n'est pas encore identifié[931].

Quant à la documentation volubilitaine, elle souligne essentiellement le caractère privé du culte qui lui est consacré et cela à travers de nombreuses statuettes de bronze à son effigie et par deux inscriptions épigraphiques.

Tout d'abord, les statuettes de bronze du dieu Mercure peuvent constituer les indices de son adoption dans la religion domestique des Volubilitains. Ainsi, le site en a livré onze, ainsi qu'une chaussure montante munie d'ailerons[932] qui a pu appartenir à une statuette de Mercure (Pl. 90, 16). Une première statuette contraste par sa qualité d'exécution avec les autres figures et semble exclure une origine locale[933] (Pl. 88, n° 8). Le dieu est représenté sous les traits d'un jeune homme aux cheveux coiffés en boucles courtes surmontées du pétase ailé. Les attributs traditionnels sont perdus car les bras sont sectionnés au niveau des poignets. Une seconde figurine montre le dieu sous des traits juvéniles[934]. Mais au lieu du pétase sur la tête, on retrouve une simple calotte dépourvue d'ailerons. La chlamyde s'enroule, loin du corps, autour de l'avant-bras gauche. Les mains et les jambes ont été sectionnées, les attributs de la divinité n'ont donc pas été conservés. Deux autres statuettes sont très similaires par leur morphologie et leur qualité d'exécution médiocre[935] (Pl. 88, n° 9 et 10). Mercure porte le pétase et une chlamyde jetée sur l'épaule et couvrant le flanc gauche. La bourse est présente sur l'une des figurines (Pl. 88, n° 9) et elle est absente sur l'autre dont la main est sectionnée (Pl. 88,

---

[929]Arnaud, Arnaud, « De la toponymie à l'histoire des religions : réflexions sur Mercure africain », cit., p. 143.

[930]Lenoir M., « *Ab oe XXV in ora oceani colonia Augusti Iulia Constantia Zilil* », in *L'Africa Romana, Atti del IV convegno di studio, Sassari 1986*, Sassari, 1987, p. 433-451 ; *Id*., « La ville romaine de Zilil du Ier siècle av. J.-C. au IVe siècle apr. J.-C. », *Pallas*, 68, 2005, p. 65-76 ; Cheddad A., « Notes sur quelques sites archéologiques du Nord marocain », in *L'Africa romana, Atti del XIII convegno di studio, Djerba 1998*, Roma, 2000, p. 1811.

[931]Limane, Rebuffat, « Les confins sud de la présence romaine en Tingitane dans la région de *Volubilis* », cit., p. 459.

[932] Boube-Piccot, *La statuaire*, cit., p. 202 (n° 218), pl. 144, 2.

[933]*Ibid*., p. 196 (n° 207) et pl. 139, 2.

[934] *Ibid*., p. 198-199 (n° 212), pl. 141, 3.

[935]*Ibid*., p. 196-197 (n° 208) et pl. 140, 1 ; *Ibid*., p. 197 (n° 209) et pl. 140, 2.

10). Ensuite, deux statuettes répondent à l'iconographie de Mercure par la présence des ailerons qui surmontent la tête de l'une d'entre elle[936] (Pl. 89, 11 et 12). En outre, leur facture très médiocre suggère plutôt une production locale. Enfin, les trois figurines suivantes reproduisent Mercure sous les traits d'un adolescent à la silhouette longiligne. Celle qui fut mise au jour dans la maison à l'ouest du Palais de Gordien a conservé tous les éléments caractéristiques du dieu[937] (Pl. 89, 13) : la bourse à la main droite, le caducée surmonté d'un aileron au-dessus duquel s'affrontent deux serpents et des ailerons au-dessus de la tête. Celle qui provient du quartier nord-est, entre l'aqueduc et les thermes du nord, montre le dieu vêtu d'une chlamyde enroulée autour du bras ; dans la main droite, il tient une longue bourse[938]. La dernière figurine ne présente ni pétase, ni ailerons[939]. Les fouilles de *Volubilis* ont également permis de mettre au jour des statuettes qui reproduisent le dieu coiffé d'une feuille de lotus[940] (Pl. 89, 15).

Toutes ces statuettes répondent ainsi aux canons classiques du Mercure gréco-latin : caducée, pétase et chaussures ailées. Le nombre important de ces figurines met surtout l'accent sur sa forte représentation dans les divinités du foyer. En effet, il s'agit du dieu qui est le plus attesté par la statuaire de bronze. En tant que dieu du commerce et des voyageurs, on peut supposer que ces fidèles se recrutaient parmi des commerçants et des personnes qui voyageaient fréquemment.

Les documents épigraphiques renseignent davantage sur les fonctions de la divinité. Le premier texte a été gravé sans doute à l'aide d'une pointe sur l'unique autel en terre cuite trouvé à *Volubilis* (épigr. 58). De forme cubique, percé d'un trou ovoïde dans la partie supérieure, il porte des inscriptions sur trois faces. Seul le texte de la face latérale droite est compréhensible : *Mer/cu/ri / Luxu/rio*, c'est-à-dire Mercure surabondant, Mercure magnifique ou encore Mercure luxuriant. L'épithète *luxurius* ainsi accolé à Mercure souligne le caractère abondant et luxuriant de la divinité. L'adorer, c'est lui demander de veiller à la surabondance permanente du foyer familial. En tant que dieu privilégié des commerçants, ceux-ci lui rendent un culte afin d'obtenir ses faveurs pour un bon déroulement de leurs activités, et que celles-ci soient enrichissantes. Mais une autre traduction de ce texte est possible. Il peut s'agir d'un autel de Mercure pour (ou de

---

[936] *Ibid*., p. 198 (n° 211), pl. 141, 2 et *Ibid*., p. 198 (n° 210), pl. 141, 1.
[937] *Ibid*., p. 199 (n° 213), pl. 142, 1.
[938] *Ibid*., p. 199-200 (n° 214), pl. 142, 2.
[939] *Ibid*., p. 200 (n° 215), pl. 143, 1. Absente de notre catalogue.
[940] *Ibid*., p. 200-201 (n° 216) ; pl. 143, 2 et *Ibid*., p. 201 (n° 217) ; pl. 144, 1.

la part de) *Luxurius*[941]. Dans ce cas, le terme *Luxurius* est un nom et bien qu'étant rare il se trouve sur une mosaïque de la Maison de Vénus[942].

La seconde inscription révèle un caractère double chez Mercure : le dieu du commerce dispose aussi de prérogatives dans le cadre funéraire. En effet, l'inscription 59 indique qu'un collège placé sous la protection de Mercure s'est chargé de financer les dépenses d'une inscription funéraire[943]. Le collège qui regroupe des marchands de vêtements est une organisation privée qui devait disposer de son propre trésor alimenté par des cotisations des membres de la corporation. Cette caisse a donc servi à couvrir les dépenses des funérailles du défunt, *C. Cornelius Severus* (épigr. 59). Celui-ci est mort à l'âge de 11 ans. On peut penser qu'il était trop jeune pour exercer lui-même une fonction commerciale, mais on peut supposer qu'il était le fils d'un marchand de vêtements. Si cela s'avérait être le cas, il faudrait alors envisager que cette caisse commune servit à tous les membres de la famille des personnes qui adhéraient au collège.

Mercure est honoré en tant que divinité des commerçants : ici ce sont des marchands de vêtements. Mais l'inscription précise également que Mercure intervient dans un cadre funéraire puisque ce collège des marchands de vêtements est placé sous sa protection : *collegi(i) / Mercuri(i) / vestiari/rum*. Cette fonction psychopompe est notamment connue à travers l'art funéraire romain[944] et des documents africains l'évoquent également[945]. A Haïdra, à la frontière algéro-tunisienne, Mercure est figuré en bas-relief sur le fronton d'un mausolée. La scène figure le dieu Mercure debout de face, le visage imberbe, deux ailerons dans les cheveux, vêtu d'une tunique courte, tenant un caducée de la main gauche et, de la main droite, les rênes d'un attelage de deux chevaux tirant une charrette à deux roues. Les chevaux projettent leurs pattes avant comme s'ils allaient s'élancer dans les airs. Au-dessus de l'attelage, est représentée une tête de lion vue de face. Dans cette scène, M. Khanoussi attribue une fonction psychopompe à Mercure alors chargé de mener l'âme du défunt vers l'au-delà[946]. Ce rapport avec le monde des morts explique sans doute pourquoi il porte le double qualificatif de *Fatalis*

---

[941]Proposition des *IAMar., lat.*, 362.
[942]Thouvenot, « Maisons de *Volubilis* : le palais de Gordien et la maison à la mosaïque de Vénus », cit., p. 77-78.
[943]*Supra*, p. 204-205.
[944] Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, cit., p. 336-337, pl. XXXVII, 1 et 2.
[945] Khanoussi M., « Mercure psychopompe en Afrique romaine », *MEFRA*, 102, 1990, p. 647-649.
[946] *Ibid.*, p. 649.

Augustus sur une inscription de Bou Arada[947]. Le Mercure de *Volubilis* présente donc un double caractère, il dispose à la fois de pouvoirs dans le domaine du commerce et dans le domaine funéraire. Cette double vocation est celle qui lui est également dévolue à Rome[948]. Il n'est donc pas étonnant que Mercure soit la divinité tutélaire d'un collège de marchands à la fois pour sa finalité lucrative et pour sa fonction de psychagogue.

Les prérogatives du dieu et son iconographie sont en parfaite conformité avec les canons du dieu gréco-latin alors qu'ailleurs en Afrique il a pu acquérir des propriétés autres, devenant alors un « Mercure africain »[949]. C'est notamment le cas à Lambèse, où on le trouve, sous le nom de *Mercurius Silvanus*. Il est alors placé au même rang que les *magni dei*, dans lesquels on reconnaît vraisemblablement les grands dieux officiels du panthéon de la cité. Mais pour parvenir à ce statut, Mercure a dû s'associer à Silvain pour former une seule et même entité divine. Il s'est donc africanisé au contact de Silvain, protecteur de la végétation arbustive, se transformant par la même occasion en protecteur des oliveraies et des huileries dans une Afrique de plus en plus tournée vers l'oléiculture, à partir du IIe siècle[950], cette activité apparaissant comme essentielle dans la région volubilitaine. Mais, à *Volubilis*, les documents insistent davantage sur la place majeure occupée par le dieu dans le domaine privé. L'épigraphie dévoile chez lui un double caractère. Il est honoré pour sa surabondance, pour ses qualités de dieu du commerce. Mais surtout, il apparaît, en tant que protecteur du collège funéraire des marchands de vêtements, sous les traits d'un dieu psychopompe.

---

[947] Toutain, *Les culte païens*, I, cit., p. 305 ; Khanoussi, « Mercure psychopompe en Afrique romaine », cit., p. 648. (*CIL*, VIII, 23891).

[948] Combet-Farnoux B., *Mercure romain : le culte public de Mercure et la fonction mercantile à Rome de République archaïque à l'époque augustéenne*, EFR, Paris, 1980, p. 371-382.

[949]Arnaud, Arnaud, « De la toponymie à l'histoire des religions : réflexions sur Mercure africain », cit., p. 142 ; Le Glay, *Saturne africain, Histoire*, cit., p. 127-135 ; *Id*., « Les syncrétismes dans l'Afrique ancienne », cit., p. 140-141.

[950]*Id*., « La vie religieuse à Lambèse », *AntAfr*, 5, 1970, p. 129 sq ; *Id*., « Les syncrétismes dans l'Afrique anciennes », cit., p. 141

5) Apollon de Claros et Apollon guérisseur

Nous avons eu l'occasion de nous pencher sur un texte qui évoque l'Apollon de Claros[951]. Gravée sur une pierre de calcaire trouvée en remploi dans un mur tardif, au sud du temple B, l'inscription est une invocation aux dieux et déesses d'après l'interprétation d'un oracle professé par l'Apollon de Claros. Elle ne nous dit rien de l'auteur de la dédicace, mais il est fort probable qu'elle ne relève pas d'une initiative privée. En effet, des inscriptions, en tous points similaires à celle de *Volubilis*, ont été découvertes en plusieurs lieux de l'Empire : à *Banasa*, en Dalmatie, en Bretagne, deux en Italie et Numidie. La similitude et la dispersion de toutes ces inscriptions répondent davantage à une décision commune, émanant sans doute de l'empereur lui-même. Nous avons eu également l'occasion de revenir sur la datation de cette série d'inscriptions. Si tous les documents sont contemporains à l'inscription de Bretagne, elles seraient toutes, en raison du séjour de la *Cohors I Tungrorum*, postérieures au règne de Septime Sévère. En outre, cette série d'inscriptions doit être mise en parallèle avec un texte de Dion Cassius[952] qui signale que Caracalla malade implore, au cours de l'année 213, plusieurs dieux guérisseurs, Apollon Grannus en Rhétie, Asclépios et Sérapis et sans doute aussi Apollon de Claros. Le document de *Volubilis* s'inscrit dans la série des textes qui apparaissent comme une réponse la consultation impériale auprès de ce dieu.

Ce témoignage pourrait donc relever d'une initiative publique. Mais Apollon se montre à nous également dans un environnement privé. En effet, deux statuettes de bronze à son effigie rendent compte de sa présence à l'intérieur des maisons de la ville. La première d'excellente facture a été mise au jour dans la maison à l'éphèbe[953] (Pl. 87, n° 6). Le dieu est représenté sous l'apparence d'un adolescent debout, nu sur un socle, la jambe droite fléchie. Sa chevelure est coiffée en boucles et son visage est imberbe. La main gauche s'appuie sur la hanche et la droite tient l'extrémité du bâton médical autour duquel s'enroule un serpent à tête dressée. L'autre statuette, mutilée au-dessous des genoux, est très mal conservée en raison de la forte oxydation (Pl. 88, n° 7). Les traits du visage sont donc peu perceptibles. Apollon est représenté debout portant une chlamyde agrafée à l'épaule gauche par une fibule. De facture médiocre, il pourrait s'agir d'une

---

951 *Supra*, p. 171-176.
952 Dion Cassius, *Histoire romaine*, LXXVII, 15, 5-7.
953 Thouvenot, « La maison à l'éphèbe », cit., p. 130 ; Boube-Piccot, *La statuaire*, cit., p. 193-195 (n° 205), pl. 135-138.

œuvre d'un atelier provincial[954]. C'est donc un dieu essentiellement guérisseur qui est évoqué à *Volubilis*.

Les dieux sont diversement attestés. Certains le sont à la fois par l'épigraphie, la statuaire et la mosaïque, d'autres par la statuaire et la mosaïque et d'autres enfin le sont uniquement par la statuaire ou la mosaïque. C'est notamment le cas des dieux Neptune, Vulcain et de Mars. Ces trois figures divines ne sont présentes à *Volubilis* que par l'intermédiaire des petites statues en bronze.

6) Neptune

Considéré comme le parallèle latin du dieu grec Poséidon, Neptune n'est présent à *Volubilis* que par une statuette de bronze, alors que le reste du territoire africain a livré des témoignages abondants ne se limitant pas aux régions côtières où il pourrait paraître naturel de rencontrer des sectateurs du dieu de la mer[955].

La statuette (Pl. 87, n° 4). Haute de 8,7 cm, elle figure le dieu nu et debout[956]. Le pied droit qui devait reposer, soit sur un rocher, soit sur un dauphin, a été sectionné avec le support. Le trident est tenu de la main gauche. Le dieu apparaît sous les traits d'un homme barbu avec une chevelure abondante retombant en mèches épaisses sur la nuque. Le mobilier a livré de nombreux dauphins, animal qu'on rattache d'ordinaire à Neptune ; ces éléments peuvent indirectement suggérer le dieu[957].

Les documents relatifs à Neptune se réduisent donc par une statuette unique de laraire. La faible représentation du dieu, si abondamment attesté par ailleurs en Afrique, ne doit sans doute pas être imputée au fait que *Volubilis* soit une ville de l'intérieur. En effet, l'étude des 58 inscriptions qu'a livrées le sol africain indique que Neptune domine la mer sur le littoral[958], mais préside aussi aux eaux des sources et des fontaines dans

---

[954] Boube-Piccot, *La statuaire*, cit., p. 195-196 (n° 206), pl. 139, 1.
[955]Le Glay, « Les syncrétismes dans l'Afrique ancienne », cit., p. 141.
[956]Boube-Piccot, *La statuaire*, cit., p. 189-190 (n° 202) et pl. 132, 1 ; Chatelain, *Le Maroc des Romains*, cit., p. 270-271, n° 1.
[957]Boube-Piccot, *Le mobilier*, cit., p. 244 (n°, 420) et pl. 177, p. 238 (n° 405) et pl. 172, p. 248 (n° 437) et pl. 184.
[958]Brouquier-Reddé V., *Temples et cultes de Tripolitaine*, Paris, 1992, p. 94 (temple de Neptune), p. 189 (inscription de Sabratha) et p. 287 : le dieu est attesté à *Lepcis Magna* (*IRT*, 305) et à Sabratha, villes côtières, mais absent dans l'intérieur des terres. Le rôle de

l'intérieur des terres[959]. En revanche, la répartition géographique des textes est inégale : le dieu n'apparaît que sporadiquement le long du littoral, alors que les inscriptions qui s'y rattachent sont issues en grande majorité de l'intérieur du pays[960]. Cette diffusion spatiale du culte neptunien suggère qu'à l'intérieur des terres, le dieu est le protecteur des eaux courantes et des sources[961]. On peut ainsi penser que si le culte neptunien existait dans la région de *Volubilis*, le dieu aurait pu disposer de prérogatives liées à une source, une fontaine ou bien encore un fleuve. Mais, faute de documents, la présence du dieu Neptune est cantonnée à l'intérieur des demeures à une statuette de bronze à son effigie.

Cependant, l'absence de document sur le culte de Neptune dans la région de *Volubilis* peut également s'expliquer par la présence d'autres divinités disposant de fonctions similaires, à savoir les nymphes. Sur le sol africain, 15 inscriptions sont offertes aux nymphes et bien qu'étant toujours trouvées à l'intérieur du pays, elles se répartissent très inégalement sur le territoire[962] : 3 proviennent de Proconsulaire, 12 de Numidie ; l'unique inscription de Tingitane a été découverte à proximité du camp d'Aïn Schkour (épigr. 74). En outre, ces nymphes apparaissent à certaines occasions associées à Neptune, Draco et les sources[963]. Sur l'inscription d'Aïn Schkour, elles sont associées au Génie des Lieux. On peut donc penser que cette association Nymphes/Génie des Lieux a pu supplanter Neptune, ce qui pourrait alors expliquer la pénurie des témoignages relatifs à Neptune dans la région de *Volubilis*. En revanche, cette hypothèse n'explique pas l'absence du dieu dans toute la partie ouest de l'Afrique. On peut juste avancer l'idée, que dans cet espace géographique, des divinités ou des génies locaux aient pu disposer d'attributions divines similaires à Neptune, ce qui pourrait alors expliquer la faiblesse des documents attachés au dieu.

Malgré la quasi-absence de Neptune dans la documentation, on peut néanmoins replacer la statuette à son effigie dans un environnement privé. Mais, ce témoignage ne

---

dieu des sources et des eaux courantes n'est donc pas attesté en Tripolitaine.

[959]Belfaida A., « Eau et sacré en Afrique romaine », in *L'Africa romana, Atti del XIV convegno di studio, Sasarri 2000*, Roma, 2002, p. 1715-1728.

[960]Bénabou, *La résistance africaine à la romanisation*, cit., p. 357.

[961]Belfaida, « Eau et sacré en Afrique romaine », cit., p. 1716.

[962]*Ibid*., p. 1719-1720.

[963]*Ibid*., p. 1720.

peut être considéré comme une preuve tangible d'un culte qui aurait pu lui être consacré à *Volubilis*.

7) Vulcain

Le dieu forgeron Vulcain n'est attesté dans la cité que par un unique document. Il s'agit d'une statuette de bronze[964] (Pl. 87, n° 5). Découverte dans la maison du bain des nymphes, elle figure le dieu debout, vêtu de la tunique exomide serrée à la taille et découvrant l'épaule et le bras droit. De la main droite, il tenait un manteau qui a disparu, alors que de la gauche il tient un objet dont il ne subsiste que le manche, peut-être des tenailles. Son visage est barré d'une moustache et sa barbe lisse et arrondie lui confère une physionomie archaïsante. Une calotte ronde est placée au-dessus des cheveux coiffés en boucles courtes. Cette figurine pourrait dater de l'époque d'Hadrien, époque à laquelle appartiendrait la création du Vulcain au caractère archaïsant[965]. Mais Ch. Boube-Piccot ne retient nullement cette datation, estimant que cette petite statue, comme toutes celles de *Volubilis*, est très difficile à dater[966].

Que faut-il retenir de ce témoignage ? Il faut constater que le dieu ne semble pas avoir rencontré un grand succès auprès de la population de *Volubilis*. Cette statuette, si elle ne revêt pas un caractère uniquement esthétique, peut à la limite attester de sa présence dans un laraire familial. L'autre figurine, mutilée au-dessous des genoux, est très mal conservée. Le dieu debout est vêtu d'une chlamyde agrafée par une fibule sur l'épaule gauche. La main droite s'appuie sur la hanche. Sur la tête, il porte une couronne radiée. La facture médiocre de cette œuvre suggère une production d'un atelier provincial[967].

8) Mars

Mars, dieu de la guerre, est absent dans les témoignages épigraphiques. Il est cependant attesté par la statuaire. Une petite figurine fortement mutilée a été découverte

---

[964]Etienne, *Le quartier nord-est*, cit. p. 42-44 ; *Id*., « Nouveaux bronzes Volubilitains », *RA*, 41, 1953, p. 155-162 ; Boube-Piccot, *La statuaire*, 192-193 (n° 204) et pl. 133-134.
[965]Etienne, « Nouveaux bronzes de *Volubilis* », cit., p. 159.
[966]Boube-Piccot, *La statuaire*, cit., p. 193.
[967] *Ibid*., p. 195-196 (n° 206), pl. 139, 1.

sur le *Decumanus Maximus*[968]. Mars est ici assimilé au dieu grec Arès, dont il reprend les attributs. Il est ainsi casqué et armé d'une lance et d'une cuirasse à épaulières et lambrequins. Le bras gauche repose sur un bouclier. Mars est figuré sous les traits d'un homme âgé, à la barbe abondante. De facture médiocre, cette statuette pourrait être l'œuvre d'un atelier provincial. C'est encore Mars qui apparaît sur une applique de bronze[969]. Il porte le casque attique à haut cimier et une chlamyde. La main gauche est arrondie comme pour tenir un attribut qui n'a pas été conservé.

Mars reste donc très peu attesté. Il apparaît cependant sur l'épitaphe d'un cavalier de l'*Ala Hammiorum* enterré à *Tingi*[970]. La dédicace est l'œuvre de son frère, lui-même militaire. Ce personnage pourrait s'appeler *Vellico*[971]. Il a dû mourir à l'âge de 35 ans, ce qui lui laisse environ 15 ans de service. R. Rebuffat pense qu'au moment de sa mort, il devait faire partie des services du procurateur de Tanger, comme *signifer*, si l'aile des Hammiens est stationnée à Ksar el Kébir[972]. Bien que très peu attesté en Tingitane, il ne serait pas étonnant que ce dieu ait rencontré un minimum de ferveur chez les militaires en poste dans la province.

A *Volubilis*, les dieux romains sont présents par le texte et par l'image. Ainsi, avons-nous rencontré Jupiter, Bacchus, Hercule, Mercure, Apollon, Neptune, Vulcain et Mars. Cependant, seul Jupiter *Optimus Maximus* est connu par l'épigraphie. Les inscriptions l'invoquent associé à Junon et Minerve. Quant aux autres dieux c'est la mosaïque et la statuaire qui nous les font connaître. Ces constations doivent être nuancées

---

[968]*Ibid*., p. 191-192 (n° 203), pl. 132, 2.
[969] *Id*., *Le mobilier*, cit., p. 215 (n° 336), pl. 147-148.
[970]*IAMar., lat.*, 34 : *D(is) m(anibus) s(acrum). / … vellico (ou Vellico), mil(iti) n(umeri) Germ(anorum) / … Alam Hamior(um) / … dem, item signifero / [alae eius]dem, sub sig(no) Martis / [vix(it) an]nis XXXV. / … principa[l]is / … [in c]omitatu agens fra[ter ?] / [t(estamento) ?] f(ieri) i(ussit).* Rebuffat, « Compléments au recueil des *Inscriptions Antiques du Maroc* », cit., p. 441, restitue *D(is) m(anibus) s(acrum). / […] Vellico mil(iti) n(atione) germ[anic(ico) / …]iut ? alam Hammior(rum) / […]dem, item signifero / [al(ae) eius]dem* ou *[alae eius]dem, sub sig(no) Martis / [uix(it) an]nis ou [vixit an]nis XXXV. / […]iio principa[l]is / [… in sacro c]omitatu agens fra[ter ?] ou fra[tri?] / [optimos/o ?] ou [t(estamento) ?] f(ieri) i(ussit).*
[971]*Vellico* pourrait être un nominatif indéclinable et […]iio à la ligne 7 serait alors un nominatif ; mais le terme *signifero* suggère un datif. Cf. Rebuffat R., « L'armée de Maurétanie tingitane », *MEFRA*, 110, 1998, p. 204).
[972]*Ibid*., p. 114.

quand il s'agit des divinités féminines, qui sont à l'exception des Néréides, attestées par l'épigraphie.

B. Les déesses

1) Vénus

La déesse Vénus appartient au groupe des divinités les plus largement et diversement attestées. Ce sont d'abord deux documents épigraphiques qui lui sont consacrés : un autel lui est dédié en tant que Vénus *Augusta* (épigr. 19) et son nom apparaît gravé sur un autel domestique (Pl. 57, n° 35). Elle se rencontre aussi à travers les statuettes de laraire et les mosaïques. Elle est notamment mise en scène sur l'un des plus beaux pavements de la cité, la mosaïque du *Navigium Veneris* découvert dans la maison de Vénus. Enfin, elle est l'une des rares divinités pour laquelle un lieu de culte est clairement identifié. En effet, une chapelle lui est consacrée dans la partie sud-est de l'*area* du Capitole. Ces divers témoignages rendent compte du caractère privé aussi bien que public que revêt le culte de la déesse dans le municipe de *Volubilis*.

Vénus *Augusta* et sa chapelle

Un autel, en albâtre, provenant d'une salle située au sud-est de l'aire capitoline, est adressé à Vénus *Augusta*, *ob honorem seviratus* par *L. Caecilius Vitalis*, affranchi des *Caecilii*, l'une des familles les plus illustres du municipe (épigr.19). Ce document épigraphique est donc riche d'informations puisqu'il renseigne sur la dévotion rendue à la déesse sous un aspect gréco-romain, Vénus *Augusta*, sur la condition sociale des agents qui prennent en charge son culte (affranchi), mais aussi sur l'édifice qui lui est consacré.

Un lieu de culte : la chapelle de Vénus (Pl. 41, n° 3). L'autel a été découvert au centre d'une pièce, ce qui a permis d'identifier cette salle comme étant une chapelle vouée à la déesse[973]. Elle mesure 7,80 m sur 6,60 m et se termine par une abside profonde de 1,88 m et de 4,80 m de largeur. La porte, qui avait deux battants, s'ouvre entre deux pilastres. D'après R. Rebuffat et V. Brouquier[974], cette chapelle est contemporaine de l'ensemble capitolin daté de l'an 217 ; ces deux auteurs suggèrent en outre qu'au départ

[973]Brouquier, Rebuffat, « Temple de Vénus à *Volubilis* », cit.
[974]*Ibid*., p. 129.

un espace avait été prévu par les constructeurs du Capitole pour recevoir ce sanctuaire. Celui-ci aurait été construit dans un second temps, par les soins de *L. Caecilius Vitalis*, sous le règne de Macrin ou d'Elagabal.

De toutes les dédicaces faites par les sévirs à *Volubilis*[975], celle qui a été adressée à Vénus *Augusta* est la seule à mentionner l'intervention de l'*ordo* : *ex d(ecreto) o(rdinis) d(e) s(ua) p(ecunia) d(edit) d(edicauit)*. C'est pourquoi il convient de procéder à un parallèle avec une inscription découverte à *Sala* et gravée sur une base en marbre rouge trouvée le 23 décembre 1959 dans une *cella*[976] :

[*ob hono*]*rem seviratus*, / [. *Post*]*umius Octavianus statuam* / [*cu*]*m aede et valuis*, *accepto ab* / [*ord*]*ine splendidissimo Salensium loco*, [*o*]*mni sua inpensa dedit*, *dedicauit*.

Ainsi, à *Sala* comme à *Volubilis*, une décision de l'*ordo* apparaît nécessaire avant l'offrande et avant la rédaction de chaque inscription. Cependant, cette indication semble ne pas être toujours indispensable lorsqu'il s'agit d'une dédicace faite dans un lieu public[977]. L'intervention de l'*ordo* peut s'expliquer, comme à *Sala*, par une décision concernant uniquement le *locus*[978] (*accepto ab* / [*ord*]*ine splendidissimo Salensium loco*). Mais, à *Volubilis*, il n'est nullement fait mention du *locus* dans le texte qui stipule bien que les frais ont été assumés par *L. Caecilius Vitalis*. Ne faut-il pas voir dans cette décision préalable de l'*ordo* une marque du contrôle exercé par la cité sur l'organisation du sévirat et sur le culte rendu à la déesse Vénus ?

En outre, la chapelle s'intègre dans un vaste complexe religieux : l'*area* du Capitole (Pl. 39, 2a). En face, se trouve une autre chapelle, qui est, quant à elle, dédiée à Isis. La question est donc de savoir quelle place peut occuper une dédicace privée au sein de cet espace. Les différentes salles cultuelles pouvaient-elles contenir des divinités honorées dans un cadre privé ? La présence du Capitole, dédié au culte public de Jupiter *Optimus Maximus*, Junon et Minerve ne suggère-t-il pas qu'il s'agisse d'une aire à fonction religieuse qui intègre différentes divinités honorées publiquement dans le municipe. Dans ce cas, Vénus *Augusta*, dans la dédicace de *L. Caecilius Vitalis*, pourrait être honorée publiquement, ce qui pourrait expliquer l'intervention naturelle de l'*ordo*, et non pas uniquement en raison de l'octroi du *locus*.

---

[975]*Supra*, p. 148-150, p. 153-154.
[976]*IAMar.*, *lat.*, 310.
[977]Brouquier, Rebuffat, « Temple de Vénus à *Volubilis* », cit., p. 130 et n. 11.
[978]*IAMar.*, *lat.*, 310. Christol, « A propos des inscriptions antiques du Maroc », cit., p. 143-155, p. 146.

L'autel dédié à Vénus *Augusta* est richement orné ; des motifs en bas-reliefs sont sculptés sur les quatre faces du monument. L'autel ne devait donc pas être adossé à un mur, mais devait très certainement être placé au centre de la chapelle ou au niveau de l'abside. En effet, le nombre de faces travaillées peut constituer un indice pour déterminer l'emplacement d'un autel au sein d'une pièce[979]. Par exemple, un monument présentant des moulures sur trois faces devait très vraisemblablement être adossé à un mur. Ici, les quatre faces sculptées suggèrent qu'elles étaient toutes visibles et qu'on pouvait donc circuler autour du monument.

Sur la face postérieure, est représenté un vase à anse à petit bec (Pl. 11), qui évoque peut-être le récipient qui sert lors des libations. Sur les autres faces, on retrouve les attributs classiques de la déesse : une colombe picorant une grappe de raisins à la face gauche et, à la face droite, un miroir. Ce dernier est constitué de deux pièces, un manche et un disque[980]. Le manche présente des nodosités caractéristiques des représentations de la massue d'Hercule. La transformation du manche du miroir en massue existe dès le IVe siècle avant J.-C. chez les Latino-Prénestins. Les fouilles pompéiennes ont également livré un très grand nombre de miroirs similaires à celui qui est figuré sur l'autel volubilitain. Cependant, R. Rebuffat et V. Brouquier attribuent davantage une valeur esthétique à cette reproduction qu'une réelle signification religieuse[981]. Néanmoins, il faut remarquer qu'elle associe des éléments iconographiques classiques de Vénus et d'Hercule. C'est pourquoi l'attestation incontestable d'hommages religieux rendus à la déesse et la combinaison d'éléments qui se rattachent à la fois à Vénus et à Hercule constituent un argument supplémentaire en faveur de l'existence d'une dévotion à l'égard du dieu Hercule ou encore au couple Hercule-Vénus.

Vénus, déesse du foyer

Vénus et la religion privée. Un second document épigraphique mentionne Vénus et suggère sa présence dans le cadre du culte domestique. Il s'agit d'un petit autel domestique en grès jaune que la notice des *IAMar., lat.*, 366 définit comme une *arula*[982]

---

[979]Brahmi N., *Recherches sur le culte privé à Volubilis à l'époque romaine à travers l'étude des autels domestiques*, mémoire de maîtrise, Université de Bretagne-Sud Lorient, juin 2000, p. 164-166.
[980]Brouquier, Rebuffat, « Temple de Vénus à *Volubilis* », cit., p. 131.
[981]*Ibid*., p. 132.
[982]Conservée au Musée archéologique de Rabat, Inv. 99.4.4.1167.

(Pl. 57, n° 35). Celle-ci devait très vraisemblablement être entreposée dans le laraire familial, à côté des statuettes.

Hormis l'identification du terme Vénus, à la première ligne, il est difficile d'élucider le contenu de ce texte. Cependant, il faut remarquer l'originalité de la calligraphie employée. Les « A » ne sont pas barrés et les « E » sont formés de deux hastes parallèles. Les « E » font ainsi penser aux « E » utilisés dans le latin archaïque. En effet, le latin archaïque a tendance à détacher les uns des autres les différents traits d'une lettre et à leur donner autant que possible une direction de bas en haut. Cette tendance amène donc le changement du E en ǁ ou du F en ǁ [983].

Outre cette attestation épigraphique de Vénus dans le culte privé, la statutaire de bronze et de pierre témoigne de la place occupée par la déesse au sein de la *domus*.

Les statuettes de bronze. Les fouilles de *Volubilis* ont en effet permis de mettre au jour quatre statuettes de bronze de la déesse ; elles sont toutes conservées au Musée Archéologique de Rabat. La première, une Vénus à sa toilette, a été découverte dans une maison pré-romaine située à l'ouest de la maison d'Orphée[984]. La statuette mesure 16 cm de haut et figure Vénus nue s'apprêtant à entrer dans le bain. Représentée dans une attitude gracieuse, elle se tient en équilibre sur sa jambe droite, se penche pour ôter de sa main droite la sandale de son pied gauche ; son bras gauche est tendu comme pour rechercher un certain équilibre. Les cheveux torsadés sont relevés et noués sur le sommet de la tête. Cette statuette de laraire de tradition hellénistique serait originaire de l'un des nombreux ateliers d'Egypte ou de Syrie, où le type d'Aphrodite détachant sa sandale avant le bain rituel aurait été créé dans la seconde moitié du IIIe siècle avant J.-C.[985]. La seconde statuette, de 15,4 cm, à l'effigie de Vénus anadyomène, a été découverte à proximité de la statue décrite précédemment[986]. La déesse émerge des flots nue et debout. Elle tient dans ses mains ses cheveux mouillés, séparés en deux masses ondulantes. La qualité d'exécution la désigne comme une création de l'époque hellénistique. La Vénus pudique est le thème choisi pour la troisième statuette, qui mesure 14 cm[987]. La divinité sort du bain, tord de sa main droite la longue mèche de cheveux qui s'échappe du chignon

---

[983]Daremberg, Saglio, *s.v.* « *Alphabetum* », p. 215.
[984]Boube-Piccot, La *statuaire*, cit., p. 219-220, pl. 171-173. N° inv. : V. 147.
[985]*Ibid*., p. 220.
[986]*Ibid*., p. 221, pl. 174-176.
[987]*Ibid*., p. 221-222, pl. 177.

noué derrière la nuque. Dans un geste pudique de la main gauche, elle cache son sexe. Enfin, la dernière statuette représente Vénus debout[988] un peu raide, à peine déhanchée. Ses jambes ont été sectionnées à mi-mollet et le bras droit est arraché au-dessus du coude. Elle tient dans sa main une longue mèche de cheveux. Ceux-ci sont surmontés d'un diadème, encadrent son visage et sont relevés sur le front et les tempes. Le modelé lourdement rendu, la facture médiocre suggère que cette statuette soit issue d'un atelier local ou provincial[989].

La statuaire de marbre. A ces statuettes en bronze s'ajoutent aussi celles qui sont façonnées dans la pierre. Les fouilles du site ont extrait cinq statues ou fragment de statue de la déesse[990].

Une Vénus en marbre blanc, de 1,12 m de haut, datée du IIe siècle apr. J.-C., a été découverte en 1920 dans la tour d'enceinte[991]. Il lui manque la tête, le bras droit, sectionné au-dessus du coude, et une partie de l'avant-bras gauche. Eros et un dauphin l'accompagnent (Pl. 100, n° 7). Elle est figurée debout et nue ; sa jambe gauche posée à plat sur le sol, porte le poids du corps tandis que la droite est sur la pointe du pied. Le bras droit vient en oblique devant le sein gauche ; malgré la mutilation, on sait que le bras gauche était ramené devant le corps dans un geste de pudeur. Ce détail permet de penser qu'il s'agit soit d'une Vénus pudique soit d'une Vénus marine. A sa gauche, se dresse un dauphin avec la queue vers le haut prenant son équilibre sur les nageoires antérieures en éventail. La bouche est transpercée de trois cavités (une de face et deux autres latérales du côté gauche). A l'arrière, on peut voir une autre cavité circulaire, où devait s'introduire le bout d'un tuyau d'une canalisation d'eau. Ce dauphin est chevauché par Eros, dont les deux avant-bras sont mutilés, ainsi que l'aile de droite. Sa tête est levée de façon à diriger le regard vers la déesse. Son corps est semblable à celui d'un petit enfant bien portant et ses deux mains sont manquantes. Ce groupe devait très vraisemblablement être placé dans un jardin ou dans un *atrium* pour servir d'élément d'ornementation de fontaine.

Trois têtes de Vénus en marbre ont également été découvertes dans le quartier nord-est de la ville[992]. La première[993], traitée dans un esprit classicisant, présente une

---

[988]*Ibid*., p. 222, pl. 178.
[989]*Ibid*., p. 222.
[990]Laamiri, *La statuaire de pierre et de marbre*, cit., p. 68-85.
[991]Thouvenot R., « La Vénus de *Volubilis* », *REA*, 36, 1934, p. 183-187 ; Laamiri, *La statuaire de pierre et de marbre*, cit., p. 68-71, pl. XXXX.
[992]Thouvenot R., « Les trois têtes de marbre de *Volubilis* », *REA*, 36, n° 4, 1935 ; Laamiri,

coiffure élaborée avec des cheveux en bandeaux souples ramenés en chignon haut sur la nuque, une tresse est enroulée sur le sommet la tête ceinte d'un bandeau. Une seconde tête appartient à une Vénus sortant du bain[994]. Les cheveux sont séparés par une raie médiane et sont retenus à droite par une main. La troisième tête, conservée quant à elle à *Volubilis*, présente des cheveux maintenus par un bandeau. Ils sont disposés en crans réguliers et noués en chignon. Enfin, un fragment de la déesse, qui correspond à la partie inférieure de son torse, constitue le dernier élément réalisé dans le marbre[995].

La mosaïque du *Navigium Veneris*

La mosaïque du *Navigium Veneris*[996], qui mesure 4,12 sur 3,50 m (bordure comprise), présente la déesse Vénus et les Trois Grâces accompagnées d'un cortège de six Néréides, de Tritons et d'Amours (Pl. 109). Le navire est sur le point d'accoster : le contexte est celui du mouillage.

Assise à la poupe du navire sur un siège élevé, Vénus domine la scène (Pl. 109, n° 7d). Elle est vue de trois quarts, le buste nu, à demi allongée et les jambes drapées d'une étoffe bleue. Dans la main gauche, elle tient un voile très largement déployé derrière elle et elle semble avoir lâché les deux rames-gouvernail du navire. L'équipage est constitué de Trois Grâces et de deux Amours (Pl. 109, n° 7b). Les Trois Grâces[997], Aglaé, Euphrosyne et Thalie, sont figurées nues, richement parées, et assises sur le banc de nage (Pl. 109, 7c). Elles tiennent le bout des avirons pour les empêcher de dériver.

Plusieurs éléments contribuent à élever Vénus au rang de personnage central dans cette composition musivale. En effet, représentée dans une position surélevée, elle est l'unique personnage dont le corps est visible dans la totalité, la seule dont la chevelure est retenue par un diadème serti de pierres précieuses, signe de sa primauté sur les autres figures féminines. La couleur bleue, dans laquelle sont traités le voile et l'étoffe,

---

statuaire de pierre et de marbre, cit., p. 74-82.

[993] Conservée au Musée archéologique de Rabat.

[994] Conservée au Musée archéologique de Rabat.

[995]Laamiri, *statuaire de pierre et de marbre*, cit., p., p. 81-85..

[996]Conservée au Musée de la Kasba à Tanger. Thouvenot, « Maisons de *Volubilis* : le palais de Gordien et la maison à la mosaïque de Vénus », cit., p. 49-78, pl. XIV-XIX ; Ponsich M., « Dépose, repose et restauration des mosaïques romaines », *MEFRA*, 72, 1960, p. 243-252, pl. VII ; Thouvenot, « Les mosaïques de Maurétanie Tingitane », cit., p. 269-272 ; *Id*., « La mosaïque du *Navigium Veneris* à *Volubilis* (Maroc) », *RA*, 1977, I, p. 37-52.

[997]Thouvenot, « La mosaïque du *Navigium Veneris* », cit., p. 40.

contribue à cette mise en valeur visuelle. Vénus, de surcroît, est directement regardée par l'une des trois Charites, dont le visage est représenté de profil. La prédominance de la déesse de la beauté se trouve accrue par le fait que c'est elle qui a conduit le navire jusqu'à sa destination, à l'image du rôle tenu par le capitaine d'un navire.

Les Trois Grâces quant à elles ont cessé de ramer. Cette représentation montre qu'on arrive par conséquent à quai. Deux Amours ailés manœuvrent la voile. Celui de droite est perdu, mais celui de gauche est intact. Ce dernier paraît suspendu en l'air, à moins qu'il ne grimpe par traction le long d'un cordage, ses jambes semblant s'agiter dans le vide. Ils carguent la voile.

Au premier plan, six Néréides forment le cortège d'honneur, chacune d'elles ayant une fonction bien déterminée (Pl. 109, n° 7e). À gauche du tableau, deux Néréides[998] aident à la manœuvre en poussant le navire vers la droite puisque celui-ci n'est plus mû par les rames ou la voile. L'effort qu'elles fournissent est perceptible par le fait qu'elles cambrent le dos. Au milieu du premier plan, une troisième Néréide, la tête tournée vers sa droite, est assise à califourchon sur un cheval marin. Sa main droite tient une corbeille de fruits jaunes et oranges, sans doute des pommes ou des grenades, tandis que la gauche est levée la paume vers le ciel (Pl. 110, n° 7f). La corbeille emplie de fruits est très vraisemblablement une offrande destinée à la déesse principale. La quatrième Néréide chevauche un tigre marin et tourne la tête pour regarder la déesse et les trois Grâces. Enfin, la droite du tableau, en très grande partie perdue, fait apparaître deux autres Néréides accompagnées d'animaux marins, qui terminent le cortège. Toutes ces déesses marines sont richement parées, chacune portant des bracelets aux poignets et aux bras, un collier, une couronne de feuilles vertes (sans doute des feuilles d'olivier) et de fleurs.

Les actions de tous les personnages sont liées : Vénus lâche le gouvernail, les Trois Grâces cessent de ramer. Leurs actions sont reprises par les Amours qui carguent la voile et les Néréides qui poussent le navire vers le quai.

Le culte de Vénus occupe donc une place non négligeable à *Volubilis*, mais aussi dans le reste de la province, notamment à *Banasa* et *Thamusida*, où nombre de statues et statuettes montrent que Vénus était une déesse très populaire[999]. A *Caesarea* (Cherchel),

---

[998]*Ibid*., p. 42 : envisage que ces Néréides soient des *Tritonesses*.

[999]Le Glay M., « Les dieux de l'Afrique romaine», *Archeologia*, 39, mars/avril 1971, p. 45-55, p. 54-55 ; *Id*., « Les religions de l'Afrique romaine au IIe siècle d'après Apulée et les inscriptions », in *l'Africa romana, Atti del I convegno di studio, Sassari 1983*, Sassari,

une dizaine de sculptures sont à son effigie, notamment le célèbre torse de Vénus dite de Cherchel, réplique soit de l'Aphrodite de Cnide de Praxitèle, soit d'un original de Scopes ou de Lysippe et datée de l'époque de Juba II[1000]. Dans cette ville, la déesse est donc présente dès cette époque. En outre, une dédicace à Vénus mise au jour à *Caesarea*, œuvre du proconsul d'Afrique en 44-46 *Sergius Sulpicius Galba*, le futur empereur, atteste l'attachement des *Caesarienses* à Vénus, mais aussi la volonté du proconsul d'associer la déesse au souvenir de Juba et de Ptolémée[1001].

Les multiples représentations de la déesse rendent compte de sa popularité dans le municipe. Le culte de Vénus *Augusta* est pris en charge par un affranchi et une chapelle lui est vouée. Elle s'intègre ainsi dans le complexe cultuel de l'*area* du Capitole construit en 217 marquant ainsi de son empreinte la topographie religieuse de la cité. Mais surtout les diverses représentations, sous forme de statues ou de statuettes de bronze ou en marbre, et dans la mosaïque, mettent l'accent, non seulement sur la place particulière qu'elle occupe dans les maisons de *Volubilis*, notamment dans le culte privé, mais aussi sur le traitement classique de son iconographie : elle apparaît toujours sous ses traits traditionnels gréco-romains. La Vénus connue à *Volubilis* semble donc garder son aspect originel et ne semble pas avoir subi une quelconque influence indigène. En outre, le qualificatif *Augusta* qui lui est affecté dans le texte de l'affranchi *L. Caecilius Vitalis* pourrait être un indice de son rapport avec le culte des empereurs. Cette épithète se retrouve également employée pour la déesse de la chasse, Diane.

2) Diane

La figure de la déesse Diane est attestée par une inscription épigraphique, un petit buste en terre cuite et un élément de mobilier. Elle apparaît aussi sur deux mosaïques accompagnée de deux Nymphes.

Buste de la déesse en terre cuite[1002]. Ce buste d'Artémis, découvert dans l'hypocauste de la maison à l'éphèbe, la figure avec des cheveux coiffés en bandeaux séparés par une raie médiane et surmontés d'un diadème. Ce type iconographique a été fixé par les sculpteurs grecs au IVe siècle av. J.-C. et perpétué ensuite par la tradition

---

1984, p. 49.
[1000]*Id*., « Les religions de l'Afrique romaine », cit., p. 49.
[1001]*Ibid*., p. 49-48.
[1002]Euzennat M., « *Volubilis* : statuette d'Artémis », *BAM*, 2, 1957, p. 185-186 et pl. V.

romaine. La qualité de facture de cet objet semble exclure une origine locale et suggère davantage qu'il s'agisse d'une production issue d'un atelier provincial contemporain de la période de reconstruction sévérienne de la ville[1003]. Pour ce qui est de la destination de ce buste, elle demeure énigmatique. Mais peut-être était-il employé comme représentation de la figure divine au sein d'un laraire comme pouvaient l'être les statuettes de bronze ?

Un buste en bronze de Diane de 12 cm, découvert dans une demeure située le long du rempart, à l'est du plateau, est également employé comme élément d'ornementation sur la base d'un accoudoir de lit[1004]. La déesse arbore la coiffure classique attachée à Artémis - cheveux coiffés en bandeaux relevés sur les côtés et noués au sommet de la tête - et porte une fine draperie qui laisse l'épaule droite dénudée.

La mosaïque

Deux mosaïques du quartier nord-est illustrent un même thème : Diane et les nymphes surprises par Actéon ; l'une provient de la maison de Vénus[1005] et l'autre de la maison au bain des nymphes.

Une chambre située dans la partie ouest de la maison de Vénus est pavée de la mosaïque de *Diane et des nymphes au bain surprises par Actéon*[1006] (Pl. 108). A l'arrière plan, le paysage comprend, à gauche, un haut piédestal sur lequel se dresse Pégase. Celui-ci s'avance vers la droite du tableau et de sa bouche fait jaillir un jet d'eau qui vient emplir la vasque située en contrebas. À droite, se dresse un arbre au gros tronc, près duquel se tient un petit personnage en partie effacé ; il s'agit d'Actéon venu profiter du spectacle de jeunes femmes nues au bain.

Au centre, Diane est vue de dos, le corps tourné de trois quarts vers la gauche. Elle lève sa main gauche pour recevoir le jet d'eau qui sort de la bouche de Pégase. Sa chevelure est coiffée en chignon à tresses et torsades relevées au-dessus de la nuque et enroulées en forme de cône. Un diadème retient la tresse de devant. Le mosaïste a représenté un instant bien précis, celui qui voit Diane entrer dans l'eau. Elle vient de

---

[1003]*Ibid*., p. 185.

[1004]Chatelain, *Le Maroc des Romains*, cit., p. 280, n° 47 ; Boube-Piccot, « Les lits de bronze de Maurétanie tingitane », cit., p. 222, 94, pl. XI, 4 ; *Id*., *Le mobilier*, cit., p. 139.

[1005]Brahmi N., « Les gestes des déesses sur les mosaïques de la Maison de Vénus à *Volubilis* », in *L'expression des corps. Gestes, attitudes, regards dans l'iconographie antique*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2006, pp. 113-121.

[1006]Dimensions du tapis figuré: 2,32 sur 1,92 m. Description amplement développée dans Rebuffat R., « Les mosaïques du bain de Diane à *Volubilis* (Maroc) », *La mosaïque gréco-romaine, colloque international du CNRS (1963)*, Paris, 1965, p. 193-218.

pénétrer dans une vasque, sa jambe droite baigne dans l'eau et la gauche se trouve encore à l'extérieur. Des filets dessinent le volume de l'eau évacuée lorsqu'elle a mis un pied dans le bassin. On distingue les attributs de la déesse, un arc et un carquois, qui semblent être suspendus à la branche d'un arbre en arrière-plan.

La déesse est encadrée par deux Nymphes. À gauche du tableau, la première est représentée debout, légèrement penchée vers la gauche, les jambes droites et serrées. Elle tient des deux mains l'extrémité d'un drap rouge avec lequel elle s'apprête sans doute à recouvrir ses jambes. La seconde Nymphe, représentée dans la partie droite du tableau, est assise sur une étoffe. Elle est vue de profil, le regard tourné en direction de Diane, et semble dénouer son soulier. Sa jambe gauche, en partie perdue, est croisée sur la droite. Diane, figure principale de cet *emblema*, est mise en valeur, non seulement par sa position centrale au sein de cette composition, mais également par les regards convergents des autres personnages et par le port du diadème.

Le thème de Diane au bain semble avoir constitué un sujet de prédilection pour les mosaïstes africains[1007]. Cependant, hormis la représentation quasi similaire de la maison du bain des nymphes (Pl. 107), on ne retrouve nulle part ailleurs de mosaïque tout à fait identique quant à la combinaison des éléments mythologiques illustrés : Diane au centre, une nymphe à droite, une à gauche et Pégase (Pl. 107, n° 5e). La mosaïque qui orne une chambre de la Maison du bain de Nymphes est située au nord du *Decumanus*. C'est une composition quasi identique à celle de la de Diane et des Nymphes au bain surprises par Actéon de la maison de Vénus. R. Rebuffat a entrepris l'étude comparative de ces deux représentations[1008]. Les similitudes entre les deux *emblemata* sont nombreuses et suggèrent qu'elles aient pu être issues d'un même modèle et provenir sans doute d'un même atelier. Les divergences iconographiques constatées sont très vraisemblablement dues à une interprétation par les mosaïstes du carton. Cependant, R. Rebuffat n'avance de conclusions ni sur l'unicité d'un atelier qui aurait réalisé ces deux pavements, ni sur leur contemporanéité.

Mais, surtout, la singularité iconographique de ces deux pavements réside dans la présence de Pégase dans la partie gauche de chacun des tableaux. En effet, les représentations du cheval ailé sont nombreuses et variées et bien qu'il existe des

[1007] A Timgad, une mosaïque reproduit Diane agenouillée alors que deux nymphes versent de l'eau : Ballu, Cagnat, *Musée de Timgad*, p. 37, pl. XIV.
[1008] Rebuffat, « Les mosaïques du bain de Diane à *Volubilis* (Maroc) », cit.

témoignages iconographiques le mettant en scène accompagné de Nymphes[1009], on ne le retrouve nulle part en présence de Diane. Cette association de personnages mythologiques sans lien apparent dans le cadre d'une même scène nous dévoile la conception que pouvait avoir le commanditaire de cette mosaïque sur certains mythes et sa façon de les combiner pour se créer son propre récit. Les gestes exécutés par les personnages contribuent à associer Diane et Pégase ; ce dernier fait jaillir de l'eau de sa bouche et la déesse lève la main pour la recevoir : le geste crée ainsi le lien entre la déesse et le cheval ailé. Notons par ailleurs que la présence de Pégase situe la scène près de l'Hélicon, en Béotie, non loin du golfe de Corinthe, puisque la tradition veut que Pégase, sur l'Hélicon, d'un coup de sabot ait donné naissance à la source d'Hippocrène[1010] (c'est ce que semble évoquer la patte gauche levée de l'animal).

Trois des mosaïques qui pavent la maison de Vénus, ainsi que celle de la maison du bain des nymphes, constituent une série à part dans la mosaïque volubilitaine.

Tout d'abord, l'étude des gestes effectués par les différents personnages des compositions de la maison de Vénus répond à une volonté de créer des représentations spécifiques qui renvoient à des moments bien précis d'un mythe. Pour la *Navigation de Vénus*, il s'agit de l'arrivée à quai (Pl. 109) ; pour *Hylas enlevé par les nymphes*, les gestes insistent sur le moment dramatique de l'enlèvement (pl. 108) ; enfin *Diane et les nymphes* nous sont présentées prenant un bain et surprises à cette occasion par Actéon (Pl. 107-108). Comparées aux autres pavements volubilitains, ces trois mosaïques sont singulières dans la mesure où elles font apparaître des personnages pris dans le vif de l'action et cela dans un décor bien particulier. La plupart des compositions mises au jour à *Volubilis* ne combinent pas ces trois caractéristiques et la grande majorité des mosaïques sont compartimentées, offrant une lecture qui s'effectue à partir de plusieurs panneaux. C'est notamment le cas pour les mosaïques des Douze travaux d'Hercule (Pl. 106), de Dionysos et des quatre Saisons (maison du même nom, Pl. 104), de Bacchus et les quatre saisons (Pl. 105, n° 4). La particularité des pavements compartimentés réside dans le fait qu'ils ne suggèrent pas un moment précis du mythe mais le mythe dans sa globalité : ces compositions peuvent alors être qualifiées de génériques.

[1009]À Nabeul, trois mosaïques font apparaître Pégase et les nymphes (Cf. Darmon J.-P., *Les pavements de la maison des Nymphes à Néapolis (Nabeul, Tunisie) et leur lecture*, Leiden, Brill, 1980, mosaïques n° 8, 25 et 32).

[1010]Schmidt S., *s.v.* « Pégase », *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, 1998.

C'est surtout l'épigraphie qui apporte les preuves tangibles d'un culte à Diane.

En effet, une dédicace à Diane est gravée sur un autel en calcaire dur trouvé au sud de la Basilique où il était réemployé comme dalle (épigr. 17). Elle est adressée à Diane *Augusta* par les soins de *Sextus Iulius Epictetus* pour l'honneur de son sévirat. Le texte précise également la condition sociale du dédicant, puisqu'il est l'affranchi de *Sextus Iulius Primigenius*. Ce texte apparaît ainsi intéressant à plusieurs égards : il renseigne sur la prise en charge du culte de la déesse et sur la nature de l'offrande réservée à Diane.

Le dédicant apparaît sur deux autres inscriptions. La première correspond à une moulure d'embasement sur laquelle sont gravés plusieurs noms, dont ceux de *Sextus Iulius Epictetus* et de *Sextus Iulius Primus* (épigr. 21**,** fgt 6). Ce même texte signale que *Sextus Iulius Primus* est aussi l'affranchi de *Sextus Iulius Epictetus*. Par ailleurs, le texte n° 18**,** restitué par G. Di Vita-Evrard[1011], correspond à une dédicace faite à une divinité, dont le nom est perdu, par *Sextus Iulius Primus* dans les mêmes conditions que son maître, c'est-à-dire lors de son accession au sévirat. Les deux personnages sont donc de même condition sociale – affranchi -, ont eu l'honneur d'exercer une fonction – le sévirat – et ont appartenu à une même association cultuelle, celle des *Cultores Domus Augustae*[1012]. L'accès au sévirat apparaît alors comme une promotion majeure réservée à certains membres éminents des *Cultores Domus Augustae*. Cette lignée d'affranchis est donc prédestinée à l'exercice du sévirat, un honneur qui se transmettait alors d'affranchi à affranchi, avant un passage au sein du collège des *Cultores Domus Augustae*.

En outre, l'inscription à Diane *Augusta* renseigne sur la nature de l'offrande qui lui est offerte. En effet, à la dernière ligne, il est fait mention du dépôt d'une offrande promise par vœu : *item ex voto catellum posuit*. Mais c'est surtout le terme *catellum* qui pose quelques problèmes d'interprétation. Il peut s'agir de l'offrande d'un petit chien ou s'il y eu une erreur orthographique, il faut plutôt comprendre que *catillum* est un petit plat. La notice des *IAMar., lat*., 345 ne tranche pas et expose, en effet, les deux hypothèses en présence. Ainsi, dans l'œuvre de Plutarque, *De Isid. et Osid.*, 7, un chien était consacré à Diane. Mais ce type d'offrande n'a jamais pas été corroboré par l'épigraphie. C'est pourquoi, plutôt que de penser à l'offrande d'un petit chien, il est préférable de voir dans le vocable *catellum* une variante orthographique de *catillum*, qui n'est pas attesté mais qui

[1011]Di Vita-Evrard, « En feuilletant les *Inscriptions antiques du Maroc* », cit., p. 213.
[1012] *Supra*, p. 154-163.

pourrait être possible par l'existence d'un diminutif *catellulus*[1013]. Cette dernière solution est celle d'ailleurs retenue par l'*Année Epigraphique*[1014].

Bien que très peu attesté dans le reste de l'Afrique[1015], le culte de Diane est donc bien présent à *Volubilis*. Mais la personnalité de la déesse est aussi populaire dans cette cité, puisqu'elle est le sujet de deux tableaux musivaux et qu'elle est également l'objet d'éléments de décors de mobilier. Dans l'iconographie, elle conserve ses fonctions romaines de déesse de la chasse. En revanche, aucune trace de son culte ne provient du reste de la province de Tingitane.

Ailleurs, en Afrique, elle garde ses caractéristiques romaines quand elle est appelée *Lucifera* au nord de Kairouan, *Victrix* à Arbal, *nemorum comes*, v*ictrix ferarum* à Altava[1016]. En revanche, quand, à Carthage, elle est dénommée *Caelestis*[1017] et qu'à Mactar elle est associée à Liber et à Cérès[1018], la déesse semble fusionner avec une divinité indigène ; elle aurait ainsi, dès le Ier siècle, donné son nom à une divinité d'origine africaine, cette dernière faisant ainsi l'objet d'une interprétation. Une dédicace de Sétif adressée à *Diana Aug(usta) Maurorum*[1019] vient d'ailleurs confirmer l'existence de cette divinité double, l'une importée de Rome et restée pure de toute influence provinciale, l'autre d'origine indigène et interprétée à la romaine[1020]. Mais, à *Volubilis*, il semblerait qu'il s'agisse uniquement de la déesse d'origine romaine puisque, d'après les témoignages, Diane garde l'image classique de la déesse gréco-romaine : elle est qualifiée d'*Augusta* et son iconographie reste conventionnelle.

[1013]Di Vita-Evrard, « En feuilletant les *Inscriptions Antiques du Maroc* », cit., p. 219.
[1014]*AE*, 1987, 1100.
[1015]Toutain J., *Les cultes païens dans l'Empire romain, tome III : Les cultes indigènes nationaux et locaux. Afrique du nord, péninsule ibérique, Gaule*, Paris, 1920, p. 324 ; Le Glay, « Les syncrétismes dans l'Afrique ancienne », cit., p. 128-129 ; Brouquier-Reddé, *Temples et cultes de Tripolitaine*, cit., p. 288 : Diane est connue comme déesse qui préside les jeux de l'amphithéâtre de *Lepcis Magna* par une stèle, mais son culte n'est attesté par aucune trace dans le reste de la Tripolitaine.
[1016]Le Glay, « Les syncrétismes dans l'Afrique ancienne », cit., p. 129 (BAC, 1954, p. 118 pour Kairouan ; *CIL*, VIII, 9790 pour Arbal ; *CIL*, VIII, 9831 = *ILS*, 3257 pour *Altava*)
[1017]*CIL*, VIII, 999 (cité dans Le Glay, « Les syncrétismes dans l'Afrique ancienne », cit., p. 129, n° 33)
[1018]*ILAfr*., 201 (cité dans Le Glay, « Les syncrétismes dans l'Afrique ancienne », cit., p. 129, n° 34).
[1019]*CIL*, VIII, 8436 (cité dans Le Glay, « Les syncrétismes dans l'Afrique ancienne », cit., p. 129, n° 35).
[1020]Le Glay, « Les syncrétismes dans l'Afrique ancienne », cit., p. 129.

3) Cérès

En Afrique, Cérès est essentiellement vénérée en tant que déesse des moissons et de la fertilité, elle assure de bonnes et fructueuses récoltes[1021]. Les déesses nommées Cérès, au singulier, ou *Cereres* au pluriel, perpétuent le culte de Déméter et de Coré. La popularité de son culte et son importance sur le sol africain sont attestées par de nombreux documents épigraphiques. L'Afrique du nord a ainsi livré 115 inscriptions relatives à ces divinités ; elles concernent, soit Cérès toute seule, soit les *Cereres* (Déméter et Coré), pluriel rencontré exclusivement en Afrique[1022], soit les *Cereales*, c'est-à-dire les collèges voués au culte des *Cereres*, soit enfin les *sacerdotes magnae* ou Grandes Prêtresses, qui, bien qu'elles ne désignent pas le nom de la divinité qu'elles desservent, se rattachent très certainement aux *Cereres* africaines[1023].

Force est de constater que la cité de *Volubilis* apparaît encore comme la particularité tingitane, puisqu'il s'agit là encore du seul site à produire l'unique témoignage attestant d'un culte de Cérès en Maurétanie occidentale. Ceci peut d'ailleurs paraître paradoxal au vu de la richesse céréalière du pays signalée par de nombreux auteurs anciens[1024].

Cérès est ainsi connue à *Volubilis* dès la seconde moitié du Ier siècle apr. J.-C. par une inscription fragmentaire (épigr. 11). Le texte est adressé *Cereri Augustae* par *Fabia Bira*, flaminique. Cette femme appartient à l'aristocratie municipale, comme son époux *M. Valerius Severus*, notable de la cité pérégrine où il avait exercé les charges d'édile et de sufète avant de revêtir le duumvirat et le flaminat après la création de la province et la transformation de la cité en municipe. Il partage avec son épouse l'honneur d'exercer les premières charges du flaminat dans le municipe, puisqu'il a été le premier flamine dans le municipe et elle la première flaminique[1025]. C'est dans le cadre de son sacerdoce que

---

[1021] Le Glay, « Les religions de l'Afrique romaine au IIe siècle d'après Apulée et les inscriptions », cit. , p. 52-53.
[1022] *Ibid*., p. 52.
[1023] Drine A., « Cérès, les *Cereres* et les *sacerdotes magnae* en Afrique : quelques témoignages épigraphiques et littéraires (Tertullien) », in *L'Afrique, la Gaule, la religion à l'époque romaine, Mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay*, Latomus, 226, 1994, p. 174-184.
[1024] La richesse céréalière de la Maurusie est évoquée chez Strabon, *Géographie*, XVII, 3-4 ; Mel., III, 10 **;** Pline, *Histoire Naturelle*, V, 6.
[1025] *Supra*, p. 124 sq., p. 128 sq.

Fabia Bira procède à une dédicace en l'honneur de Cérès afin de lui témoigner sa dévotion. Le contexte et les motifs de la dédicace ne sont pas renseignés, mais on peut penser que cette dédicace à Cérès *Augusta* a été réalisée lors de l'accès au flaminicat comme peut le suggérer la série des textes *ob honorem seviratus* également adressés à des divinités qualifiées aussi d'Augustes (Diane, Vénus, Isis,) par des *seviri* lors de leur accès au sévirat.

En outre, il convient de se demander si *Fabia Bira*, la dédicante, n'est pas une de ces Grandes Prêtresses de Cérès. D'ailleurs, on peut aller plus loin en suggérant de voir en elle une flaminique du culte de la déesse Cérès. D'après les écrits de Tertullien, seul auteur à avoir beaucoup parlé de Cérès en Afrique, A. Drine a montré que les Grandes Prêtresses de Cérès sont tenues à la chasteté et se caractérisent par un âge avancé[1026]. Il relève notamment le passage suivant : « Les femmes qui se consacrent à Cérès africaine abdiquent volontairement leurs droits d'épouses, vieillissent dans la chasteté, loin du contact des hommes[1027] ». La chasteté ainsi observée par les prêtresses de Cérès est synonyme de stérilité. De cette manière, Cérès impose son désir de laisser la terre improductive en l'absence de sa fille Coré. Cette stérilité explique par ailleurs le cycle des saisons et de la végétation. Il est donc tout à fait envisageable que *Fabia Bira*, épouse de *M. Valerius Severus*, ait pu abdiquer de son rôle de femme-épouse pour se consacrer pleinement à Cérès en observant la chasteté demandée aux Grandes Prêtresses de la déesse. Le second élément qui se rapporte à l'âge avancé des prêtresses se retrouve également chez *Fabia Bira*. En l'absence de son épitaphe ou de celle de son époux, il est impossible d'évaluer son âge. En revanche, on sait que ce couple n'est pas tout jeune, puisque *M. Valerius Severus* disposait déjà de prérogatives importantes dans la cité pérégrine, puis dans le municipe romain. En 54 apr. J.-C., *Fabia Bira* réalise une dédicace en l'honneur de son mari, mais puisqu'elle ne fait pas état de son statut de flaminique (épigr. 1), elle ne devait certainement pas encore l'être. On peut donc penser qu'elle est flaminique après 54 et la carrière bien avancée de son époux suggère que le couple n'était plus tout jeune. C'est pourquoi *Fabia Bira* a pu par son « âge avancé » devenir une des grandes prêtresses de la déesse Cérès. Comme toutes les femmes âgées, elle possédait elle aussi « l'expérience de la vie ». Cette caractéristique rejoint la fonction de la Cérès

[1026]Drine, « Cérès, les *Cereres* et les *sacerdotes magnae* en Afrique », cit., p. 177-181.
[1027]Tertullien, *De exhortatione Castitatis*, XIII.

legifera, celle qui établit le mariage, protège le foyer domestique et ce par l'intermédiaire des matrones qui étaient seules admises dans les rites consacrés au mariage[1028].

Mais cette unique inscription limite largement nos connaissances sur la déesse. Alors qu'on observe en Afrique les deux qualificatifs des déesses, *Cereres graecae* et *Cereres africae*, les premières correspondant aux déesses d'Eleusis dont les mystères connaissent partout dans l'Empire un grand succès au cours des Ier et IIe siècles, et les secondes étant les vieilles *Cereres* siciliennes et « punicisées »[1029]. Elles sont marquées par une variété d'épiclèses[1030] : à Thugga, Cérès est dite *prataria*, à Pupput, elle est *domina*, à Mactar, les *Cereres* sont *punicae*, à Madaure, on trouve *Ceres Maurusia*, dans la vallée du Bagrada s'imposent les *Ceres graeca* qu'il faut rapprocher des *Cereres graekae* de Cuicul[1031]. A *Volubilis*, seule l'épithète *Augusta* donnée à Cérès peut dans une moindre mesure être considérée comme un indice qui peut la mettre en relation avec le culte impérial[1032].

En l'absence de tout autre témoignage, nos connaissances sur la déesse se limitent à sa chronologie, attestée dans la seconde moitié du Ier siècle, et son hypothétique rapport avec le flaminicat dans la cité où son culte pourrait être desservi par des flaminiques.

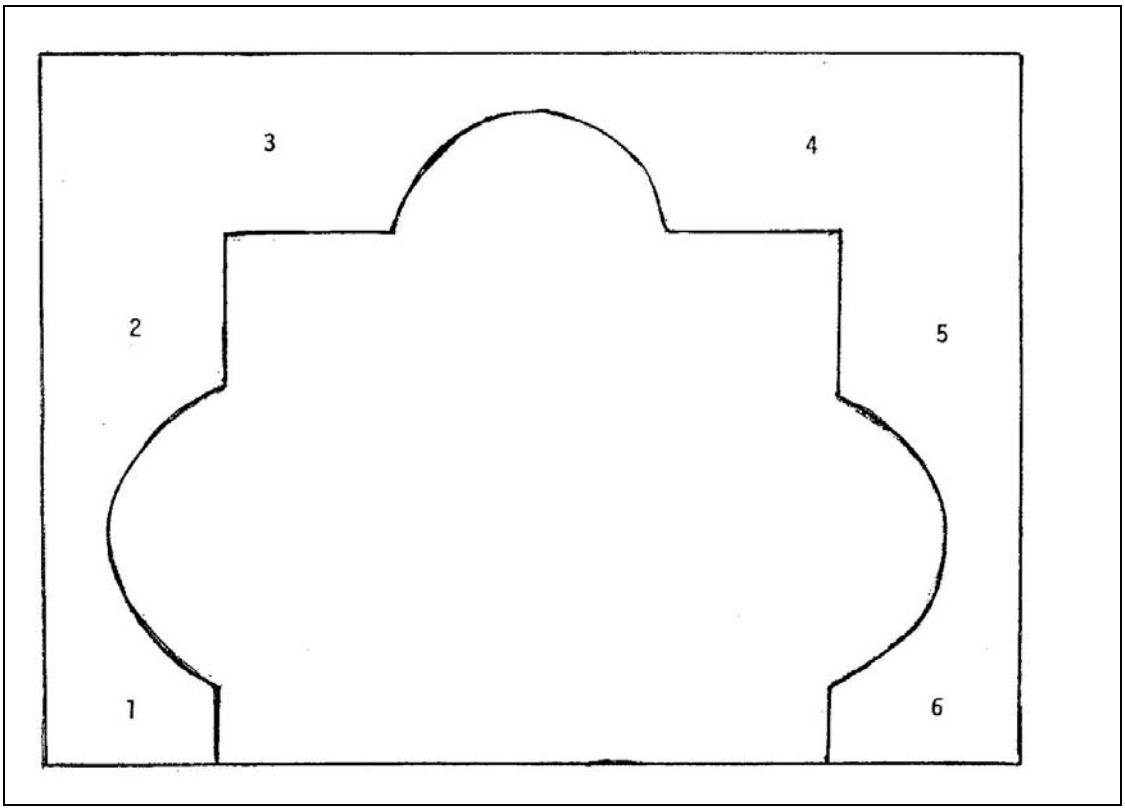
4) Les divinités marines : les Nymphes et les Néréides

Un des thèmes majeurs qui ressort de l'ensemble des mosaïques volubilitaines est celui de l'eau. On voit ainsi de nombreux animaux marins représentés. Certains bassins à eau sont ornés de poissons, comme dans la maison aux colonnes par exemple. Ce thème de l'eau fait également intervenir dans certaines scènes des divinités marines, comme les Nymphes et les Néréides.

[1028]Drine, « Cérès, les *Cereres* et les *sacerdotes magnae* en Afrique », cit., p. 181.
[1029] Bertrandy F., Coltelloni-Tranoy M., *L'Afrique romaine de l'Atlantique à la Tripolitaine 69-439*, Paris, 2005, p. 169. Voir également Le Glay, « Les religions de l'Afrique romaine au IIe siècle d'après Apulée et les incriptions », cit., p. 52-54, sur les origines et la nature de culte de Cérès et des *Cereres*.
[1030]*Ibid*., p. 52-53.
[1031]*CIL*, VIII, 26465 : Thugga, *CIL*, VIII, 23022 : Pupput ; *AE*, 1951, 55 ; *ILAlg*., I, 2033 : Madaure ; *CIL*, VIII, 10564 = 14381 : vallée du Bagrada ; Carcopino J., *Le culte des Cereres et les Numides, Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris, 1942, p. 15-16 : *Cuicul*.
[1032]*Supra*, p. 153.

Il existe trois types de Nymphes, celles des eaux, des montagnes et des champs[1033]. Les thèmes volubilitains insistent sur les Nymphes des eaux. Nous avons déjà eu l'occasion de les décrire dans les scènes avec Diane au bain (Pl. 107, 108). Associées au Génie du Lieu, elles sont en outre mentionnées sur un autel mis au jour non loin du camp d'Aïn Schkour[1034].

Quant aux Néréides, nous les avons déjà rencontrées sur la mosaïque du *Navigium Veneris*[1035] (Pl. 109). Elles sont également représentées sur un pavement qui orne un bassin qui se trouve dans la maison des Néréides[1036] (Pl. 110, n°8). Ce bassin fait 4,70 m sur 3,30 m.



(D'après Belcadi Z., *Les mosaïques de Volubilis*, thèse de doctorat, Université de Paris I–Sorbonne, 1988, p. 277.)

Figure 11 : Schéma d'organisation de la mosaïque des Néréides

Sur le tableau 1 (Pl. 112), seule la partie inférieure du corps de la Néréide est

[1033]Daremberg, Saglio, *s.v.* « Nymphae », p. 124-128.
[1034] *Infra*, p. 346.
[1035] *Supra*, p. 271-272.
[1036]Thouvenot R., *Guide du Visiteur de Volubilis*, Rabat, 1949, p. 40 ; Etienne, *Le quartier nord*-est, cit., p. 69 et 138 ; Belcadi, *Les mosaïques de Volubilis*, cit., p. 275-286.

conservée, ainsi que l'arrière train d'un animal qui s'enroule en volutes et se termine par une queue fourchue. La Néréide porte un anneau fin à la cheville. Son corps est traité dans des tons beiges, roses dégradés. La surface de l'eau est représentée de la même façon sur tous les panneaux, c'est-à-dire par des filets doubles ou triples dentelés, discontinus, gris, bleus et noirs.

Le tableau 2 (Pl. 112) montre une Néréide allongée sur une panthère marine, qu'elle dirige par des rênes. De la main gauche, elle tient un voile rouge gonflé par le vent, formant ainsi une sorte de couronne au-dessus de sa tête. Le voile retombe ensuite entre son bras et son avant-bras droit. Sa jambe droite est à moitié étendue, alors que la gauche est repliée. La gueule de la panthère laisse apparaître des dents blanches, tandis que les moustaches noires pointent vers le bas.

Sur le tableau 3 (Pl. 112) est figurée une Néréide qui fait face à celle qui a été précédemment décrite. Elle est étendue, sa hanche et son bras gauche s'appuient sur ce qui pourrait être un cerf marin. Sa chevelure brune descend jusqu'à la nuque. La déesse regarde dans la direction inverse à son sens de marche. Elle tient un voile légèrement gonflé par le vent. Il s'enroule autour de son bras gauche et retombe sur le cou de l'animal. Le cerf présente un museau fin et deux petites oreilles dressées. Son arrière-train s'enroule en volute et se termine en une queue trifide ramifiée. Sa patte antérieure est manquante.

Sur le tableau 4 (Pl. 112), on reconnaît un tigre marin au pelage fauve zébré de rayures brun foncé. La Néréide est assise sur le dos de l'animal, la jambe droite étendue, la jambe gauche repliée et recouverte par la retombée du voile rouge. De la main droite, elle tire sur les rênes de l'animal. La partie supérieure de sa tête ainsi qu'une partie du voile sont perdues.

Le panneau 5 (Pl. 112) montre une Néréide montée sur un cheval marin. Assise, les genoux pliés, elle s'appuie du coude gauche sur le dos de l'animal. Elle aussi tient un voile gonflé par le vent. Le cheval est traité dans des couleurs foncées. Quatre fourches groupées deux à deux sortent de sa patte avant-droite. Sa croupe s'enroule en volute se terminant par une fourche trifide hérissée de pointes.

Le dernier panneau met en scène un fauve à la gueule ouverte, laissant ainsi apparaître des dents pointues. Ses deux pattes de devant sont relevées et son arrière-train s'enroule en deux anneaux et se termine par une queue à fourches, en partie perdue. La Néréide est allongée sur le côté droit et s'appuie sur le fauve. Son voile, dont on devine le

mouvement en demi-cercle au-dessus de sa tête, est perdu dans la partie supérieure.

Sur le rebord extérieur sud du bassin, est figurée la tête du dieu Océan (Pl. 110). C'est un homme moustachu et barbu. Sa chevelure est longue, brune, hérissée de pinces de crabes marron ou de pattes de crustacés : on en distingue deux de part et d'autre de chaque oreille. Il est vu de face, les yeux ouverts et le front garni de mèches. De son cou surgissent deux poissons allongés en forme de serpents. De part et d'autre de chaque oreille sortent des rinceaux en volutes terminés par des feuilles cordiformes en forme d'*hederae*. Le dieu Océan est également représenté sur une mosaïque de *Lixus*[1037].

La mosaïque des Néréides appartiendrait au milieu du IIIe siècle. Cette datation se base sur la découverte d'une série monétaire sous le mortier de l'*oecus*, laquelle correspond au règne de Maximin[1038].

Les Néréides sont les filles de Nérée et de l'Océanide Doris[1039]. Leur nombre s'élèverait à cinquante. Leur père, Nérée, est une des divinités les plus anciennes de la théogonie hellénique. Il est le symbole de la mer favorable. L'iconographie représente généralement les Néréides en groupe. Elles personnifient la multiplication des vagues marines. Comme leur père, ces divinités sont bienfaisantes et secourables. Les marins les invoquent pour obtenir une heureuse traversée. Les représentations de ces divinités sont fréquentes sur les sarcophages romains. Selon l'opinion la plus généralement adoptée, leur image rappellerait qu'après la mort elles guident les âmes des justes vers les Iles Bienheureuses[1040]. Les propriétaires des maisons volubilitaines font représenter les Néréides sans doute pour leur côté bienveillant. *Volubilis* n'est pas une ville côtière, mais une ville à l'intérieur des terres. Les représentations relatives à la mer devaient très vraisemblablement être vues comme une source de fraîcheur dans cette région.

5) Fortune

La Fortune, déesse qui personnifie la Chance et le Hasard dans l'imagerie populaire, est attestée par un document épigraphique et par plusieurs statuettes de bronze. L'inscription place la divinité dans la sphère du culte impérial et les figurines l'inscrivent davantage dans un contexte domestique.

[1037]Ponsich M., « Une mosaïque du Dieu Océan à Lixus », *BAM*, 6, 1966, p. 323-38.
[1038]Belcadi, *Les mosaïques de Volubilis*, cit., p 286.
[1039]Daremberg, Saglio, s.v. « Les Néréides », p. 73-76.
[1040]*Ibid*., p. 76.

Le texte épigraphique est rédigé *Fortunae* / *Augg*(*ustorum*) (épigr. 37). Compte tenu des traces de martelages du deuxième G, les rédacteurs des *IAMar.*, *lat*. avaient pensé que les deux empereurs concernés pouvaient être Caracalla et Géta. Mais, il semblerait qu'il faille davantage penser à Elagabal et Sévère Alexandre[1041].

La Fortune apparaît aussi sur deux textes à la suite des dieux et déesses immortels dans les inscriptions qui commémorent les rencontres romano-baquates. Elle est alors qualifiée de *Bona* et associée à la Victoire ou au génie de l'empereur (épigr. 50 et 52). Mais elle est toujours sous la tutelle de Jupiter *Optimus Maximus*. Il s'agit donc, pour ces deux textes de documents officiels destinés à marquer les actes politiques qu'il convenait de placer sous la protection suprême de Jupiter mais aussi sous la tutelle bienveillante de Fortuna, qualifiée à deux reprises de *Bona*, épithète qui lui est souvent attribuée.

Une statuette, provenant de la maison de Bacchus de marbre, est à son image (Pl. 93, n° 31). La déesse est vêtue d'une tunique souple, surmontée d'un *himation* ou d'un manteau[1042]. Elle tient contre son bras gauche une corne d'abondance emplie de grappes de raisins, une grenade, des épis de blé et une fleur de pavot. Ses cheveux sont coiffés en rouleaux, attachés sur la nuque et surmontés d'un *modius*, un des symboles de la fertilité. Le gouvernail a disparu. La seconde statuette, qui provient de la maison au bain des Nymphes, est traitée de manière conventionnelle[1043] (Pl. 93, n° 32). C'est une *Fortuna* acéphale qui porte une longue tunique talaire sans manches, resserrée à la taille et recouverte d'un manteau qui s'enroule autour du corps. Le gouvernail est absent, mais le bras gauche et la corne d'abondance ont été retrouvés. A ces deux statuettes, il faut aussi ajouter un fragment composé d'un bras soutenant une corne d'abondance d'où s'échappe une grappe de raisins[1044] (Pl. 94, n° 33). A cette série d'objets, s'ajoute une statuette d'une hauteur de 7,8 cm qui répond à l'iconographie d'Isis-Fortune[1045] (Pl. 95, 38). La déesse est vêtue d'une tunique et d'un *himation*. La corne d'abondance est surmontée d'un croissant de lune, attribut d'Isis, qui est aussi protectrice de la navigation en même temps que déesse souveraine.

Vénus, Diane, Cérès, Fortune et les Nymphes sont attestées d'une manière tangible par l'épigraphie, quant aux Néréides elles sont connues par l'iconographie

---

[1041] *Supra*, p. 109 pour l'explication.
[1042] Thouvenot R., « Statuettes de Minerve et de la Fortune », *PSAM*, 8, 1948, p. 163-171, pl. XII, 2 ; Boube-Piccot, *La statuaire*, cit., p. 217-218 (n° 238), pl. 166-168.
[1043] *Ibid.*, p. 218-219 (n° 239), pl. 169-170.
[1044] *Ibid.*, p. 219 (n° 240), pl. 170.
[1045] *Ibid.*, p. 224, (n° 224), pl. 182.

musicale. Junon et Minerve, qui apparaissent aux côtés de Jupiter *Optimus Maximus* sur les inscriptions, viennent compléter cette série. Nous avons également eu l'occasion de constater que les dieux romains étaient aussi largement attestés. Ces divinités ont, en outre, conservé toutes leurs caractéristiques romaines tant sur le plan religieux que sur le plan iconographique. Le panthéon de *Volubilis* est donc empreint d'une forte romanisation. Mais les inscriptions font connaître un autre aspect de la religion dans la cité : il s'agit de la marque africaine avec la présence de divinités propres à cette région de l'Empire.

II - La marque africaine

Divers documents épigraphiques et iconographiques attestent de cette marque africaine à *Volubilis*. Sont ainsi connus le Génie du municipe, Saturne, Frugifer, Aulisua et la déesse Africa. L'étude de ces différents documents permet de mettre en évidence l'interaction entre les divinités indigènes et les divinités romaines. L'onomastique divine et les modes d'expression du religieux insistent sur la fusion du monde indigène et du monde romain, fusion qui donne lieu à de nouvelles pratiques cultuelles. Ainsi, on a tendance à appeler *interpretatio Romana* le fait de comparer une divinité indigène à son équivalent romain. Cette formule est utilisée pour la première fois par Tacite[1046] quand il compare des divinités germaniques à Castor et Pollux. C'est le même principe que l'on retrouve chez Jules César[1047] lorsqu'il dresse une liste de divinités gauloises en les nommant par leurs équivalents romains. Bien, entendu en passant, d'une religion à une autre, les divinités ne se recouvrent pas totalement. Mais cette expression, bien qu'employée par commodité, reste suffisamment imprécise pour rendre compte d'un fait général. C'est donc la question de l'*interpretatio Romana* qui est posée ici et par conséquent l'impact de la romanisation sur la religion dans la cité de *Volubilis*.

[1046] Tacite, *Germanie*, 43.
[1047] Jules César, *La Guerre des Gaules*, VI, 17. Cf. Le Roux P., *Le Haut-Empire romain en Occident*, Paris, 1998, p. 348-349.

A. Le *Genius municipii sanctus*

Le *Genius* faisait partie des divinités honorées dans la religion romaine traditionnelle[1048]. Les Génies auxquels nous allons nous intéresser ici ont été classés parmi les divinités africaines car ils sont d'ordre local. C'est ce qu'on appelle des Génies topiques. On rend un culte essentiellement à l'esprit du lieu dans lequel il réside. C'est pourquoi on a généralement tendance à considérer comme africain tous les génies topiques découverts sur le sol africain. L'épigraphie volubilitaine fait ainsi connaître le Génie du municipe.

Dans le texte 62, Le procurateur *Iulius Agrianus* consacre un autel au Génie du municipe qu'il qualifie de *sanctus*. Ce procurateur est inconnu par ailleurs[1049]. Il est procurateur *pro legato* d'un seul empereur : *proc(urator) Aug(usti) n(ostri).* Les caractéristiques paléographiques relevées par M. Lenoir permettent de fixer la datation à l'époque sévérienne, soit du début du règne de Septime Sévère, soit de la période 212-235 (mort de Géta-mort d'Alexandre Sévère)[1050]. Il pourrait alors s'agir du procurateur anonyme qui a conduit les rencontres avec le prince des Bavares et des Baquates sous le règne de Sévère Alexandre et qui est à l'origine de l'inscription n° 48. Le dédicant est *vir egregius* ce qui marque son appartenance à l'ordre équestre.

Le culte des Génies topiques a connu un grand succès en Afrique du nord. A. Belfaida, dans son article intitulé « *Le culte des génies topiques dans l'Afrique romaine : témoignages épigraphiques* »[1051], a comptabilisé pas moins de 178 inscriptions réparties sur 96 sites, relatives à toutes formes de Génies topiques : *genius coloniae, genius minicipii, genius civitatis, genius vici, genius provinciae* et *genius loci*. Parmi les dédicants, on trouve entre autres des magistrats municipaux, des notables locaux, des

---

[1048] Fishwick D., « *Genius* and *numen* », *HThR* , 62, 1969, p. 356-367 ; Schilling R., « Genius », *RLAC*, 1976, n° 73-74, p. 52-83.

[1049] M. Euzennat avait proposé de lire le nom de *Iulius Pacatianus* sur cette inscription (voir Euzennat, *Le limes de Tingitane*, cit., p. 194 , n. 76 et p. 271, n. 293). Mais M. Lenoir a montré qu'il s'agissait, non de *Iulius Pacatianus*, mais de *Iulius Agrianus* (voir Lenoir M., « A propos de *C. Iulius Pacatianus*, gouverneur de Maurétanie Tingitane », in *L'Africa Romana, Atti del VII convegno di studio, Sassari 1989*, Sassari, 1990, p. 887-891).

[1050] Lenoir, « Inscriptions nouvelles de *Volubilis* », cit., n° 3, p. 197-199 ; *Id*., « A propos de *C. Iulius Pacatianus*, gouverneur de Maurétanie Tingitane », cit., p. 889.

[1051] Belfaida A., « Le culte des Génies topiques dans l'Afrique romaine : témoignages épigraphiques », in *L'Africa Romana, Atti del XII convegno di studio, Olbia 1996*, Sassari, 1998, p. 1533-1554.

militaires, des prêtres du culte impérial, des représentants de l'autorité romaine et des cités. Lorsqu'on exaltait le Génie de sa cité, c'était une forme de patriotisme municipal, puisque cette divinité était avant tout l'expression sacrée de la collectivité[1052]. Ici, on peut supposer que le procurateur ait agi au nom de l'ensemble de la communauté.

Il faut également noter que la dédicace est rédigée *genio municipii sancto*, sans que soit connu le nom exact de ce *genius*. En effet, « il est généralement admis que lorsque, dans une cité, une divinité de nom romain est vénérée comme le génie (*genius*) ou le protecteur particulier (*deus patrius*) de la cité, cette divinité n'est qu'une *interpretatio romana* d'une divinité berbère ou punique ayant exercé la même fonction[1053] ». Dans ce cas, il faut parler de « syncrétisme par assimilation ». M. Bénabou cite de nombreux exemples en Afrique de ce type de syncrétisme : *Mars patrius* à Mididi, près de Mactar ; Minerve est *genius Tusdritanorum* ; Silvain est le *deus patrius* de Timgad ; Apollon, *deus patrius* de Bulla Regia et *genius* de Mactar ; Neptune, *genius* d'Hadrumète ; Pluton Frugifer, *genius* de Thugga et de Mustis ; Liber Pater, *deus patrius* de Lepcis. Mais contrairement à ces multiples exemples, à *Volubilis*, le *genius* n'est que *genius municipii*, il ne porte pas de nom particulier lié à une divinité clairement désignée. En outre, M. Bénabou indique que ce type de syncrétisme s'opère à l'échelle locale et qu'il est lié à une phase de la politique de municipalisation romaine. En effet, les nombreux exemples de passage d'une divinité indigène à une divinité romaine se retrouvent dans les cités dont la promotion municipale a été rapide. C'est le cas de *Volubilis*, qui accède au rang de municipe très peu de temps après que la province avait été annexée à l'Empire romain. En revanche, les cités dont la promotion a été plus lente gardent plus longtemps leurs divinités anciennes[1054].

Le Génie du municipe est en outre qualifié de *sanctus*. N. Labory indique que c'est sans doute la première fois que l'adjectif *sanctus* est appliqué à un génie local[1055]. A *Volubilis* même, nous connaissons un dieu indigène qualifié de *sanctus* (épigr. 60). Il

---

[1052] Lepelley C., « Une forme religieuse du patriotisme municipal : le culte du génie de la cité dans l'Afrique romaine », in *L'Afrique du nord antique et médiévale, spectacles, vie portuaire, religions, Actes du Ve colloque international, Avignon, 9-13 avril 1990,* Editions du CTHS, Paris, 1992, p. 125-137.

[1053] Bénabou M., « « Le syncrétisme religieux en Afrique romaine », in *Interscambi culturali e socio-economici tra l'Africa settentrionale e l'Europa meditteranea, Atti del congresso internazionale di Amalfi, dic. 1983*, I, Naples, 1986, p. 321-332, p. 326.

[1054] *Ibid*., p. 326, l'auteur cite Baladir à *Sigus*, *castellum* de *Cirta* et Bacax à *Thibilis*.

[1055] Labory, *Inscriptions antiques du Maroc, 2. Inscriptions latines, suppléments*, cit., p. 137, n° 880.

s'agit d'Aulisua, à qui *Valerius Victor* consacre un autel dont la dédicace commence par *Deo Sancto Aulisuae* (épigr. 60). Un texte découvert à Aïn Schkour, non loin de *Volubilis*, désigne également Frugifer comme *sanctus* (épigr. 73). A Lambèse (Numidie), le *genius sanctus provinciae Numidiae* est associé à la Triade Capitoline, à Fortuna, à Hercule et à Mercure[1056]. Dans ce document, Minerve est aussi qualifiée de *sancta*. Toujours à Lambèse, un texte qualifie Minerve de *sancta*[1057]. A *Sitifis* (Maurétanie Césarienne), c'est le dieu Saturne qui porte le qualificatif *sanctus*[1058]. Caelestis est *sancta* sur une épigraphe de El-Mergeb[1059]. Le terme *sanctus* s'emploie aussi pour les divinités traditionnelles du panthéon romain[1060]. Cette épithète sacralisante n'est donc pas le signe d'une spécificité régionale.

B. Saturne

En Tingitane, et plus particulièrement à *Volubilis*, aucun document épigraphique ne confirme avec certitude la présence du dieu Saturne. Cependant, deux textes lui sont attribués par M. Le Glay dans son étude sur Saturne Africain[1061]. La première inscription, gravée sur un fragment de base de statue mis au jour à *Volubilis*, est rédigée SDS (épigr. 57). R. Thouvenot[1062] restitue *S(aturno) D(eo) S(acrum)* plutôt que *S(ilvano) D(eo) S(acrum)*. Selon lui, bien qu'une statuette du dieu Silvain ait été retrouvée lors des

---

[1056]*AE*, 1920, 22 = *AE*, 1973, 632 : *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Iunoni Reginae / Minervae Sanct(ae) / Fortunae Reduci / Marti Patri Herculi / genio Sancto prov(inciae) / Numid(iae) et col(oniae) Lamb(aesitanorum) / [dis deab]usq(ue) om[nib(us)] / [- - - .*

[1057]*AE*, 1919, 28 : *Iovi Optimo Ma/ximo Iunoni Re/ginae Minerva/e sanctae Victori/ae Herculi Aug(usto) / Genio loci dis / deabusq(ue) om/nibus / M(arcus) Aurel(ius) Decim/us v(ir) p(erfectissimus) p(raeses) p(rovinciae) N(umidiae) ex / principe per/egrinorum / votum solvit.*

[1058]*AE*, 1919, 155 : *D(omino) d(eo) s(ancto) Saturno Aug(usto) / sacrum / L(ucius) Otacilius L(uci) fil(ius) Arn(ensi) Can/didus sac(erdos) d(ei) S(aturni) una cum / Titiana Sabina con(iuge) sua v(otum) l(ibens) a(nimo) s(olvit).*

[1059] *AE*, 1904, 17 (El-Mergeb) : *C(a)elestis sanctissima propitia(m) te (h)a[b]eamus / [---]AMA.*

[1060] *AE*, 1904, 168 (Thysdrys) : *Deo Mercurio / san(c)to genio co[lo]/niae Thysdrita[no]/rum Flavius V[---]/nus Faustini fili[us] / votum promiss[um] / solvo l[ibens? ---?] / m[erito?]*

AE, 1904, 120 = CIl, VI, 36827 (Rome) : *S(ilvano) S(ancto) s(acrum) / A(ulus) Cocceius / Eros / ex viso / fecit.*

[1061]Le Glay M., *Saturne Africain. Monuments*, Paris, 1961-1966, 2 vol. ; *Id.*, *Saturne Africain, Histoire*, cit.

[1062]Thouvenot R., « Le culte de Saturne en Maurétanie Tingitane », *REA.*, 56, 1954, p. 150.

fouilles du quartier nord-est, ce dieu n'est que rarement invoqué en Afrique du nord. Par ailleurs, quand il fait l'objet d'une dédicace, les dédicants sont des militaires. Il est en général associé à Jupiter et à Diane, et semble avoir été en tant que dieu de la campagne, protecteur des chasseurs. R. Thouvenot, pense donc peu vraisemblable que Silvain ait été adoré par une femme, tandis qu'il est plus concevable que cette femme ait invoqué le puissant dieu du ciel Saturne. Cette restitution est également possible à partir d'exemples parallèles. A Aïn Tounga, deux textes mentionnent *Sat*(*urno*) *Dom*(*ino*) *Sac*(*rum*)[1063] et [*Sat*]*urno Domino Sacrum*[1064]. A Guelma, une inscription est adressée *S*(*aturno*) *A*(*ugusto*) *Deo* [*S*(*acrum*)][1065]. La formulation est quelque peu différente à Djemila avec *Domino Saturno Sacrum*[1066]. Parmi les développements qui peuvent répondre à SDS, on trouve un seul exemple : *sanctus deus Sabazius* (Rome)[1067]. En revanche, Silvain est appelé *deus sanctus Silvanus* à Birdoswald[1068]. D'autres développements peuvent répondre pour SDS, comme *S(aturno) D(omino) S(ancto)* ou encore *S(aturno) D(eo) S(ancto)*[1069]. *Dominus* est l'épithète la plus abondamment employée pour accompagner Saturne. *Dominus* suit ou précède *Saturnus ;* les inscriptions sont ainsi dédiées à *domino Saturno* ou à *Saturno domino*. Saturne est aussi qualifié de *sanctus*, d'ailleurs souvent accolé à *dominus*[1070].

En outre, la dédicace spécifie que *Claudia Procula*, qualifiée de *femina honestissima*, a chargé son exécuteur testamentaire d'élever une statue d'argent à Saturne. R. Thouvenot pense que la statue ne représente pas *Claudia Procula*, car l'empreinte du pied semble prouver qu'il s'agissait plutôt une statue masculine[1071] ; peut-être était-ce celle du dieu Saturne ? Il n'est pas fréquent d'offrir une statue d'argent à Saturne, mais il arrive qu'il lui soit offert des palmes en argent[1072]. La dédicante appartient à la noblesse municipale volubilitaine : le qualificatif employé, *honestissima*, la valeur de l'offrande, et la faculté même de tester, constituent ainsi les indices de sa fortune. Elle est issue de la *gens* des *Claudii*, l'un des groupes familiaux appartenant à l'élite de *Volubilis* au début du

---

[1063]Le Glay, *Saturne Africain. Monuments*, cit., p. 141 n° 44 (*CIL*, VIII, 15122).
[1064]*Ibid*, p. 166 n° 155 (*CIL*, VIII, 15094).
[1065]*Ibid*., p. 394 n° 26 (*ILA*, I, 190)
[1066]*Id*., *Saturne Africain. Histoire II*, Paris, 1966, p. 214 n. 9.
[1067]Brouquier-Reddé, « De Saturne à Aulisua », cit., p. 155. (*ILS*, 4088)
[1068]*Ibid*., p. 155. (*ILS*, 3548)
[1069]Le Glay, *Saturne Africain. Histoire*, cit., p. 124-126.
[1070]*Ibid*., p. 125.
[1071]Thouvenot, « Le culte de Saturne en Maurétanie Tingitane », cit., p. 151.
[1072]Brouquier-Reddé, « De Saturne à Aulisua », cit., p. 155.

IIIe siècle[1073]. Elle aurait peut-être été épouse d'un chevalier. En effet, elle est dite *femina honestissima* : *honestus/a* est un adjectif employé pour désigner les *honestiores*, en particulier pour qualifier les épouses des membres de l'ordre équestre, mais c'est aussi un adjectif qui peut être employé pour de simples notables municipaux[1074].

Elle est, par ailleurs, citée dans une autre inscription volubilitaine[1075] : « A *Marcia Marcellina*, mère de *Claudia Procula*. *Quintus Claudius Saturninus*, héritier de *Claudia Procula*, a fait d'après son testament (sous-entendu le testament de *Claudia Procula*) ». *Marcia Marcellina* est la mère de *Claudia Procula*. Le deuxième personnage de cette inscription, *Q. Claudius Saturninus*, est désigné comme héritier de *Claudia Procula*. Il s'est chargé de répondre aux obligations évergétiques fixées par le testament, ce qui suggère que *Claudia Procula* ne devait pas disposer de descendance directe, d'où le legs à un membre de son entourage familial. En effet, *Claudia Procula* et *Q. Claudius Saturninus* possèdent le même gentilice. Mais, il semble qu'il faille éliminer la parenté frère-sœur, qui aurait alors été mentionnée[1076]. En revanche, la relation tante-neveu ou petit-neveu, issu d'un frère de *Claudia Procula*, pourrait être plus vraisemblable[1077]. Enfin, *Q. Claudius Saturninus* figure sur une autre inscription où il apparaît comme étant l'époux de *Flavia Germanilla*[1078], connue par ailleurs comme flaminique de la province. Les reconstitutions généalogiques rendent compte de liens entre la *gens* des *Claudii* et celle des *Flavii*[1079]. *Q. Claudius Saturninus* a épousé *Flavia Germanilla*, elle-même fille de *T. Flavius Germinius*, propriétaire d'une des demeures dans le quartier nord-est (66). Les deux familles appartiennent à l'élite de la cité. De plus, il faut noter que le *cognomen* utilisé par le dédicant : *Saturninus*. L'usage de ce nom théophore souligne peut-être l'attachement de ce personnage au dieu Saturne. Nous aurions donc peut-être affaire à une famille dans laquelle le culte de Saturne rassemble l'ensemble des membres.

[1073] Lefebvre S., « Le milieu social de Flavia Germanilla de *Volubilis* », in *L'Africa romana, Atti del XIII convegno di studio, Djerba 1998*, Roma, 2000, p. 1627-1635.
[1074] *Ibid*., p. 1634.
[1075] *IAMar., lat*., 471 : *Marciae Marcelli/nae, Claudiae Procu/lae matri, Q(uintus) Cl(audius) Satur/ninus, heres Cl(audiae) Proculae, / ex testamento eiius posuit.*
[1076] *IAMar*., lat., 471 (cf. commentaire)
[1077] Lefebvre, « Le milieu social de Flavia Germanilla de *Volubilis* », cit., p. 1627-1635, surtout p. 1628 et 1630-1631. L'auteur propose également de voir en *Q. Claudius Saturninus* un cousin germain ou un fils issu de germain.
[1078] Cf. inscriptions n° 1, 8, 9 et 10 du *corpus*.
[1079] Lefebvre, « Le milieu social de Flavia Germanilla de *Volubilis* », cit., p. 1631.

L'inscription rédigée SDS constitue donc le seul témoignage plus ou moins probant d'un culte voué à Saturne. Il existe un second document, adressé à *Frugifer deus sanctus*, et attribué à Saturne. Mais l'identification de Frugifer avec Saturne paraît discutable.

Ce texte, dans lequel on a souvent reconnu Saturne, a été mis au jour près du camp d'Aïn Schkour, au nord-est de *Volubilis* (épigr. 73). Il a été précisément découvert près de la source nord-ouest et s'adresse à *Frugifer deus sanctus*. R. Thouvenot[1080] a été le premier a proposer le rapprochement de Frugifer avec Saturne, identification reprise ensuite par M. Le Glay[1081]. Plusieurs éléments étaient venus appuyer cette identification. Tout d'abord, *Frugifer* est une épithète souvent attribuée à Saturne en Afrique[1082]. Il est aussi qualifié de *deus frugum*. Les *fruges* désignent les produits du sol cultivé, à l'exclusion des fruits et des arbres. Ces épithètes font de Saturne le dieu des moissons[1083]. Sur l'ensemble de l'Afrique, M. Le Glay cite deux inscriptions en l'honneur de Saturne Frugifer et 21 à Frugifer seul[1084]. Quand l'épithète est seule, le plus souvent, elle désigne Saturne, et, en de rares occasions, elle peut aussi désigner Pluton[1085]. Celui-ci, en tant que divinité chthonienne, se caractérise par son pouvoir fécondant. Mais à *Volubilis*, Frugifer désignerait Saturne plutôt que Pluton, car l'expression *deus sanctus* est plus fréquemment rattachée à Saturne[1086]. *Sanctus*, qui est souvent accolé à *dominus*, est peu pratiqué dans les textes littéraires latins[1087], mais s'utilise très souvent pour des divinités sémitiques ou orientales[1088]. Ce terme est employé pour souligner une idée de pureté rituelle et spirituelle ; il se répand au cours des IIe-IIIe siècles de l'Empire. Sous le terme « Saint », on entend ce dont la violation est sanctionnée d'une peine[1089]. Peuvent être « saints les enceintes urbaines, certaines lois, les traités, les tribuns de la plèbe, les ambassadeurs du peuple romain. Les objets ou personnages qualifiés de saint « ne sont ni sacrés ni profanes, mais leur intégrité et leur sécurité sont garanties et confirmées par une sanction, elle-même instituée par serment ou, dans des occasions solennelles, par un sacrifice mimant la

---

[1080]Thouvenot, « Le culte de Saturne en Maurétanie Tingitane », cit., p. 151-153.
[1081]Le Glay, *Saturne Africain. Histoire*, cit., p. 30.
[1082]*Ibid*., p. 120-124.
[1083]*Ibid*., p. 120.
[1084]*Ibid*., p. 122-123.
[1085] Ibid., p. 121.
[1086]*Ibid*., p. 122 et 125-126.
[1087] *Ibid*., p. 126, n° 1.
[1088] *Ibid*., p. 126, n°2.
[1089] Festus, *De la signification des mots*, p. 348 et 420, édition Lindsay

mise à mort expiatoire de celui qui ferait violence à l'objet ou à la personne en question[1090] ». Ce qui est saint est inviolable et donc pur. Cette qualité peut être attribuée aux tombes, mais aussi aux choses sacrées et, dans certains cas, aux divinités elles-mêmes.

Mais cette identification de Frugifer avec Saturne paraît à plusieurs égards discutable. D'ordinaire, Saturne est invoqué en tant que protecteur des moissons. Le texte de *Volubilis* le remercie pour son pouvoir guérisseur : *G. Iulius Longinus* a adressé cette dédicace à Frugifer et a accompli un vœu après avoir recouvré la santé. R. Thouvenot s'étonnait déjà de l'octroi au dieu de ce caractère, qui s'attacherait davantage à Apollon ou Esculape[1091], dont les cultes sont d'ailleurs attestés à *Volubilis*[1092].

Ensuite, R. Thouvenot faisait remarquer que *G. Iulius Longinus* était préfet d'une de la cohorte des Asturiens et des Galiciens et qu'il était singulier qu'un haut-fonctionnaire romain, membre de l'ordre équestre, voue un culte à Saturne[1093]. M. Le Glay constate que parmi les donateurs de temples et d'autels de toute l'Afrique ne figure la trace d'aucun magistrat supérieur, d'aucun gouverneur, d'aucun haut-fonctionnaire[1094]. Il ne recense qu'un seul officier, le préfet de la IIIe légion Auguste, *Ti. Teltonius Marcellus*, qui serait d'origine italienne et qui a offert un autel au sanctuaire saturnien de Lambèse. Le caractère populaire et rural du dieu a été souligné et ses sectateurs se recrutent essentiellement parmi les paysans et les indigènes[1095]. La dévotion de *G. Iulius Longinus* pour le dieu Saturne Frugifer pourrait alors s'expliquer par ses origines (africain de naissance) ou par son adhésion au culte du fait qu'il côtoie des Africains adorants Saturne. Mais ceci n'est que conjecture.

Ainsi, la fonction militaire du dédicant et les raisons pour les lesquelles Frugifer est invoqué dans cette épigraphe paraissent équivoques par rapport à ce qu'on pourrait attendre de Saturne. C'est pourquoi une autre interprétation a été avancée pour expliquer pourquoi un préfet de cohorte a procédé à cette dédicace en faveur de Frugifer. En effet, *G. Iulius Longinus* s'est peut-être adressé à une autre divinité qu'il ne faut pas identifier

---

[1090] Scheid J., *La religion des Romains*, Paris, 1998, p. 25.
[1091]Thouvenot, « Le culte de Saturne en Maurétanie Tingitane », cit., p. 152.
[1092] *Supra*, p. 261 sq.
[1093]Thouvenot, « Le culte de Saturne en Maurétanie Tingitane », cit., p. 153.
[1094]Le Glay M., Le Glay, *Saturne Africain. Histoire*, cit., p. 402.
[1095]*Ibid*., p. 404.

avec Saturne. Frugifer ne serait-il pas une divinité à part entière ? Pour sa part, V. Brouquier-Reddé envisage plutôt que Frugifer soit une divinité locale[1096].

Les *cognomina* théophores

Le culte de Saturne n'est que très peu attesté à *Volubilis*, et totalement absent du reste de la Tingitane. Or l'étude onomastique des personnes qui présentent un *cognomen* théophore en rapport avec Saturne révèle que le *cognomen Saturninus* est relativement bien représenté.

IAMar., lat., 370b: *[L.?] Caec(ilius) Saturn(inus)*
IAMar., lat., 370b : *[Ca]ecilia [V]aleriana, [L.?] Caec(ilii) Saturn(ini) f(ilia)*
IAMar., lat., 464 et 471 : *Q. Cl(audius) Saturninus*
IAMar., lat., 466 et 468 : *Fabius Saturni(nus), L. Fab(ius) Saturninus*
IAMar., lat., 499 : *Sentius Saturninus*
IAMar., lat., 469 et 481 : *L. Val(erius) Saturninus*
IAMar., lat., 525 : *Caec(ilia) Saturnina*
IAMar., lat., 510: *Saturninus Fabr(i)ci f.*

Saturninus est le plus abondant des *cognomina* attestés en Tingitane[1097] : 8 exemples à *Volubilis*, 9 à *Banasa*[1098], 4 à *Sala*[1099], 4 à *Tingi*[1100] et 1 à Azemmour[1101]. J. Marion avait fait le calcul de la fréquence de huit *cognomina* attestés à *Volubilis* en tenant compte du nombre d'individus qui le portait et du nombre total d'inscriptions pour chaque province de l'Empire. Il arrivait aux résultats suivants[1102] :

Cognomina	Afrique (pour 1000)	Reste de l'Empire (pour 1000)
Vrbanus	9,5	2,5 à 4 selon des provinces
Honoratus	Plus de 16	1,1 à 2,7 selon les provinces
Rogatus	19,8	0,1 à 2 selon les provinces

[1096] *Infra*, p. 347 sq.
[1097] Marion, « La population de *Volubilis* », cit., p. 137.
[1098] *IAMar., lat.*, 87, 93, 125, 135, 235, 241.
[1099] *IAMar., lat.*, 307 et 311.
[1100] *IAMar., lat.*, 13, 18, 19.
[1101] *IAMar., lat.*, 339.
[1102] Marion, « La population de *Volubilis* », cit., p. 138.

Victor	25,5	2,3 à 13,5 selon les provinces	
Saturninus	41	7,2 à 16 selon les provinces	
Dativus	2,4	0,06 à 1,3 selon les provinces	
Ianuarius	16,5	Reste Empire sauf *Latium* : 4 à 13	*Latium* : 14
Fortunatus	27	Reste Empire sauf *Latium* : 7 à 18,7	*Latium* : 28,5

Figure 12 : Tableau du théophore *Saturninus*

Saturninus est un *cognomen* très employé en Afrique et *Volubilis* ne déroge pas à la règle. C'est le *cognomen* le plus employé en Afrique (41 sur 1000), il y est plus fréquemment employé que dans les autres provinces de l'Empire (7,2 à 16 pour 1000).

Pourquoi attribuait-on ce type de *cognomina* ? Dans un premier temps, on peut penser que la mode des noms pouvait jouer dans le choix des *cognomina*, comme c'était le cas pour les noms grecs donnés aux esclaves. Mais les motivations religieuses devaient très certainement intervenir dans l'attribution de *cognomina* en rapport avec des divinités comme Saturne. Si tel est le cas, il faudra relativiser les faibles traces du culte de Saturne à *Volubilis* et plus généralement en Tingitane. En effet, l'usage bien attesté de *cognomina* théophores liés au dieu Saturne ne constitue-t-il pas un indice de la présence de ses sectateurs dans cette région de l'Empire ? Bien que Saturne soit moins honoré dans la partie ouest de l'Afrique que dans la partie est, le témoignage de son culte ne passe-t-il pas par l'existence de ces *congomina* théophores ?

La documentation sur le culte saturnien à *Volubilis* est lacunaire. Seule une inscription pourrait être attribuée au dieu Saturne. Mais l'étude des *cognomina* théophores fait penser à l'existence de nombreux fidèles voués au culte du grand dieu Saturne.

Comme on a pu le constater, les témoignages épigraphiques relatifs au culte de Saturne sont très fragiles. La première inscription rédigée SDS est très vraisemblablement adressée au dieu, mais celui-ci n'y est pas expressément mentionné. La seconde qui lui fut pendant longtemps attribuée semble davantage concerner une divinité locale qui aurait pu faire l'objet d'une interprétation romaine[1103]. Des témoignages qui furent enfin attribués à Saturne, il faut également éliminer le temple B[1104] qui fut pendant longtemps appelé « temple de Saturne ». Ce monument, construit sur un plan dit africain, lui fut attaché

[1103]*Infra*, p. 347.
[1104]Ponsich, « Le temple dit de Saturne », cit.

jusqu'à ce que de nouvelles recherches archéologiques viennent contester cette proposition et suggérer que ce temple B ait été vraisemblablement consacré à une divinité locale[1105]. Ainsi les monuments et les documents épigraphiques consacrés avec certitude à Saturne sont donc fort rares dans la partie ouest de l'Afrique. Un phénomène analogue a également été mis en évidence en Tripolitaine[1106]. L'explication se trouve sans doute dans l'existence d'une divinité indigène liée à la fécondité et à la fertilité sur laquelle on peut mettre un nom depuis la découverte à *Volubilis* de documents relatifs à au dieu Aulisua.

C. Aulisua

Le dieu Aulisua est venu enrichir le panthéon volubilitain depuis une vingtaine d'années[1107]. Un autel et une stèle rendent ainsi compte du culte qui lui est rendu, non seulement au sein du municipe de *Volubilis*, mais aussi de sa présence hors de la cité. Les deux documents présentent des intérêts multiples. En effet, ils donnent le nom du dieu Aulisua : il s'agit là d'un cas unique en Tingitane où une divinité indigène est expressément nommée. Jusqu'alors, cette divinité n'était attestée que dans la partie ouest de la Césarienne, sur une aire géographiquement limitée autour de Pomaria. Avec les témoignages de *Volubilis*, l'aire d'expression du culte de la figure divine s'élargit jusqu'à la Tingitane. En outre, les documents étant iconographiques, ils nous renseignent sur les différents attributs du dieu, dont l'analyse rend compte de ses fonctions essentielles. Enfin, différents éléments, notamment chronologiques ou iconographiques, permettent un questionnement sur la fusion ou l'assimilation qui a pu s'opérer entre Aulisua et d'autres divinités : peut-être avec Saturne ou Hercule, mais plus probablement avec Consus, vieille divinité agraire ?

L'autel dédié au Dieu Saint Aulisua (épigr. 60 ; Pl. 33-34)

L'autel, en calcaire blanc, haut de 103 cm, a été découvert à la fin des années 1970 à l'occasion de travaux agricoles, à 150 m environ à l'est du mur d'enceinte de *Volubilis*, hors de la ville[1108].

[1105]Morestin, *Le temple B de Volubilis*, cit., p. 134.
[1106]Brouquier-Reddé, *Temples et Cultes de Tripolitaine*, cit., p. 187-188, 288, 312-315.
[1107]Lenoir, « Inscriptions nouvelles de *Volubilis* », cit., p. 195-196 ; *Id*., « Aulisua, dieu maure de la fécondité », in *L'Africa Romana, Atti del III convegno di studio, Sassari 1985*, Sassari, 1985, p. 295-302 ; Brouquier-Reddé, « De Saturne à Aulisua », cit.
[1108]Lenoir, « Inscriptions nouvelles de *Volubilis* », cit., p. 195-196 , n° 2.

Sur la face antérieure est représentée la divinité en bas-relief (Pl. 33). Au-dessus et au-dessous de la figure divine, sont gravées deux inscriptions presque identiques. Le texte inférieur (Pl. 33), composé de cinq lignes, est clairement lisible, alors que celui du haut ne comprend que quatre lignes. Celui-ci a par ailleurs été martelé à coup de gradine. M. Lenoir explique que le lapicide, disposant de l'autel avec la représentation d'Aulisua, déjà sculptée, a commencé par graver un premier texte au-dessus de la divinité ; ayant commis quelques erreurs et mal composé son texte, il l'a maladroitement effacé et en a réécrit un autre au-dessous du dieu[1109]. Le texte est adressé au Dieu Saint Aulisua par *Valerius Victor*, qui est cordonnier (*sutor*) et affranchi de (*Valerius*) *Turno*.

Aulisua est figuré sous les traits d'un personnage masculin debout sur un socle portant une massue. Il est vêtu d'une tunique courte à manches, son sexe est apparent. De la main gauche, il tient une massue et de la droite, détachée du corps, deux tiges, dans lesquelles on pourrait reconnaître des épis[1110].

Sur la face latérale droite est représenté un cheval (Pl. 34) et sur la gauche deux longues tiges énigmatiques au sommet élargi qui ressemblent à des *tubae*[1111] (Pl. 33), qui auraient pu être employés lors de processions dans le cadre des cérémonies du culte d'Aulisua. Mais leur identification étant incertaine, ces deux objets gardent tout leur mystère.

La stèle à Aulisua Auguste (épigr. 61 ; Pl. 34)

Une stèle en marbre blanc, découverte en 1962 dans le quartier bas, constitue le second document qui témoigne d'un culte dédié à Aulisua dans le municipe. Elle se compose d'au moins deux registres. Dans la partie inférieure, le premier est occupé par un bélier devant un autel sur lequel est gravé *Aulis(uae) Aug(usto) sacru*[*m*]. Le registre supérieur fait apparaître les pieds d'un personnage chaussé de sandales.

Aulisua présent en Césarienne

Outre la présence du dieu à *Volubilis*, il est attesté par trois inscriptions du IIIe siècle découvertes dans la partie ouest de la Césarienne. Deux des textes viennent de *Pomaria* (Tlemcen) :

[1109]*Id*., « Aulisua, dieu maure de la fécondité », cit., p. 296.
[1110]*Ibid*., p. 298.
[1111]*Ibid*, p. 299.

➢ *CIL*, VIII, 9906. Datation 222-235 (N. Bensedik).

Deo / sancto / Aulisuae / Fl(avius) Cassia/nus praef/ectus Alae / Explora/torum Pomari/ensium S[eve]rianae.

Trad. : « Au dieu Saint Aulisua, *Flavius Cassianus*, préfet de l'aile sévérienne des explorateurs pomariensiens.

➢ *CIL*, VIII, 9907. Datation : 238-244 (N. Benseddik).

Deo invicto / Aulisuae / M[…] / Fl[… praef(ectus)?] / Alae / Expl(oratorum) Po/mar(iensium) Gordia/nae et proc(urator) / Aug(usti) n(ostri).

Trad. : « Au dieu invaincu Aulisua, *M*[- - -] *Fl*[- - - préfet ?] de l'aile gordienne des explorateurs pomariensiens et procurateur de notre Auguste ».

➢ *CIL*, VIII, 21704. Cette troisième inscription a été découverte à Aïn Khial, à près de quatre cents kilomètres au nord de *Pomaria* :

Deo sancto Aulisuae / C(aius) Ael(ius) Victo[r] / curante Se(xto) Iulio / [In]genuo p[raeposito Al(ae) Expl(oratorum)] / Pom(ariensium) et [Coh(ortis) (Secundae)] / Sardorum.

Trad. : « Au dieu saint Aulisua, par le soin de *Sextus Iulius Ingenus*, préposé à l'aile des explorateurs pomariensiens et à la deuxième cohorte des Sardes, *Caius Aelius Victor* (a fait cette dédicace) ».

Les trois inscriptions sont l'œuvre du commandant de l'*Ala Exploratorum Pomariensium*, *praefectus* (préfet) ou *praepositus* (préposé, commandant). Le dieu recrute ainsi ses fidèles parmi les officiers, qui sont des chevaliers qui font la préparation à la carrière équestre. Ici, les *exploratores* procèdent, dans une position avancée et à partir d'un point fixe, à des tâches d'observation, d'information, de surveillance et de reconnaissance[1112].

La mention de l'*Ala Exploratorum Pomariensium* sur les trois textes suggère un recrutement local des adorants de la divinité et la répartition géographique des textes a dans un premier temps présenté Aulisua comme un dieu local ou régional[1113]. Mais la

[1112]Christol M., « Soldats de Bretagne en Maurétanie Tingitane à la fin du règne de Commode », in *Regards sur l'Afrique romaine*, Paris, 2005, p. 37.
[1113]Camps G., « Aulisua », in *Encyclodépie Berbère VII*, 1989, p. 1065-1066.

mise au jour de nouveaux témoignages à *Volubilis* permet d'élargir non seulement l'espace sur lequel s'exprime son culte[1114], mais aussi de constater qu'il recrute ses adeptes parmi des personnalités de qualités sociales diverses. C'est pourquoi, à ce titre, il peut apparaître comme un dieu populaire.

Aulisua / Saturne

D'après son thème iconographique, la stèle dédiée à Aulisua s'apparente fortement à celles qui ont été recensées par M. Le Glay pour Saturne[1115]. Si elle ne comportait pas l'inscription adressée au dieu Aulisua (épigr. 61), il est très probable qu'elle eût été attribuée à ce grand dieu africain. En effet, comme les stèles appartenant à la série de Saturne, celle de *Volubilis* comprend la victime offerte, bélier ou taureau, le ou les dédicants qui présentent l'offrande et une représentation de Saturne. La nature de l'offrande, un bélier, contribue à renforcer ce rapprochement. Mais cet animal est également offert à des divinités comme Jupiter et *Testimonius* et la présence des épis sur l'autel n'est pas une spécificité de Saturne[1116].

Par ailleurs, les monuments consacrés à Saturne sont fort rares en Tingitane. Cette réalité semble s'expliquer par la présence sur place d'Aulisua, divinité locale ayant des caractères très proches du grand dieu de l'Afrique antique. Ainsi, Saturne n'a pas pu pénétrer le cœur des habitants de l'ouest du Maghreb, car ceux-ci retrouvaient déjà en Aulisua des caractères qu'offrait Saturne. Aulisua, en tant que dieu de la fécondité, est très proche par ses caractères de Saturne. Mais il diffère quelque peu de celui-ci par le recrutement de ses fidèles. En effet, nous avons vu que Aulisua était honoré par des personnes de qualité différente, militaire à *Pomaria* et cordonnier à *Volubilis*, alors que Saturne n'est pas une divinité honorée par des militaires.

Le caractère populaire d'Aulisua, qui s'apparente à Saturne par bien des éléments, pourrait expliquer la faible diffusion du culte de Saturne dans toute la partie ouest de l'Afrique[1117]. En effet, plus on va vers l'ouest moins les témoignages sur Saturne sont abondants. En Tingitane, deux textes lui avaient été attribués. Le premier rédigé SDS pourraît être une invocation à Saturne si l'on accepte le développement S(aturno) D(eo) S(ancto) (épigr. 57). En revanche, dans la dédicace à Frugifer, on s'accorde de plus en

[1114]Lenoir, « Aulisua, dieu maure de la fécondité », cit., p. 298.
[1115]Le Glay, *Saturne Africain, Histoire*, cit., p. 7.
[1116]Brouquier-Reddé, « De Saturne à Aulisua », cit., p. 158.
[1117]Lenoir, « Aulisua, dieu maure de la fécondité », cit., p. 301.

plus à penser qu'il s'agit une divinité indigène (épigr. 73). Ainsi, concernant cette quasi absence de document relatif à Saturne, M. Lenoir écrit : « Caractères semblables, mêmes formes de dévotion ; on peut formuler l'hypothèse que le culte de Saturne a été, dans l'ouest de l'Afrique, freiné par la vigueur de cultes traditionnels indigènes, parmi lesquels celui d'Aulisua, dieu de la fécondité[1118] ». Saturne n'aurait donc guère atteint les régions périphériques de l'Afrique, l'est de Sabratha, en Tripolitaine et l'ouest de *Portus Magnus* en Maurétanie Césarienne[1119].

Aulisua / Hercule

En revanche, par bien des points, Aulisua se rapproche du dieu Hercule ; En effet, la massue tenue à la main gauche[1120] et la peau de lion sur les épaules et la poitrine[1121] peuvent suggérer une mise en relation avec le dieu romain (Pl. 33). Cependant, il faut noter que la présence des épis n'est jamais associée à Hercule[1122]. Mais, ce rapprochement peut aussi trouver son explication dans les compétences multiples allouées à Hercule, qui est également honoré lors de fêtes agraires[1123]. Ces différents éléments suggèrent l'existence d'un Hercule indigène en Tingitane. Cette supposition a déjà été formulée pour le reste de l'Afrique[1124]. Toutefois, le dieu romain n'est pas attesté par l'épigraphie en Tingitane. En revanche, les témoignages iconographiques qui s'y rapportent sont nombreux[1125].

Aulisua / Consus

Le texte est daté du douzième jour des calendes de septembre, ce qui correspond au 21 août. Cette date marque les *Consualia*, fêtes de Consus, vieille divinité agraire[1126]. C'est pourquoi, d'après cette datation, M. Lenoir suggère de rapprocher Aulisua de

---

[1118]*Ibid*., p. 302.
[1119]Brouquier-Reddé, « De Saturne à Aulisua », cit., p. 164.
[1120]Lenoir, « Aulisua, dieu maure de la fécondité », cit., p. 299.
[1121]Brouqier-Reddé, « De Saturne à Aulisua », cit., p. 159.
[1122]*Ibid*., p. 155.
[1123]Lenoir, « Aulisua, dieu maure de la fécondité », cit., p. 300.
[1124]Corbier P., « Hercule africain, divinité indigène ? », *DHA*, 1, 1974, p. 95-108.
[1125] *Supra*, p. 249 sq.
[1126]Lenoir, « Aulisua, dieu maure de la fécondité », cit., p. 299.

Consus. V. Brouquier-Reddé reprend plus volontiers cette interprétation[1127]. Consus est en effet principalement une divinité agraire à qui l'on offre les prémices des récoltes. Aulisua présente des éléments qui confortent l'idée d'une divinité agraire de la fécondité : les épis qu'il tient à la main et le sexe apparent sous la tunique. Quant au cheval mis en scène sur la face latérale droite, il pourrait faire allusion aux courses de chevaux qui avaient lieu durant ces fêtes[1128] ou bien à une tradition punique qui représente cet animal sur les stèles[1129]. Le rapprochement d'Aulisua et de Consus confère au dieu une fonction agraire. Il est alors adoré en tant que garant de la fertilité, de la fécondité et donc des bonnes récoltes. La mise en parallèle d'Aulisua avec Consus suggère donc qu'il a reçu une *interpretatio romana* [1130]. On aurait donc là un exemple de « syncrétisme d'assimilation » : Aulisua se rapproche de Consus par ces fonctions et certains de ces attributs. Il semble aussi tirer certaines de ces compétences du dieu Hercule. En revanche, il faut noter que cette assimilation n'est pas aboutie puisque Aulisua garde son nom indigène.

Enfin, M. Lenoir a pensé que la découverte de l'autel, la présence de céramique et de tuiles sur les lieux pourrait laisser supposer l'existence d'un bâtiment, qui serait peut-être un sanctuaire suburbain[1131]. Mais à l'heure actuelle, les fouilles ne permettent pas de corroborer cette proposition. En revanche, le temple B pourrait davantage convenir à accueillir le dieu Aulisua[1132]. Si tel était le cas, l'existence de ce temple pourrait souligner la présence ancienne d'Aulisua dans la région. Cette ancienneté a donc pu jouer en sa faveur pour ne pas être supplanté par Saturne.

Avec le dieu Aulisua, nous avons là un cas concret d'une divinité indigène qui a fait l'objet d'une *interpretio romana*. L'onomastique indigène est conservée. En revanche, l'iconographie et les fonctions du dieu Aulisua rendent compte de sa fusion avec les dieux romains Hercule et Consus. Il s'agit donc d'un syncrétisme d'assimilation. A *Volubilis*,

---

[1127]Brouquier-Reddé, « De Saturne à Aulisua », cit., p. 162.
[1128]Lenoir, « Aulisua, dieu maure de la fécondité », cit., p. 298.
[1129]Brouquier-Reddé, « De Saturne à Aulisua », cit., p. 160.
[1130]Lenoir, « Aulisua, dieu maure de la fécondité », cit., p. 300.
[1131]*Ibid*., p. 295.
[1132]Brouquier-Reddé V., El Khayari A., Ichkhakh A., « Les stèles votives de Maurétanie Tingitane : un complément au catalogue du temple B de *Volubilis* », in *Numismatique, langues, écritures et arts du livre, spécificité des arts figurés, Actes du VIIe colloque sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord, Nice, 21 au 31 oct. 1996*, Ed. du comité des travaux historiques et scientifiques, Paris, 1999, p.343-370.

nous avons également l'exemple d'un syncrétisme d'association avec le cas plus spécifique de la déesse Africa.

D. Africa

Africa, personnification de la province d'Afrique, est vénérée dans toutes les provinces d'Afrique du nord. La plupart des figures de l'Afrique sont connues d'après des mosaïques, des lampes, des monnaies, des pierres gravées ou des statuettes[1133]. A *Volubilis*, les deux témoignages qui attestent du culte qui lui est voué sont des représentations sculptées. L'une des représentations figure la déesse avec la *proboscis*, dépouille d'éléphant, et l'autre avec la *proboscis* et la *cornucopia*, la corne d'abondance.

Africa avec la *proboscis*

Le premier document et une représentation en buste sculptée en bas-relief sur le portique bordant la face méridionale de la maison aux travaux d'Hercule (Pl. 98, n° 1). Ce portique s'étendait sur la rive gauche du *Decumanus Maximus* jusqu'au niveau du palais de Gordien. Il n'a pas été totalement conservé. Néanmoins, il en reste trois hautes arcades en plein cintre de trois mètres de portée reposant sur neufs piliers imposants[1134]. Il abritait ainsi un large trottoir qui desservait les boutiques. Une corniche est placée au-dessus des pilastres et fait saillie sur trois côtés, le côté intérieur étant lisse. Les chapiteaux des pilastres sont corinthiens à feuille lisse, sans abaque ; ils portent un entablement constitué d'une frise géométrique interrompue par des sculptures en bas-relief dans lesquelles R. Thouvenot a reconnu les divinités Africa et Roma[1135].

L'un des bustes représente une femme, coiffée d'un casque à haut cimier et portant des couvre-joues relevés (Pl. 98, n° 2). Une lance est visible au-dessus de son épaule droite et un bouclier ovale est présent au niveau de l'épaule gauche. Outre la proposition de R. Thouvenot, qui identifie cette femme à *Roma*, nous pouvons également suggérer d'y voir Minerve. En effet, la lance et le bouclier sont ses attributs traditionnels.

Le second buste fait figurer une femme (Pl. 98, 3), identifiée par R. Thouvenot comme étant la déesse Africa[1136]. Elle est coiffée d'un casque formé de trois appendices. Sa chevelure est constituée de six longues boucles calamistrées tombant de chaque côté

[1133]Le Glay M., « Africa », *LIMC*, I, 1981, p. 250-255.
[1134]Thouvenot R., « La maison aux travaux d'Hercule », *PSAM*, 8, p. 69-108.
[1135]*Ibid*., p. 92-93.
[1136]*Ibid*., p. 92-93.

du visage (3 et 3) et de dix boucles plus courtes au niveau du front, pour servir de frange. Les trois appendices supérieurs de la coiffe correspondent à une trompe d'éléphant flanquée des deux défenses d'ivoire et les lignes sinueuses figurent le contour des larges oreilles de l'animal. La déesse est ainsi coiffée de la *proboscis* ou *exuviae elephantis*, dépouille d'éléphant, qui constitue l'attribut qui appartient au type iconographique de l'Afrique personnifiée et divinisée, tel qu'il est possible de le définir à partir de nombreux documents bien connus[1137].

Africa avec *proboscis* et *cornucopia*

Le buste de la déesse Africa[1138] est par ailleurs figuré sur un fragment de moulure d'embassement appartenant très vraisemblablement au *sacellum* du culte impérial construit sous Antonin le Pieux par les *Cultores Domus Augustae* (Pl. 99, n° 4).

La tête est coiffée de la *proboscis*, également formée de trois appendices qui représentent les oreilles, la trompe et les deux défenses d'ivoire. Les cheveux sont constitués de deux rouleaux, un de chaque côté du visage. Cette représentation est plus complète que la précédente, puisqu'une partie du poitrail est visible. La main droite du personnage est posée sur la poitrine, tandis que la main gauche tient une *cornucopia*, une corne d'abondance, qui symbolise la fertilité. La déesse est en outre vêtue d'une tunique sans manche, dont le col et les ouvertures, qui laissent passer les bras, sont visibles.

Ces deux bustes reproduisent la déesse avec ses attributs traditionnels, *proboscis* et *cornucopia*. On lui connaît d'autres attributs[1139] comme le *vexillum*[1140], le lion ou encore les épis (en couronne ou tenus à la main). Elle est en outre présente sur des

---

[1137]Le Glay, « Africa », cit., p. 250-255. Cette représentation de l'Africa sur le portique qui borde le *Decumanus Maximus* n'est pas répertoriée dans le cataloque *LIMC*. En revanche, le buste figuré sur un fragment de moulure d'embassement est catalogué sous le n° 36.

[1138]Les auteurs des *IAMar., lat.*, 491d, avaient déjà identifié ce buste comme étant celui de la déesse Africa.

[1139]Le Glay, « Africa », cit., p. 250-255.

[1140]Sur un médaillon en terre cuite de Timgad, elle est représentée debout, de face, vêtue d'une tunique plissée et serrée à la taille par une ceinture. Elle est coiffée d'épais bandeaux parallèles qui couvrent le front et de longs rouleaux encadrent le visage. Elle porte sur la tête la *proboscis*. De la main droite, elle tient une lance sur laquelle est fixé un *vexillum* et sur lequel est gravé AFR (?) et, de la main gauche, la *cornucopia* couverte de parures. Dans le champ, à droite de la déesse, est noté *ex of/icina / Tam/ugad/ens/(i)um*. Cf. Le Glay M., « La déesse Afrique à Timgad », *Latomus*, 70, 1964, p. 373 et fig. 5.

lampes[1141] découvertes à *Volubilis*, Lixus et Cotta[1142] datant du IIe-IIIe siècles. Mais on peut aller plus loin. En effet, un indice permet de suggérer qu'Africa faisait sans doute partie des divinités honorées officellement.

La déesse et le culte officiel

La reproduction du buste de la divinité sur le portique de la plus grande rue du site, le *Decumanus Maximus*, ne témoigne-t-il pas d'un culte officiel rendu à la déesse au sein du municipe ? En effet, le portique devait très vraisemblablement être propriété de la cité et non appartenir à un particulier. C'est pourquoi la présence de la déesse sur ce portique pourrait suggérer l'existence d'un culte civique. Par ailleurs, le portique étant incomplet, il est possible d'envisager que d'autres bustes de divinités aient été associés à ceux de l'Africa et de Roma, l'ensemble de ces dieux constituant ainsi le panthéon officiel de la ville.

A Timgad comme à Lambèse, la déesse est honorée par un double culte, à la fois privé et officiel[1143]. A Lambèse, un temple qui lui est voué et une statuette en bronze atteste de la ferveur qui lui est destinée dans un cadre privé[1144]. Sous le Fort byzantin de Timgad a été exhumé un temple à trois *cellae*, dont le sanctuaire principal était voué au culte de la *dea patria* et dans laquelle est reconnue l'Afrique divinisée[1145]. Ce temple dit de l'*Aqua Septimiana* regroupe le culte de trois divinités d'origines différentes : la *dea Africa* (divinité africaine), Esculape (héritier du dieu grec Asclepios) et Sérapis (dieu Alexandrin)[1146]. M. le Glay parle alors de « syncrétisme d'association[1147] » pour définir la réunion en un même lieu de ces trois divinités. Notons que, pour *Volubilis*, le portique est

---

[1141]Le Glay, « Africa », cit., p. 251-252, donne un grand nombre d'exemples de la déesse figurée sur des lampes dans les toutes provinces africaines.
[1142]Ponsich M., *Les lampes romaines de la Maurétanie Tingitane*, *PSAM*, 15, 1961, n° 270-292, pl. XXI.
[1143]Le Glay M., « Encore la *Dea Africa* », », in *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol*, I, Paris, 1966, p. 1233-1239.
[1144]*Ibid*., p. 1236-1239, fig. 5 et 6.
[1145]Le Glay M., « La déesse Afrique à Timgad », *Latomus*, 70, 1964, p. 374-382.
[1146]*Id*., « Un centre de syncrétisme en Afrique : *Thamugadi* de Numidie », in *L'Africa Romana, Atti del VIII convegno di studio, Cagliari 1990*, Sassari, 1991, p. 69-78.
[1147]*Ibid*., p. 70-71 : l'auteur définit deux types de syncrétisme. Il y a « syncrétisme d'assimilation », aboutissant à une *interpretatio romana*, quand une divinité étrangère est assimilée (confondue) à une divinité gréco-romaine, quand la divinité gréco-romaine se trouve enrichie. Le « syncrétisme d'association » ou de juxtaposition consiste à rapprocher en les juxtaposant dans une même dédicace des divinités différentes, mais qui très souvent ont entre elles des affinités.

orné de bustes de divinités d'origine différente : Roma ou Minerve et Africa. Il faut alors se demander si, dans le cas présent, on ne pourrait pas parler de « syncrétisme d'association ».

Outre le questionnement qui porte sur l'existence d'une dévotion officielle à la déesse, il convient de remarquer qu'elle est présente dans le *sacellum* construit par les *Cultores Domus Augustae* à l'époque d'Antonin le Pieux (épigr. 20). Sa présence dans l'enceinte d'un monument religieux dédié au culte des empereurs et de la famille impériale ne suggère-t-il pas qu'elle ait été considérée comme leur déesse protectrice ? Sans pour autant apporter de réponse définitive à cette question, il convient du moins de s'interroger.

A côté des innombrables dieux et déesses venus de Rome, la religion de la cité s'enrichit de cette composante indigène. Ainsi, les sources épigraphiques nous ont fait connaître le Saint Génie du municipe et Aulisua. Quant à Saturne, si l'on accepte le développement *S(aturno) D(eo) S(acrum)* dans la dédicace à *Claudia Procula* (épigr. 57), alors le dieu pourrait avoir sa place parmi les dieux de la cité. Dans le cas contraire, il faudra chercher l'identification de la divinité qui se cache derrière l'abréviation du texte. Enfin, Africa, attestée par deux documents iconographiques, pourrait faire partie des divinités officielles de la cité. C'est ce que suggère sa présence, à côté d'une divinité romaine, sur le portique qui longe le *Decumanus Maximus*. Le rapprochement de divinités différentes en un même lieu fait ainsi penser à un syncrétisme d'association ou de juxtaposition. Mais cet univers divin composite est loin d'être complet. En effet, les sources font aussi connaître des divinités venues de l'Orient.

III - L'empreinte orientale

La population de *Volubilis* se distingue par son cosmopolitisme. Dans une étude de synthèse, Jean Marion fait connaître cette population à l'époque romaine[1148]. En dehors de la composante indigène largement majoritaire, il recense des individus originaires de Bétique, de Gaule, des provinces danubiennes et une colonie orientale. C'est précisément cette dernière composante qui explique notamment la présence des

[1148] Marion, « La population à *Volubilis* à l'époque romaine », cit., p. 133-187.

Théandrios et Manaf à *Volubilis*. A partir des travaux de Jean Marion, Enrique Gozalbes Craviato propose une estimation chiffrée des Orientaux de *Volubilis*. Ainsi sur la base d'une ville d'environ 10 000 habitants et considérant qu'un tiers de cette population était d'origine étrangère, il avance le nombre de 450 Juifs et d'environ d'un millier d'Orientaux[1149]. Il est probable que ces estimations ne reflètent pas la réalité. Néanmoins, elles renseignent sur l'importance de la composante orientale dans le municipe. Mais plus largement et dans la perspective des recherches qui nous intéressent, cette composante sociale pose la question de son empreinte religieuse dans la ville.

En outre, l'époque de l'Empire romain est marquée par d'intenses échanges cultuels dans le bassin méditerranéen. L'Afrique est concernée au premier chef par ce phénomène, sans doute à mettre en relation avec son fort dynamisme, notamment à partir du IIe siècle de notre ère. Ainsi, à côté des cultes isiaques qui ne sont pas à l'écart de ce phénomène, d'autres dieux de l'Orient participent à cette dynamique de diffusion des cultes qui touchent aussi la Maurétanie de l'ouest. Mais le cas plus spécifique de *Volubilis* confirme l'existence de divinités arabes originaires du Hauran, Théandrios et Manaf, de Mithra, d'Attis Criophore et de Cybèle. Ainsi, à plusieurs égards, cette cité prend part à ce phénomène d'échanges cultuels qui touchent l'ensemble du bassin méditerranéen.

A. Les témoignages isiaques et égyptisants

Plusieurs études ont récemment souligné leur importance dans l'Afrique du nord antique. C'est d'abord l'*Atlas de la diffusion des cultes isiaques*, qui y consacre plusieurs pages[1150]. Les *Actes du deuxième colloque international sur les études isiaques (Lyon, 2002) « Isis en Occident »* comprennent trois articles sur le sujet, à la fois sur la Proconsulaire[1151], l'Algérie[1152] et la Tingitane[1153]. Ensuite, deux articles ont paru en 2005,

---

[1149] Gozalbes Craviato E., « Los Judios en Mauretania Tingitana », *Studi Maghrebini*, 11, 1979, p. 153.

[1150]Bricault L., *Atlas de la diffusion des cultes isiaques (IVe s. av. J.-C. – IVe s. apr. J.-C.)*, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres XXIII, Paris, 2001, p. 78-89 pour l'Afrique du Nord, de la Cyrénaïque à la Tingitane, p. 89 pour cette dernière.

[1151]Bricault L., Le Bohec Y., Podvin J.-L., « Cultes isiaques en Proconsulaire », in *Isis en Occident, Actes du Deuxième Colloque international sur les études isiaques (Lyon, 2002)*, RGRW 151, Leyde, 2004, p. 221-241.

[1152]Laporte J.-P., « Isiaca d'Algérie (Maurétanie, Numidie et partie de la Proconsulaire) », in *Isis en Occident*, cit., p. 249-320.

[1153]Le Bohec, « Isis dans l'épigraphie de la Maurétanie Tingitane », cit., p. 321-330.

l'un, de synthèse, sur les dieux de l'Orient dans cet espace[1154], et l'autre consacré aux seules divinités isiaques[1155]. Enfin, en collaboration avec J.-L. Podvin[1156], dans un article qui paraîtra dans le *Bulletin d'Archéologie Marocaine*[1157], il nous a semblé utile de recenser précisément les témoignages isiaques ou prétendus tels en Maurétanie Tingitane, dans la mesure où une mise au point s'avérait nécessaire pour déterminer si ces dieux y avaient vraiment connu quelque succès.

Tout d'abord, il faut rappeler que les cultes isiaques ne se limitent pas à la seule déesse Isis. Ils englobent aussi sa « famille », que M. Malaise appelle, dans un ouvrage récent[1158], la *gens* isiaque : Sarapis ou Osiris, Harpocrate, Anubis, Apis notamment. Nous avons jugé bon d'y adjoindre d'autres témoignages d'influence culturelle égyptienne pour élargir le propos, en sachant qu'ils ne sont pas toujours éloignés de la sphère cultuelle.

Les cultes isiaques s'étendent chronologiquement entre le IVe siècle avant notre ère et le IVe après J.-C. Les objets trouvés avant la période hellénistique, même s'ils sont d'influence égyptienne, ne sont donc pas isiaques et il convient de les écarter. Nous les indiquons uniquement pour bien les distinguer des autres.

1) Documents égyptisants antérieurs à la diffusion isiaque

Ce sont d'abord des scarabées qui ont assez souvent été retrouvés en contexte punique[1159]. R. Thouvenot mentionne « un petit scarabée de jadéite, percé à la base pour servir de pendeloque », trouvé à *Volubilis*[1160]. A *Tingi*, M. Ponsich signale un scarabée[1161]

[1154]Bricault L., « Les dieux de l'Orient en Afrique romaine », *Pallas* 68, 2005, p. 289-309.

[1155]Podvin J.-L., « Les cultes isiaques en Afrique sous l'Empire romain », in B. Cabouret (coord.), *L'Afrique romaine de 69 à 439*, Nantes, 2005, p. 213-228.

[1156]Maître de conférence à l'Université du Littoral, Boulogne-sur-Mer.

[1157]Brahmi N., Podvin J.-L., « Témoignages isiaques et égyptisants en Tingitane », *BAM*, 21. (sous presse)

[1158]Malaise M., *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*, Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres, Bruxelles, 2005.

[1159]Padró i Parceriso J., *Egyptian Type Documents from the Mediterranean Littoral of the Iberian Peninsula before the Roman Conquest*, EPRO 65, 3 volumes, Leyde, 1980-1985.

[1160]Thouvenot R., *Une Colonie romaine de Maurétanie Tingitane : Valentia Banasa*, Paris, 1941, p. 50. D'après ce que nous avons compris à la lecture de l'ouvrage, le scarabée est de *Volubilis*. Selon Leclant J., « Découvertes d'objets égyptiens hors d'Egypte », *Orientalia* 30, 1961, p. 405, il serait de *Banasa*.

[1161]Ponsich M., *Recherches archéologiques à Tanger et dans sa région*, Paris, 1970, le mentionne p. 239.

auquel il faut peut-être ajouter un anneau de sceau qui sertissait un scarabée disparu depuis[1162]. Il ajoute que « les scarabées, en particulier accompagnés de hiéroglyphes, figurent nombreux sur des chatons de bagues dans les nécropoles »[1163]. A. Jodin indique qu'il a acheté deux scarabées à Rabat, signe de leur caractère relativement fréquent[1164]. Un scarabée à *Lixus*, près de Larache, porte le nom d'Aménophis III au milieu d'autres signes hiéroglyphiques. Il ne remonte pas à la XVIIIe dynastie mais aurait plutôt été réalisé entre les XXIe et XXVIe dynasties[1165].

A Tanger, une amulette de Bès en pâte de verre aurait été retrouvée. Bès a connu un vif succès lui aussi à l'époque phénicienne et punique, c'est-à-dire avant la diffusion isiaque, et les exemples abondent en Espagne[1166]. Pourtant, dans le cas qui nous occupe, il ne s'agit pas de Bès mais d'un Patèque, ce qui renforce la chronologie antérieure à l'occupation romaine[1167]. Les Patèques étaient des génies nains représentés de face, en liaison étroite avec le dieu Ptah[1168]. Quant à la représentation identifiée par M. Ponsich comme un Horus[1169], elle pose problème. Il ne nous paraît pas du tout évident qu'Horus figure bien sur ce manche gravé en ivoire. Le profil semble plus être celui d'un aigle que d'un faucon.

A côté de ces quelques objets, on peut mentionner la présence de corniches à gorge égyptienne. A *Sala*, l'entablement de la façade du temple A est décoré de ce type de corniche : à l'intérieur, on y avait élevé une statue à Juba II, époux de Cléopâtre

---

[1162]*Ibid*., p. 152 et pl. L.
[1163]*Ibid*., p. 144.
[1164]Jodin A., « Bijoux et amulettes du Maroc punique », *BAM*, 4, 1966, p. 85-90 et pl. XII-XIII.
[1165]Cintas P., « Contribution à l'étude de l'expansion carthaginoise au Maroc », *PIHEM* LVI, 1954, p. 62-64 et fig. 82, repris par Leclant, « Découvertes d'objets égyptiens hors d'Egypte », *Orientalia* 24, 1955, p. 312 et fig. 29-30. A Montlaurès a été trouvé un exemplaire du même type : Padró i Parcerisa, II, p. 17-18. D'autres exemplaires ont été relevés à Can Canyis (Padró i Parcerisa, II, p. 85), et Cartijo de las Sombras (Padro i Parcerisa, III, p. 104-107).
[1166]On consultera avec intérêt les articles de Tran tam Tinh V., « Bès », *LIMC* III.1, p. 98-108 et III.2 p. 74-86 ; et de Hermary A., « Bès (Cypri et in Phoenicia) », *LIMC* III.1, p. 108-112 et III.2 p. 86-89. Sur cette statuette, en fait un Patèque : Ponsich, *Recherches archéologiques à Tnager*, cit., p. 176 et pl. LIX.
[1167] Jodin, « Bijoux et amulettes du Maroc punique », cit., p. 81-82, avec figure 5, l'interprète correctement.
[1168]Hermary A., « Patakoi, Pataikoi », *LIMC* VII.1, p. 201-202 et VII.2, p. 133.
[1169]Ponsich M., « Représentation d'Horus sur un manche d'ivoire », *BAM*, 4, 1966, p. 473-477.

Séléné[1170]. Il se peut que des artisans égyptiens soient venus sur place pour réaliser cela. A *Volubilis*, une telle corniche a aussi été trouvée, ainsi qu'à *Cotta* dans un temple romain[1171].

2) Documents isiaques d'époque romaine à *Volubilis*

Il faut d'abord évoquer l'inscription dédiée à Isis *Augusta* découverte, sur le forum (épigr. 16). Le dédicant, *Lucius Caecilius Felix*, affranchi de *Lucius Caecilius Caecilianus*, réalise cet acte pour son accession au sévirat[1172].

Une autre inscription de *Volubilis* a parfois été considérée comme isiaque[1173]. Découverte en 1888, elle se présente ainsi (épigr. 13) : [---]*idi* / [---]*meno* / [---]*cillae fl* / [---]*honoratus* / [---]*aIIIcellianus*[---]. H. de Villefosse propose de lire [*Is*]*idi* à la première ligne, [*Rusti*]*cillae* ou [*Lu*]*cillae* à la deuxième et *fl*[*aminicae*] à la quatrième, mais rien ne permet de corroborer ses affirmations[1174].

Un monument particulier a été trouvé à *Volubilis*, toujours sur le forum. Haut de 100 cm, large de 51,5 cm, épais de 54,5 cm, il s'agit d'un autel en calcaire gris du Zerhoun [1175], de production locale, figurant en relief un personnage de face, la tête animale – celle d'un chacal – tournée vers la gauche[1176]. C'est le dieu Anubis qui est ici représenté (Pl. 99, n° 5). Les deux bras sont repliés sur la poitrine en position dite osirienne. Sur un des côtés du monument, un sistre est en relief alors que sur l'autre, c'est sans doute un buste plutôt fruste d'Osiris coiffé de la couronne *atef*.

De *Volubilis* est aussi signalée une statuette en bronze d'Isis Fortuna (Pl. 95, 38). Haute de 7,8 cm et conservée au musée de Rabat, elle a été trouvée en 1935 dans la

---

[1170]Boube J., « Modèles antiques en plâtre près de Sala (Maroc) », *RA* 1986/2, p. 326.
[1171]Ponsich, *Recherches archéologiques à Tanger*, cit., fig. 56, 2.
[1172]Le Bohec, « Isis dans l'épigraphie de la Maurétanie tingitane », cit., p. 325-7 ; pour l'inscription voir aussi *CIL*, VIII, 21822 ; *ILM* 54 ; *IAMar., lat.*, 352 ; *RICIS* 706/0101.
[1173]Elle n'est pas retenue dans le *RICIS*.
[1174]H. de Villefosse, *BACTH* 1891, n° 4 p. 139 ; Thouvenot, *Une Colonie romaine de Maurétanie Tingitane*, cit., p. 50 et, plus récemment, Panetier, *Volubilis. Une cité du Maroc antique*, cit., p. 115-116, retiennent deux dédicaces à Isis.
[1175]Etienne R., « Les carrières de calcaire dans la région de *Volubilis* », *BCTH*, 1950, p. 23-32 ; Feray G., Paskoff R., « *Volubilis* : quelques observations sur l'origine et l'altération des matériaux de construction », *BAM*, 4, 1960, p. 481-487 ; *Id.*, « Recherches sur les carrières romaines des environs de *Volubilis* », *BAM*, 4, 1966, p. 279-300.
[1176]Thouvenot, *Une Colonie romaine de Maurétanie Tingitane*, cit., p. 50. Cet autel, attribué à tort à *Banasa* de par sa présence dans l'ouvrage de Thouvenot, est en fait de *Volubilis*.

maison au Bacchus de marbre[1177]. La déesse, vêtue d'un *chiton*, est coiffée d'un *polos*, elle tient du bras gauche une corne d'abondance surmontée de ce qui ressemble à un croissant lunaire. Du bras droit baissé, elle tenait un gouvernail, attribut classique de Fortuna. S'agit-il ici de cette déesse ou d'Isis Fortuna ? Il règne en effet beaucoup d'incertitudes sur cette iconographie, que même les articles du *LIMC* n'ont pas levées[1178]. Isis Fortuna est d'habitude vêtue à la gréco-romaine, c'est-à-dire avec un *chiton* et un *himation*, elle porte une corne d'abondance du bras gauche et tient de la main droite un gouvernail. Le nœud isiaque sur la poitrine n'est pas systématique, et la déesse porte sur la tête un *basileion*. Dans le cas présent, l'absence du *basileion* et du nœud isiaque qui relie les deux pans du manteau rend l'attribution à Isis plus que douteuse : l'*himation* est tenu sur l'épaule gauche par une fibule. Des exemplaires similaires retrouvés en Italie, datés des Ier-IIe siècles et présentant les mêmes caractéristiques, *calathos* et corne d'abondance surmontée du croissant lunaire, ont pourtant été considérés comme des Isis Fortuna mais sans argument probant[1179]. Dans la même maison au Bacchus de marbre a été trouvée une Fortuna de 14,4 cm. Elle ne diffère de la précédente que par l'absence de croissant sur la *cornucopia*[1180] **(**Pl**.** 93, n° 31). Une troisième Fortuna a aussi été découverte dans une boutique volubilitaine[1181] (Pl. 93, n° 32) ainsi qu'une corne d'abondance avec le bras féminin qui la tenait, dans la maison à l'Ephèbe[1182] (Pl. 94, n° 33).

[1177]Boube-Piccot, *La statuaire*, cit., n° 247 p. 224, pl. 182, 1.

[1178]Rausa F., « Fortuna », *LIMC* VIII.1, 1997, p. 125-141 et VIII.2, p. 90-109. On consultera donc Lichocka B., *L'Iconographie de Fortuna dans l'Empire romain*, Varsovie, 1997, *passim*.

[1179]Deux bronzes dans le catalogue *Iside*, Milan, 1997, V.151 et 152, p. 491, conservés au musée archéologique de Chieti ; un autre exemplaire dans Manera F., Mazza Cl., *Le collezioni egizie del Museo Nazionale Romano*, Rome, 2001, n° 49 p. 84.

[1180]Thouvenot R., « Statuettes de Minerve et de Fortune », *PSAM* 8, 1948, p. 163-171 et pl. XII, reprise par Boube-Piccot, *La statuaire*, cit., n° 238 p. 217-218 et pl. 166-168 ; Musée de Rabat V. 184.

[1181]Etienne R., « Nouveaux bronzes Volubilitains », *RA* XLI, 1953, p. 148-155, fig. 1-3, reprise par Boube-Piccot, *La statuaire*, cit., p. 218-219 (n° 239) et pl. 169-170 ; Mus. de Rabat V. 223.

[1182]*Ibid*., n° 240 p. 219 et pl. 170.2 ; Musée de Rabat V. 905.

(D'après Thouvenot R., « Buste de Sérapis trouvé en Maurétanie Tingitane », dans *Hommages à Waldemar Deonna*, coll. Latomus 28, 1957, pl. LXI)

Figure 13 : Buste trouvé à *Volubilis* (Sérapis selon Thouvenot)

R. Thouvenot fait encore état d'un buste de Sérapis à *Volubilis*[1183]. Ce bronze creux de 11 cm figure un personnage barbu, vêtu d'une dépouille de lion et tenant un cylindre (Fig. 13). Outre la barbe et la chevelure abondante, l'indice susceptible d'attribuer cette statuette au parèdre d'Isis est le disque sur le crâne, base circulaire qui pourrait avoir supporté un *modius*, malheureusement disparu ou absent. Thouvenot pense que cela pouvait constituer l'élément supérieur d'un sceptre. Ce document ne nous paraît pas non plus devoir être attribué à Sérapis : le système pileux n'est pas celui habituellement trouvé chez le dieu, les vêtements non plus, pas plus que les attributs[1184]. Il s'apparente davantage à Hercule même si, là encore, ce n'est pas entièrement satisfaisant[1185].

Trois médaillons d'applique en bronze de *Volubilis* sont ornés du masque de Jupiter-Ammon[1186] (Pl. 97). Même si ce dieu n'est pas membre de la famille isiaque, il

---

[1183]Thouvenot R., « Buste de Sérapis trouvé en Maurétanie Tingitane », in *Hommages à Waldemar Deonna*, coll. Latomus 28, 1957, p. 450-455 et pl. LXI.

[1184]Malgré les doutes qu'inspire ce document, il a été retenu par Kater-Sibbes G.J.F., *Preliminary Catalogue of Sarapis monuments*, EPRO 36, Leyde, 1973, n° 783 p. 144 sous le nom de Heraclès-Sérapis.

[1185]Picard Ch., « Mosaïques africaines du IIIe siècle apr. J.-C »., *RA*, 1960/2, 1960/2, p. 24.

[1186]Boube-Piccot, *Le mobilier*, cit., n° 366 p. 225, pl. 160, repris dans le catalogue de

convient de signaler sa présence car Sérapis a pu s'en rapprocher en de rares occasions[1187]. Il se reconnaît aisément : le visage, là encore barbu et chevelu, est de face, et deux cornes enroulées sont visibles aux tempes.

En revanche, il ne convient pas de retenir un bronze de « buste isiaque » sur une pièce d'attelage[1188]. Il s'agit d'un buste de personnage à tête rasée. C'est ce dernier élément qui a parfois servi à définir les têtes d'isiaques qui n'en sont pas en réalité[1189].

Tout près de *Volubilis*, à *Tocolosida*, a été découvert un bronze d'Isis Fortuna, sans aucune ambiguïté celui-là (Pl. 95, n° 39). Haut de 7,3 cm, il est conservé dans les réserves de *Volubilis* sous le numéro d'inventaire 132 [1190]. Cette fois, la corne d'abondance est cassée mais le gouvernail est présent. Isis porte sur la tête le *basileion*, constitué de cornes de vache surmontées d'un disque solaire et de deux hautes plumes.

Enfin, il faut évoquer une pièce située dans la partie sud-est du Capitole et qu'il faut vraisemblablement identifier comme étant une chapelle vouée au culte d'Isis[1191] (Pl. 39, n° 2a). Mais pour plus de précisions, nous devrons attendre les résultats des recherches menées par la Mission Temples.

La région de **Tanger-Ceuta** constitue l'autre espace majeur à présenter des documents isiaques. C'est d'abord à *Septem Fratres* (Ceuta) qu'un sanctuaire isiaque aurait été reconnu par D. Bernal Casasola[1192]. Cependant, en l'absence de statue de culte ou encore d'élément architectural indubitable, il n'est pas possible d'assurer que ce lieu est un *iseum*. Pourtant, à *Septem Fratres*, a été découverte en 1996 une inscription

---

l'exposition du Petit Palais, *De l'Empire romain aux villes impériales. 6000 ans d'art au Maroc*, n° 198 p. 366. Le masque fait 4 cm de diamètre, il est conservé au musée archéologique de Rabat sous le n° 784. Les deux autres sont publiés par C. Boube-Piccot, *op. cit.*, n° 367 et 368, p. 225-226, pl. 160 (musée de Rabat, n° 782 et 785).

[1187]Malaise, *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*, cit., p. 80-85.

[1188]Boube-Piccot, *Les chars et l'attelage*, cit., n° 20 p. 59-62 et pl. 14.

[1189]Schwartz J., « Sur de prétendus isiaques », *Latomus* XXII, 1963, p. 472-477, pl. XLIX.

[1190]Boube-Piccot, *La statuaire*, cit., n° 270 p. 234, pl. 191, 1.

[1191] Brouquier-Reddé, El Khayari, Ichkhakh, « Recherches sur les monuments religieux de Maurétanie Tingitane », cit., p. 187 : les auteurs, dans la liste des monuments religieux de *Volubilis*, citent une chapelle dédiée à Isis.

[1192]Bernal Casasola D., del Hoyo J., Pérez Rivera J.M., « *Isis* en *Mauretania Tingitana* : un nuevo testimonio epigráfico de su culto procedente de *Septem Fratres* (Ceuta) », in *L'Africa Romana, Atti del XII convegno di studio, Olbia 1996*, Sassari, 1998, p. 1139-1161.

fragmentaire de marbre en l'honneur d'Isis[1193]. On y lit : [---]*ates* / [---]*isidi vo* / [---]*tum* / [---]*d.i.di*. Les fouilleurs pensent qu'elle pouvait comprendre, sur le côté gauche, deux pieds à l'instar d'autres en Espagne à *Baelo Claudia* et *Italica*. Difficile à interpréter, elle atteste toutefois la présence en ce lieu d'adeptes d'Isis entre la seconde moitié du IIe siècle et le début du IIIe siècle. D'autres documents isiaques ont aussi été trouvés à proximité immédiate de l'inscription et du temple supposé, en l'occurrence deux lampes présentant les bustes de face d'Isis et de Sérapis, des IIe-IIIe siècles[1194]. L'une n'est conservée que par un fragment figurant Isis ; l'autre, bien que cassée, a pu être en grande partie restituée. Isis est à gauche, coiffée d'un *basileion*, alors que Sérapis est à droite, reconnaissable à son *modius*. Ce type de lampes où les deux divinités sont présentées de face a également été retrouvé en divers lieux de la Péninsule Ibérique, mais le petit Harpocrate s'intercale généralement au centre. Ailleurs en Afrique, il est beaucoup plus courant de trouver les bustes d'Isis et Sérapis de profil, se regardant ou conjugués, sur des lampes produites dans des ateliers de Proconsulaire[1195].

Ensuite, le site de *Tamuda* aurait livré une lampe isiaque décorée sur le disque de cornes de vache interprétées comme un *basileion*. En fait, il s'agit d'une erreur d'interprétation des découvreurs[1196] qui ont pris un simple croissant de lune pour une coiffe isiaque. Un autre disque de lampe de *Tamuda* figure Jupiter Ammon et non pas Osiris comme l'indiquait par erreur Quintero y Atauri[1197]. Toujours à *Tamuda*, deux monnaies de Juba II, l'une en argent et l'autre en bronze, issues manifestement d'un même coin, portent le symbole isiaque du *basileion* surmonté d'un disque lunaire au revers. Rien ne permet de préciser qu'elles ont été frappées sur place et ce site n'est pas

---

[1193]*Ibid*., p. 1147-1151 ; le texte a été repris par Lassère J.-M., *AE* 1998, 1599, par Le Bohec, « Isis dans l'épigraphie de la Maurétanie tingitane », cit., p. 327-330, et par Bricault L., *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques (RICIS)*, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres XXXI, Paris, 2005, 706/0301.

[1194]Bernal *et alii*, « *Isis* en *Mauretania Tingitana* », cit., p. 1152-1154.

[1195]Tran tam Tinh V., « Isis et Sérapis se regardant », *RA* 1970/1, p. 55-80 ; voir aussi Bricault, Le Bohec, Podvin, « Cultes isiaques en Proconsulaire », cit., p. 221-241 ; Podvin J.-L., « Lampes romaines hors d'Egypte », *ibidem*, p. 357-375 ; *Id.*, « Lampes isiaques sur la toile mondiale », *ibidem*, p. 243-247.

[1196] Moran C., Gimenez Bernal C., *Excavaciones en Tamuda*, 1946, fig. 5 p. 31et pl. V, A.

[1197]Quintero Atauri P., « Museo arqueológico de Tetuán (Marruecos) : la colección de lucernas », *MMAP* VI, 1945, p. 211, pl. XCI, 20, repris par Ponsich M., « Les lampes romaines en terre cuite de la Maurétanie Tingitane », *PSAM* XV, 1961, pl. VIII. Quintero Atauri considérait, à tort également, que les lampes 17 (déesse Afrique) et 22 (autel encadré par deux cornes et deux branches d'arbres) étaient osiriaques.

mentionné parmi les ateliers monétaires retenus par J. Alexandropoulos[1198]. Enfin, une statuette de Fortuna ne peut pas être attribuée à Isis[1199].

Plus à l'ouest, à Tanger, une statuette funéraire égyptienne en terre cuite a été trouvée en 1912 dans un tombeau romain de la nécropole de Sidi Amar[1200]. Il s'agit d'un *ouchebti* qui, en Egypte ancienne, devait répondre « présent » (étymologie du mot *ouchebti*, répondant) quand le défunt était appelé à travailler dans l'au-delà. Fragmentaire car les jambes sont absentes, la statuette mesure 10 cm et figure un personnage momiforme, coiffé de la perruque tripartite, les bras croisés sur l'estomac, chacune des mains tenant une houe. Entre les deux mains, un cartouche vertical indique Menkheperrê, nom du pharaon Thoutmosis III au Nouvel Empire. Nos recherches ont permis de trouver deux exemplaires comparables en Dalmatie, avec ce cartouche[1201]. Dans le sud de la France, d'autres *ouchebtis* présentent ce même cartouche caractéristique de Menkheperrê à Orange et à Caderousse : dans le premier cas, la graphie du nom du roi est fautive et, dans le second, elle est en plâtre peint en bleu, ce qui traduit des imitations[1202]. On peut encore ajouter un exemplaire conservé au musée de Roanne[1203], un autre à Lyon, un troisième à La Rochelle, un dernier à Bonn[1204] et cette liste n'est sans doute pas exhaustive. On ne sait pas quand ont été réalisées ces imitations de terre cuite mais nous penchons pour une origine antique si plusieurs de ces pièces ont bien été trouvées dans des sépultures romaines. Ces découvertes dans des tombes d'époque romaine ne sont pas uniques. Ainsi, c'est la présence d'un *ouchebti* dans une tombe romaine à Blendecques (Pas-de-Calais, France) qui a poussé J. Leclant à se lancer dans une grande enquête

---

[1198]Mazard J., *Corpus nummorum Numidiae Mauretaniaeque*, Paris, 1955, n° 223 p. 93 et n° 274 p. 102. Sur les monnaies d'Afrique, nous renvoyons à Alexandropoulos J., *Les Monnaies de l'Afrique romaine*, Toulouse, 2000, p. 223-228 notamment.

[1199]Boube-Piccot, *La statuaire*, cit., n° 392 p. 320 et pl. 248, 1 La comparaison est faite avec un exemplaire de Bavay (Nord, France), considéré comme une Abondance.

[1200]Michaux-Bellaire E., *Tanger et sa zone*, p. 411, repris par Ponsich, *Recherches archéologiques à Tanger*, cit., p. 239 et 297 ; une bonne photographie de la statuette, conservée au musée de la Kasbah, inv. SAM 1.89, figure dans le catalogue de l'exposition *De l'Empire romain aux villes impériales. 6000 ans d'art au Maroc*, Paris, 1990, n° 80, p. 346.

[1201]Budischovsky M.-C., *La diffusion des cultes isiaques autour de la mer Adriatique*, EPRO 61, Leyde, 1973, n° 26-27 p. 205 et pl. XCIX-C. Les deux statuettes sont conservées au musée de Split.

[1202]Sur ces deux ouchebtis, Guimet E., « Les isiaques de la Gaule », *RA* 1900/1, p. 78-82.

[1203] Gabolde M., *Catalogue des antiquités du musée Joseph Déchelette*, Roanne, 1990, n° 275 p. 266-267.

[1204]Grimm G., *Die Zeugnisse ägyptischer Religion und Kunstelemente im römischen Deutschland*, EPRO 12, Leyde, 1969, p. 28, 72 et pl. 75, 3, y voit des imitations récentes.

régionale sur les *Isiaca* et *Aegyptiaca*[1205]. On mentionnera aussi, toujours dans un contexte funéraire, sept statuettes funéraires à *Regium Lepidum* (Emilie, Italie), six à Salone (Croatie), cinq à Plougonven (Bretagne, France), une à Aime (Savoie, France), une autre à Entrepierres (Alpes de Haute-Provence, France) et cette liste est loin d'être exhaustive[1206]. Nombre d'autres statuettes funéraires retrouvées hors d'Egypte sont conservées dans des musées sans que l'on connaisse malheureusement le contexte de leur découverte. Gageons que certaines d'entre elles ont aussi été trouvées dans des sépultures.

A *Banasa* également, plusieurs témoignages isiaques ont été relevés. Il s'agit tout d'abord d'une inscription dans laquelle le dédicant est à nouveau un sévir, *Lucius Antonius Charito*, affranchi de *Lucius Antonius Valens*, qui consacre un monument à Isis *Augusta*[1207]. Un autre document provient de *Banasa*, signalé par Thouvenot[1208] : une lampe sur laquelle figure Anubis sous la forme d'un personnage à corps humain et tête de chacal. Le dieu porte une chlamyde, une des deux tenues d'Anubis sur les luminaires. En revanche, nous ne retiendrons pas la mention d'un autel à Anubis, signalée par confusion avec celui de *Volubilis*[1209]. De *Banasa* proviennent encore des masques de Jupiter-Ammon en grand nombre. Treize ont été recueillis au même endroit, sans doute d'un même meuble[1210]. On peut y ajouter un élément en fer à cheval fixé à l'extrémité d'un joug, décoré d'un masque de Jupiter-Ammon[1211].

Sur une autre lampe fragmentaire de *Thamusida*, Anubis présente la même tenue qu'à *Banasa*, à savoir une chlamyde et non une tunique[1212]. Seule une partie du disque est

---

[1205]Leclant J., « Notes sur la propagation des cultes et monuments égyptiens en Occident, à l'époque impériale », *BIFAO* 55, 1956, p. 173-9.

[1206]Plutôt que de multiplier les références bibliographiques, nous renvoyons à Bricault, *Atlas de la diffusion des cultes isiaques*, cit., passim. Voir aussi *Isis en Occident*, *passim*.

[1207]*Supra*, n. 370 *; IAMar*., *lat*., 86 ; Le Bohec, « Isis dans l'épigraphie de la Maurétanie tingitane », cit. p. 321-5 ; *RICIS* 706/0201.

[1208]Thouvenot R., *Lampes en terre cuite*, *PSAM* XI, 1954, n° 22 p. 119 ; Podvin J.-L., « Lampes d'Anubis seul », in *Actes du premier congrès international sur le luminaire antique (Nyon, 2003)*, Montagnac, 2005, n° 3 p. 268.

[1209]Picard C., « L'Anubis alexandrin du musée d'Alger », *Studi in onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni*, Milan, 1956, p. 173 ; Grenier J.-Cl., *Anubis alexandrin et romain*, Leyde 1973, p 197 ; Leclant J., « Anubis », *LIMC* I.1, p. 865. Cette erreur vient probablement du fait que Thouvenot l'ait évoqué dans son ouvrage portant sur *Banasa*. Ponsich, « Représentation d'Horus sur un manche d'ivoire », cit., p. 47, évoque même deux autels, l'un à *Volubilis* et l'autre à *Banasa*.

[1210]Boube-Piccot, *Le mobilier*, cit., n° 556-8, p. 309-313, pl. 248-254.

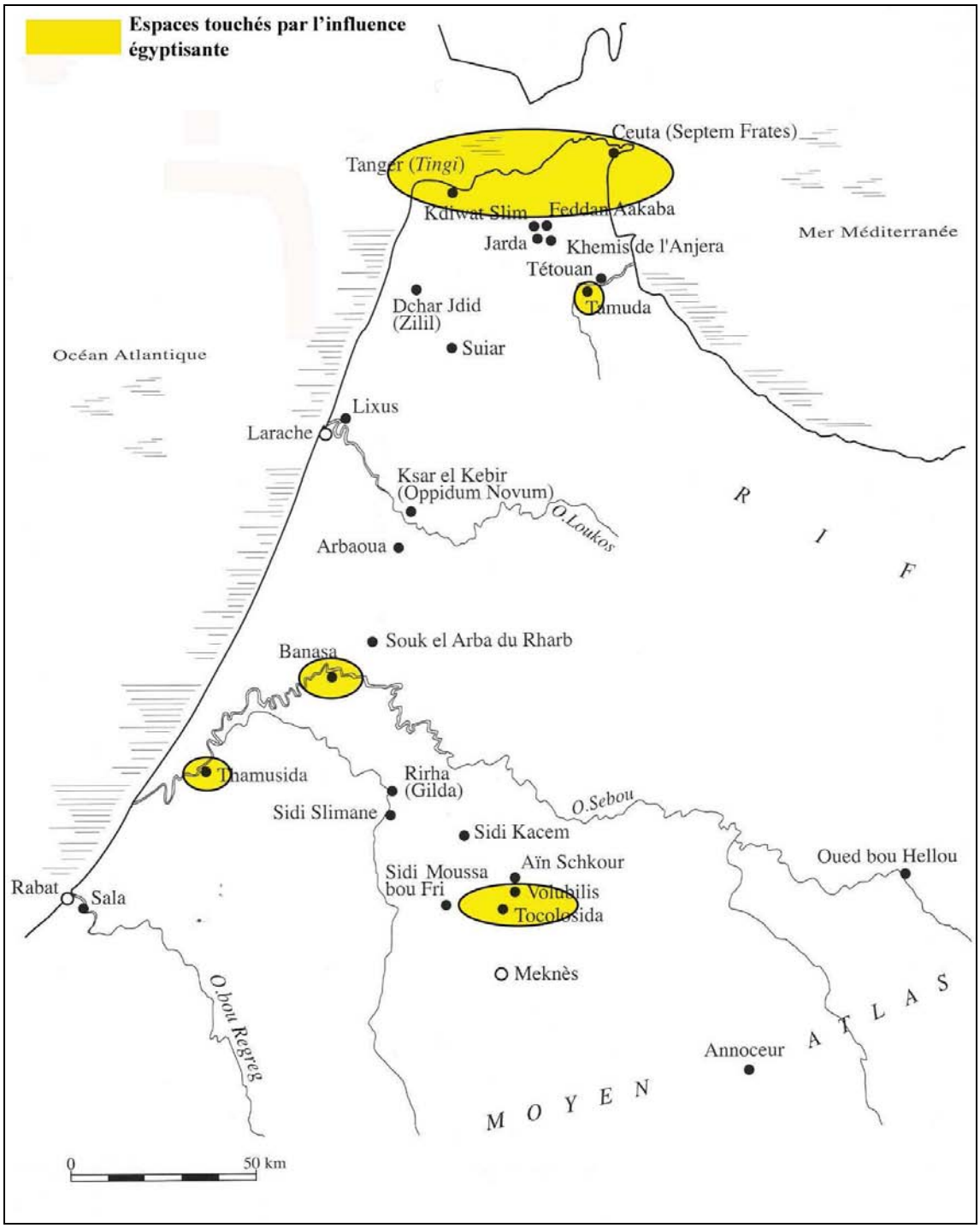
[1211]*Id*., *Les chars et l'attelage*, cit., n° 370 p. 226-227.

[1212]Rebuffat R., *Thamusida III*, *Fouilles du Service des Antiquités du Maroc*, Rome, 1977, n° 469 p. 169 et pl. 56 ; Podvin, « Lampes d'Anubis seul », cit., n° 5 p. 268.

conservée. Une Fortuna provient également de ce site, qu'il n'y a pas lieu d'attribuer à Isis[1213]. Une statuette de Bès pourrait avoir été trouvée à *Thamusida*[1214]. Ce bronze de 6,2 cm trouvé dans les thermes figure un personnage obèse accroupi, à la barbe et aux cheveux abondants, vêtu d'une peau de panthère, et dont les mains sont posées sur les genoux. D'habitude, le dieu avait une coiffure composée de hautes plumes mais, dans le cas présent, elle a disparu. Cette iconographie n'est pas canonique et laisse de larges doutes quant à l'identification. Enfin, il semble difficile de retenir un buste d'Anubis mentionné par L. Chatelain[1215]. La description qu'il nous en donne est en effet suspecte, avec les oreilles du chacal « couchées en arrière », et « la naissance de deux cornes » à l'avant. Peut-être s'agit-il d'un élément d'applique, qu'il convient de rejeter en l'absence de photographie et de localisation connue.

Bien que le nombre réel de témoignages isiaques en Tingitane reste modeste, une région apparaît plus marquée que le reste de la province. En effet, les témoignages sont essentiellement localisés sur la zone Tanger-Ceuta, proche du détroit de Gibraltar (Fig. 14). Les objets relevés y sont, d'un point de vue typologique, assez proches de ceux de la péninsule hispanique. Dans la partie méridionale, la région de *Volubilis* apparaît aussi comme l'un des espaces propice à la présence de ces dieux isiaques. Mais c'est surtout Anubis qui y occupe une place non négligeable ; présent aussi bien sur des lampes que sur un relief, il paraît être particulièrement honoré.

[1213]Callu J.-P. *et alii*, *Thamusida* I, n° 494 p. 275 et pl. CLXXII-CLXXIII, repris par Boube-Piccot, *La statuaire*, cit., n° 364 p. 290 et pl. 236.
[1214] Rebuffat, *Thamusida III*, cit., n° 1342 p. 195 et pl. 64. Conservé au Musée archéologique de Rabat, vitrine divinités.
[1215]Chatelain, *Le Maroc des Romains*, cit., p. 273.



(Fond de carte extrait de Labory N., *Inscriptions Antiques du Maroc 2. Inscriptions latines supplément*, Paris, 2003, p. 10. Modifications apportées par N. Brahmi)

Figure 14 : Diffusion des témoignages isiaques en Maurétainie Tingitane

En outre, la chronologie des pièces privilégie le Haut-Empire, c'est-à-dire qu'il convient de tempérer le rôle de Juba II, souvent mis en avant, et de privilégier celui de l'avancée de la romanisation, comme cela semble être le cas dans d'autres provinces. La présence en Tingitane d'éléments originaires de la *pars graeca*, souvent des marchands et

des militaires syriens, syrophéniciens, arabes ou juifs, est attestée par l'épigraphie[1216]. Les épitaphes montrent qu'il s'agit de familles entières durablement installées mais rien n'indique qu'ils soient les propagateurs des cultes isiaques, qui paraissent plutôt être le signe d'une intégration au monde romain. La caractéristique orientale de la religion volubilitaine est appuyée par des témoignages se rapportant à Cybèle et à Attis.

B. Les témoignages métroaques : Cybèle et Attis

La Grande Déesse de Phrygie, dite aussi *Magna Mater* (Grande Mère), ou *Mater deum* (Mère des dieux), est surnommée, suivant les localités déesse du Dindyme, de l'Ida ou bien encore des Bérécynthes. Chez les Grecs, elle est identifiée avec Rhéa, mère de Zeus, puis assimilée à Cybèle par les Romains. Sa légende est intimement liée à celle d'Attis. Elle est racontée par Pausanias[1217], complétée par les récits d'Arnobe[1218] et d'Ovide[1219]. L'un des mythes rapporte que Attis, qui avait été exposé enfant dans les roseaux sur les bords du Gallos, fleuve Gallas de Phrygie, a été découvert par Cybèle. Après l'avoir élevé, elle en tombe amoureuse et lui fait jurer un amour éternel. Mais Attis ne respectant pas son serment jette un regard intéressé sur une nymphe et s'expose à la colère de la déesse qui le frappe de folie. Au cours d'une crise de démence, Attis s'émascule à l'aide d'un silex au pied d'un pin. Attis meurt alors de ses blessures. Mais, soudain calmée, Cybèle le ramène à la vie en le métamorphosant en pin. Attis devient alors le symbole de la mort et du retour à la vie.

Le culte de Cybèle est introduit à Rome au cours de la seconde guerre punique, la pierre noire de Cybèle arrive de Pessinonte et la fête des *Megalesia* devait commémorer le jour de l'entrée de la déesse à Rome. Quant au culte d'Attis, il semble que son introduction ait été plus tardive[1220].

Les témoignages se rapportant à Cybèle et Attis sont présents aussi à *Volubilis*, mais leur nature les inscrit uniquement dans un contexte privé : un disque de terre cuite se

---

[1216] Euzennat, « Grecs et orientaux », cit. ; Le Bohec, « Onomastique et société à *Volubilis* », cit.
[1217] Pausanias, *Description de la Grèce*, VII, 17, 10.
[1218] Arnobe, *Contre les Gentils*, V, 5-7.
[1219] Ovide, *Fastes*, IV, v. 223-242.
[1220] Daremberg, Saglio, *s.v.* « Cybèle », p. 1685, place cette introduction sous le règne de Claude, qui donna un caractère officiel aux fêtes de Cybèle.

rattache à la déesse[1221] et une statuette à Attis[1222], celle-ci provenant sans doute d'un laraire.

Le premier document attaché à Cybèle est un disque en terre cuite de 84 millimètres de diamètre et de 10 millimètres d'épaisseur (Pl. 102, n° 11). Il représente sur une face et en relief divers attributs de la déesse : une ciste, des pommes de pin, un roseau. Au centre du disque, la ciste est reproduite par un coffret cylindrique qui repose sur une base à double tore et fermé par un couvercle de forme conique. Il s'agit d'un objet rituel qui se retrouve dans les religions à mystères (Dionysos, Déméter, Isis ou Cybèle) et qui servait à abriter les objets sacrés en rapport avec l'initiation des mystes[1223]. Cette ciste est ensuite entourée de six pommes de pin, dont la présence renvoie au mythe d'Attis qui s'était mutilé sous un pin avant d'en prendre l'aspect.

Le symbolisme de la pomme de pin est lié à la nature d'un arbre qui résiste aux intempéries et évoque l'immortalité. Le roseau dont on distingue une branche au-dessus de la ciste est aussi associé au culte d'Attis et de la grande Mère. En effet, Attis enfant, abandonné sur les bords du fleuve, avait été protégé par des roseaux avant d'être sauvé par Cybèle. Ces mêmes roseaux sont également employés par les fidèles lors des rites de purification et des cérémonies d'initiation.

La destination de cet objet est des plus énigmatiques. R. Thouvenot y reconnaît une tessère qui aurait été utilisée comme un signe de reconnaissance des fidèles. Cette hypothèse suggère donc qu'à *Volubilis*, un certain nombre de fidèles de Cybèle devaient disposer de ce signe de reconnaissance pour entrer dans un lieu de culte attaché à la divinité, mais que les fouilles n'ont pas permis d'identifier. Mais la fragilité de l'objet suggère davantage une utilisation fixe. Il aurait pu être déposé dans une sépulture ou bien encore servir d'élément d'encastrement sur les autels domestiques de *Volubilis*. En effet, on ne compte pas moins de 14 autels qui présentent une perforation de part en part au niveau du dé (Pl. 47-52, n° 1-14). Ces perforations se présentent exclusivement sous une forme circulaire et présentent des diamètres allant de 5,2 à 12 cm. On peut donc proposer de voir dans ce disque de Cybèle un élément qui était fixé à l'emplacement de cette perforation.

[1221]Thouvenot R., « Disque sacré au culte de Cybèle », *PSAM*, 8, p. 145-153 et pl. X.
[1222]*Id*., « Statuette d'Attis criophore », *PSAM*, 8, p. 155-162 et pl. XI, 2.
[1223]Thouvenot, « Disque sacré du culte de Cybèle », cit., p. 145.

Le second document est une statuette d'Attis[1224] appartenant à la série des personnages dit « criophores », porteur de bélier (Pl. 94, n° 37). La statuette de 6,8 cm de haut figure Attis assis sur un tronc d'arbre ou sur une souche mal ébranchée, coiffé du bonnet phrygien, vêtu des longs pantalons orientaux des eunuques et d'une ample tunique à manches courtes serrée à la taille. Son visage est rond et imberbe. Sur la poitrine, il tient de la main gauche les quatre pattes d'un agneau ou d'un chevreau, qu'il porte sur ses épaules. La main droite posée sur le genou tient quant à elle le *depum* (= houlette), un des éléments canoniques de l'iconographie du dieu. Ce type d'Attis, gardien des troupeaux, se rencontre souvent sous forme de terres cuites en très grand nombre dans certaines nécropoles[1225]. L'association d'Attis et du bélier rappelle qu'il était berger quand il était dans le monde des mortels et qu'il a étendu sa protection, une fois qu'il est devenu dieu, aux plantes et aux troupeaux. De plus, le bélier occupe une place importante dans son culte, puisque c'est l'animal qu'on lui sacrifie : le *criobolium* se place ainsi comme le symétrique du *taurobolium* durant lequel on sacrifie un taureau à Cybèle[1226]. Un petit mouton en bronze[1227] découvert en 1935 dans le même îlot que la statuette d'Attis pourrait appartenir à ce même groupe qu'on aurait disposé dans un laraire.

Ces deux modestes témoignages ne renseignent que sur l'existence d'un culte à Cybèle et à Attis dans un environnement privé. Pourtant, la déesse a rencontré, en Afrique, une large adhésion dans la bourgeoisie municipale, essentiellement dans la partie orientale, en Numidie, en Proconsulaire, ou bien encore en Tripolitaine. Les manifestations du culte de Cybèle y apparaissent comme l'expression du loyalisme impérial et l'autorité municipale se trouve alors largement impliquée dans les célébrations cultuelles[1228]. Ainsi, à *Leptis Magna*, un temple est consacré à la *Magna Mater* sur le vieux forum ; construit dès 71-72 apr. J.-C, ce *métroon* est connu pour être le plus ancien de toute l'Afrique[1229]. Ensuite, c'est à la période antonine qu'appartiennent les témoignages de Carthage et de *Banasa*[1230]. Mais pour l'essentiel, des documents datent de

---

[1224]Boube-Piccot, *La statuaire*, cit., p. 223-224 (n° 246) et pl. 180-181.
[1225]*Ibid*., p. 224 et n° 2.
[1226]Thouvenot, « Statuette d'Attis criophore », cit., p. 159.
[1227]*Id*., p. 161, pl. XI, 2 ; Boube-Piccot, *La statuaire*, cit., p. 232 (n° 266) et pl. 190, 1.
[1228]Pavis d'Escurac H., « La *Magna Mater* en Afrique », *BAA*, 6, 1975-1976, 1980, p. 233-242.
[1229]Brouquier-Reddé, *Temples et cultes de Tripolitaine*, cit., p. 73-78, p. 302-303.
[1230]*IAMar., lat*., 93.

l'époque des Sévères[1231]. A *Lepcis*, son culte a continué jusqu'au IVe siècle puisqu'on connaît un *T. Flavius Vibianus* qui est flamine perpétuel et *sacerdos Matri deum*[1232]. En outre, on sait que dans cette ville, le culte de la *Magna Mater* a touché les classes supérieures de la population romaine, qu'il revêt un caractère officiel et que la *Magna Mater* n'est pas considérée comme une divinité orientale, mais comme une divinité acquise au contact de Rome[1233]. A *Cuicul*, *Caecilius Paulinus* est *flamen annuus* et *magister dendrophorum*[1234]. A Utique, une tête de bélier ornée de bandelettes est représentée sur un autel dont la dédicace était vraisemblablement adressée à Maximin. La Grande Mère des dieux y porte l'épithète d'Idéenne[1235]. A *Mactaris*, un texte, rédigé pour le salut de Dioclétien, Maximien et toute la Maison divine, commémore un taurobole accompli aux frais de *Q. Minthonius Fortunatus*, prêtre de Cybèle et qui avait accédé à la prêtrise sur vote de l'*ordo* de la colonie[1236]. A *Volubilis*, cette bourgeoisie est bien représentée et elle a réservé un accueil très favorable au culte impérial[1237], culte dont on sait qu'il est étroitement lié à celui de Cybèle. Mais cette association du culte impérial à la déesse Cybèle, bien qu'étant absente à *Volubilis*, est attestée non loin de là, à *Banasa*. Dans cette cité, une inscription confirme qu'un temple était dédié à la *Mater deum*[1238]. Elle est gravée sur plaque de marbre brisée en 29 morceaux, trouvée en 1954 dans le quartier sud, à proximité d'un four à chaux. Il s'agit d'une dédicace pour le salut de l'empereur, d'époque antonine. Le texte stipule que deux frères duumvirs ont restauré le temple à leur frais. D'une part, il faut noter que le texte, par la formule *pro salute*, invoque une divinité pour le salut de l'empereur. Ici, cette divinité est sous-entendue. Dans la mesure où le texte fait référence à la *Mater deum*, on peut supposer que c'est elle qu'on implore pour la protection de l'empereur. D'autre part, il faut constater qu'un lien est créé entre le culte du *princeps* et le culte métroaque. La *Mater deum* apparaît ainsi comme une divinité protectrice des empereurs au même titre que Jupiter *Optimus*

[1231]Pavis d'Escurac, « *Magna Mater* », cit., p. 228-242, p. 223.
[1232]*IRT*, 567-568 ; Brouquier-Reddé, *Temples et cultes de Tripolitaine*, cit., p. 303.
[1233]*Ibid*., p. 303.
[1234]*AE*, 1911, 22.
[1235]Le Gall J., « Inscriptions taurobolique découverte à Utique », *Karthago*, 9, 1958, p. 121-130.
[1236]*CIL*, VIII, 23401.
[1237]*Supra*, p. 95-166.
[1238]*IAMar., lat.*, 93 : *Pro salute / Imp(eratoris) Caes(aris) Titi Aeli Hadriani Antonini / Aug(usti) Pii, p(atri) p(atriae), templum matri deum… / ex decreto ordinis Tib(erii) Claudii Iu/lianus et Saturninus, du(u)mviri, / fratres, a solo faciendum / curauerunt.* Inscription conservée au Musée archéologique de Rabat.

Maximus. Dans ces conditions, elle garde ses caractéristiques traditionnelles de divinité protectrice de l'Empire romain. Son culte semble donc revêtir un caractère public à *Banasa*. La combinaison des documents de *Volubilis* et de *Basana* rend compte de l'existence de son culte dans les sphères aussi bien privées que publiques dans la province de Tingitane.

En outre, l'association de la *Mater deum* et du culte impérial, la qualité des dédicants sur l'inscription de *Banasa* (duumvirs), impose de penser que les témoignages qui s'y réfèrent s'inscrivent dans le contexte de la romanisation et de considérer la déesse adoptée à Rome depuis longtemps, comme romaine et non comme orientale. Il ne faut sans doute pas imputer sa présence, en Tingitane, à la population orientale, même si celle-ci est bien attestée. Il est une autre divinité qui, bien qu'ayant une origine orientale, est importée à *Volubilis* non par la population venue d'Orient, mais par des soldats qui sont venus de Grande Bretagne.

C. Mithra

Deux inscriptions de *Volubilis* s'y rapportent (épigr. 54 et 55). Elles ont fait l'objet d'une première publication en 1919 par L. Chatelain[1239], qui y reconnaissait le dieu Mithra. Ainsi, pour lui IDM du premier texte se développe *I(vuicto) D(eo) M(ithrae)*. Les deux inscriptions offrant un même contexte de découverte, il estimait alors que les deux inscriptions étaient étroitement liées. C'est pourquoi, dans le second document, il propose de voir dans le terme *Invictus*, qui se trouve en fin de texte, une référence au dieu Mithra. Mais, par la suite, des objections se sont imposées dans nombre de publications quant à l'identification du dieu Mithra dans le texte 54, y voyant davantage des références au dieu Hercule. C'est d'abord M. Rostovtseff qui envisageait que le texte ait été une attestation de la dévotion des soldats Bretons à Commode Hercule Romain[1240]. J. Aymard considérait que la titulature de Commode était pleine de références herculéennes, sans dire si l'inscription se rapportait à Mithra ou à Hercule[1241]. J. Beaujeu a poussé son interprétation plus loin en considérant ce document comme étant un témoignage de

[1239]Chatelain L., « Deux inscriptions de *Volubilis* relatives au culte de Mithra », *CRAI*, 1919, p ; 439-444.
[1240]Rostovtseff M., « Commodus Hercules in Britain », *JRS*, 13, 1923, p. 91-109.
[1241]Aymard J., « Commode-Hercule fondateur de Rome », *REL*, 14, 1936, p. 350-364.

l'extension du culte rendu à Commode-Hercule[1242] : « les fouilles de *Volubilis* ont révélé la dédicace d'un centurion à *Hercules Invictus* pour le salut de Commode-*Hercules Romanus* ». Dans un même sens, J. Gagé indiquait que le texte de *Volubilis* établissait un lien entre Commode et Hercule[1243]. Pour sa part, M.P. Speidel considère que le document de *Volubilis* est adressé à « the Roman Hercules » et qu'il faut lire dans la titulature de Commode le titre d'*Invictus Romanus Hercules*[1244]. Selon lui, le terme *Invictus* (l. 2)[1245] ne doit pas être isolé, mais associé aux termes suivants pour fournir la titulature connue à Commode dans les dernières années de son principat. Mais, contrairement à cet avis, M. Christol pense impossible de dégager cette titulature impériale de Commode dans le texte de *Volubilis*, dans la mesure où le *cognonem invictus* est placé entre le *cognomen pius* et le *cognomen felix*[1246]. Quant à la notice des *IAMar.*, *lat*. elle ne donne pas de solution tranchée et propose les deux lectures.

Récemment, M. Christol a repris l'ensemble du dossier dans deux articles[1247]. L'auteur retient la proposition initialement développée par L. Chatelain[1248] et explique que les divergences d'interprétations sur la nature de la divinité évoquée dans le texte 54 de *Volubilis* viennent du fait que certains auteurs ont commenté l'inscription qui mentionne Commode (épigr. 54) de façon isolée sans la mettre en rapport avec celle qui était dédiée à IDM (épigr. 55). M. Christol insiste ainsi sur l'étude rapprochée des deux textes pour identifier la divinité. C'est pourquoi l'autel dédié à l'*I(invictus) D(eus) M(ithra)* permet de comprendre le document dans lequel le terme *Invictus* de fin de texte renvoie aussi à Mithra (épigr. 54). L'auteur rappelle également que cette identification

---

[1242]Beaujeu J., *La religion romaine à l'apogée de l'Empire. I. Le politique religieuse des Antonins (98-192)*, paris, 1955, p. 399 et n. 2, p. 405-406.

[1243]Gagé J., « L'Hercule impérial et l'amazonisme de Rome, à propos des extravagances religieuses de Commode », *RHPhR*, 34, 1954, p. 342-372.

[1244]Speidel M.P., « Commodus the God-Emperor and the Army », *JRS*, 83, 1993, p. 109-114. L'auteur reprend le point de vue de J. Beaujeu (*La religion romaine à l'apogée de l'Empire. I. Le politique religieuse des Antonins (98-192)*, p.405-406).

[1245] *…Pii, **Invicti**, Feli/cis, **Herculis Romani**…*

[1246]Christol, « Manifestations cultuelles et attitudes politico-religieuses à la fin du IIe siècle et au début du IIIe siècle après J.-C. : Mithra, dieu des soldats, et la *salus* impériale », cit., p. 425-426.

[1247]Christol M., « Soldats de Bretagne en Maurétanie Tingitane à la fin du règne de Commode », in *Regards sur l'Afrique romaine*, Paris, 2005, p. 30-39. (Article paru dans *Au jardin des Hespérides. Histoire, société et épigraphie des mondes anciens. Mélanges offerts à Alain Tranoy*, Rennes, 2004, p. 315-333) ; *Id*., « Manifestations cultuelles et attitudes politico-religieuses à la fin du IIe siècle et au début du IIIe siècle après J.-C. : Mithra, dieu des soldats, et la *salus* impériale », cit.

[1248]Chatelain, « Deux inscriptions de *Volubilis* relatives au culte de Mithra », cit.

avait été acceptée par un certains nombre de savants[1249], dont Martin Vermaseren dans son travail sur Mithra[1250] et, plus récemment, par Manfed Clauss[1251].

Rappelons que L. Chatelain avait émis l'hypothèse de l'existence d'un *mithraeum*, cette hypothèse avait également été reprise par R. Thouvenot. Nous avons eu l'occasion de monter que ce qu'il considérait comme étant un *mithraeum* a été identifié récemment par les archéologues comme un mausolée préromain. La question reste de savoir si ce mausolée n'aurait pas été employé à des fins religieuses à la fin du IIe siècle par des dévots de Mithra. Mais il semble difficile d'imaginer qu'une pièce qui fait partie intégrante d'une maison privée puisse servir de lieu de culte à des militaires.

Mithra fait partie des divinités orientales attestées à *Volubilis*. Ici, le dieu garde un recrutement traditionnel, puisque le dédicant, dans le deux inscriptions, est un militaire : *Aurelius Nectoreca* est un centurion des vexillaires de Grande-Bretagne envoyés en mission dans la région de *Volubilis* (épigr. 54 et 55). Mais bien qu'étant un dieu originaire de l'Orient, Mithra est parvenu dans le municipe par l'intermédiaire des soldats venus temporairement de Grande–Bretagne. On ne doit donc pas son signalement, dans cette région de l'Empire, à la population orientale, pourtant bien représentée. Cette dernière est toutefois à l'origine de cultes rendus à des divinités venus du Hauran que sont Théandrios et Manaf.

D. Les dieux Arabes : Théandrios et Manaf

Les dieux Théandrios et Manaf, on l'a vu[1252], étaient honorés par une des dévots originaires de la partie orientale de l'Empire durablement installés dans la province de Tingitane. A *Volubilis*, c'est un groupe d'Arabes ou de Syriens qui s'organise en collège religieux répondant au nom de Manaphéniens pour vouer un culte à ces deux divinités (épigr. 68-71). La présence d'Orientaux dans le municipe de *Volubilis* associe ainsi deux extrémités de l'Empire romain : la partie orientale et son Extrême-Occident, formé par la Maurétanie Tingitane (Fig. 1).

[1249] Imhof M., « Invictus », *Museum Helveticum*, 14, 1957, p. 197-215 ; Weinstock, « Victor and Invictus », *HThR*, 50, 1957, p. 211-247.
[1250] Vermaseren M., *CIMRM*, I, p. 98, n° 160 et 161.
[1251] Clauss M., *Cultores Mithrae. Die Anhängerschaft des Mithras-Kultes*, Stuttgart, 1992, p. 215 ; *Id*., « Sol invictus Mithras », *Athenaeum*, 68, 1990, p. 435.
[1252] *Supra*, p. 205 sq.

Il est possible de déterminer l'origine géographique de ces allogènes. En effet, l'existence d'une colonie orientale au Maroc pour l'époque romaine est connue et a fait l'objet de publications nombreuses[1253]. M. Euzennat a ainsi recensé 50 orientaux pour la Tingitane[1254] : six à *Tingi*, un seul à *Lixus*, deux à *Suiar*, trois à *Oppidum novum* (Ksar-el-Kébir), quatre à *Sala*, neuf à *Banasa* et vingt-cinq à *Volubilis*. A ces 50 cas connus, l'auteur indique qu'il faut aussi ajouter quelques-uns des affranchis dont les noms ont une origine grecque. Pour *Volubilis*, on connaît ainsi *Aemilius Gandaro*, *Aemilius Narcissus*, *M. Annius Heutyces*, *Claudius Sarpedo*, *C. Iulius Aedemon*, *Sex. Iulius Epictetus*, *Iulius Nasser*, *Iunius Aiax*, *Primus*, *M. Valerius Antiochus*, *M. Valerius Hermes*.

Cette colonie orientale apparaît à *Volubilis* à travers les inscriptions latines ou grecques qui mentionnent des Syriens, des Syrophéniciens ou des Juifs. Il faut donc mettre en rapport l'attestation de divinités orientales avec la présence, à *Volubilis*, de cette population, dont nous avons déjà eu l'occasion de souligner l'importance. Les documents épigraphiques ne permettent pas de connaître avec précision les fonctions qu'elle a occupées. Néanmoins, on peut penser à la fonction de marchands traditionnellement attribuée aux Orientaux. L'un des Syriens de *Volubilis*, *[Aure]l(ius) Phili[pp]us* se dit lui-même *negotians*[1255]. La fonction militaire ne doit pas non plus être négligée compte tenu de la présence, sur une période relativement longue, d'unités permanentes d'origine orientale et dont certains éléments ont pu choisir de rester dans le pays à la fin de leur service[1256]. En effet, trois unités permanentes sont connues pour le Haut-Empire : l'*Ala I Hamiorum Syrorum Sagittariorum*, la *Cohors II Syrorum Sagittariorum* et la *Cohors I Ityraeorum*[1257]. A la présence de ces unités s'ajoute un fragment de diplôme militaire découvert à *Volubilis* et daté d'entre l'extrême fin du Ier siècle et la première moitié du IIe siècle. Il signale un groupe de vétérans dont seul l'ethnique nous est parvenu :

[1253] Robert L., « Inscriptions de *Volubilis* », *REG (Epigraphica)*, XLIX, 1936, p. 1-8 ; Frezouls E., « Deux nouvelles inscriptions grecques à *Volubilis* », *REG*, 65, 1952, p. 363-373 ; *Id*., « inscriptions nouvelles de *Volubilis* », *MEFR*, 1953, p. 154-155 ; Euzennat M., « Grecs et orientaux en Maurétanie tingitane », *AntAfr*, 5, 1971, p. 161-178.

[1254] Euzennat, « Grecs et orientaux », cit., a recensé 50 cas connus.

[1255] *IAMar., lat*., 513 : *Aurelius Philippus, syrus, negotians*.

[1256] Euzennat, « Grecs et orientaux », cit., p. 175-176 ; Le Bohec Y., « Les Syriens dans l'Afrique romaine : civils ou militaires », *Karthago*, 21, 1987, p. 81-92.

[1257] Euzennat, « Grecs et orientaux », cit., p. 176 ; Rebuffat R., « L'implantation militaire romaine en Maurétanie Tingitane », in *L'Africa romana, Atti del IV convegno di studio, Sassari 1986*, Sassari, 1987, p. 31-78.

Cappadocus[1258]. Concernant ces militaires orientaux, Y. le Bohec avait mis en évidence qu'ils arrivaient généralement célibataires et qu'ensuite ils se mariaient sur place avec des femmes indigènes[1259]. En outre, dans une étude portant sur quelques noms sémitiques attestés en Tingitane, M. Sartre a confirmé que la place de la composante arabe était non négligeable parmi les Orientaux de *Volubilis*[1260], dont certains semblent installés de façon durable dans le pays avec leur famille. C'est en effet ce que montrent les épitaphes qui mentionnent parents, épouses, enfants, frères et sœurs, c'est-à-dire des familles entières durablement installées dans le pays[1261].

Parmi ces Orientaux, les Syriens et les Syrophéniciens sont particulièrement représentés[1262]. Les épitaphes découvertes à *Volubilis* précisent l'ethnique des défunts. Ainsi pour au moins neuf d'entre eux l'ethnique est indiqué. Sur trois textes, on peut relever ***Syrus*** [1263], ***Syra*** [1264], ***Σύρα*** [1265]. Cinq autres inscriptions mentionnent un *Syrophoenix*[1266], terme qui peut également être orthographié sous la forme *Syrofoenix*[1267] et on retrouve deux fois *Syraphoenix* [1268] pour désigner des femmes. La présence d'émigrants syriens est incontestable. Plus généralement, les Orientaux marquent leur origine par l'ethnique, davantage semble-t-il, que les autres composantes étrangères[1269]. Une distinction apparaît entre les Syriens et les Syrophéniciens. On serait tenté de rattacher ces émigrants à la division administrative de la Syrie en 194 par Septime Sévère (*Syria Coele* et *Syria Phoenice*). Mais, pour M. Euzennat, la distinction faite entre Syriens et Syrophéniciens dans les inscriptions s'explique par le contexte local. En effet, les auteurs anciens emploient le terme *Libyphoenix* pour désigner les Phéniciens originaires de Libye ou du sud de l'Espagne, et plus généralement les Phéniciens d'Occident. Ainsi, l'ethnique *Syrophoenix* pourrait désigner les Phéniciens d'Orient en général, alors que

---

[1258] *IAMar., lat.*, 813.
[1259] Le Bohec, « Les Syriens dans l'Afrique romaine : civils ou militaires », cit., **p. …..**
[1260] Sartre M., « Sur quelques noms sémitiques relevés en Maurétanie Tingitane », *AntAfr*, 9, 1975, p. 153-156. *Aurelia Aithaa Marcia* et sa famille à *Volubilis*.
[1261] Euzennat, « Grecs et orientaux », cit., p. 175.
[1262] *Ibid.*, p. 173-174.
[1263] *IAMar., lat.*, 513.
[1264] *IAMar., lat.*, 545.
[1265] Euzennat, « Grecs et orientaux », cit., 170-171 ; *AE*, 1953, 214, p. 63.
[1266] *IAMar., lat.*, 544 ; Lenoir, « Inscriptions nouvelles de *Volubilis* », cit., p. 223-224 ; *IAMar., lat.*, 582.
[1267] *IAMar., lat.*, 547.
[1268] *IAMar., lat.*, 582.
[1269] Sartre M., *L'Orient romain*, 1991, p. 317.

l'expression *Libyphoenix* s'attacherait à qualifier les Phéniciens d'Occident[1270]. En outre, la prudence doit être de rigueur quant à l'information apportée par l'ethnique *Syrus*. Il indique plus une région de peuplement que la province. Autrement dit, le vocable *syrus* peut recouvrir la province d'Arabie. Les données géographiques n'en sont que plus incertaines. En effet, pour ces Orientaux, il est question de se rattacher bien plus à une civilisation qu'à un découpage administratif, à leurs yeux sans doute peu chargé de sens.

A ces Syriens et à ces Syrophèniciens, il faut également ajouter les éléments arabes. Y. Le Bohec signale ainsi quatre porteurs de *cognomen* arabe et un porteur de *cognomen* sémitique[1271]. Il s'agit de ***Aithaa***, d'*Aurelius Samitus* ***Sabinus***, *Caelius Iabra* et *Iulius* ***Nasser*** pour les *cognomina* arabes, et de *Magnus* ***Alapus*** pour le *cognomen* sémitique. Les Arabes se distingue des autres peuples sémites par l'usage d'une langue propre. Selon les tribus, ils emploient plusieurs dialectes et écritures : le safaïtique et le nabatéen notamment[1272]. Bien qu'ils soient présents à *Volubilis*, il faut remarquer qu'aucune inscription n'est rédigée en langue arabe. Pourtant, des exemples voisins de la Tingitane sont connus, notamment des inscriptions palmyréniennes de la province de Constantine tracées par des soldats auxiliaires[1273].

C'est donc à cette population qu'il faut imputer la présence des dieux Théandrios et Manaf à *Volubilis*. L'inscription 68 associe les deux divinités et précise que se sont les Manaphéniens qui sont à l'origine de la dédicace. Il s'agit donc d'un groupe religieux qui s'organise autour de ces deux divinités et qui recrute ses adeptes parmi cette population orientale. Cependant, un dédicant est clairement désigné dans les deux dédicaces adressées à Théandrios seul (épigr. 69 et 70). Il s'agit de **Αὐρηλίος Ἰανουάριος**, personnage qui pourrait ne faire qu'un avec le *praeses provinciae Tingitanae Aurelius Ianuarius* mentionné par un texte découvert à Tarragone[1274]. Cette inscription retrace une carrière entamée par le poste de procurateur des héritages et achevée par le gouvernement

---

[1270]Euzennat, « Grecs et orientaux », cit., p. 173-174.
[1271] Le Bohec, « Onomastique et société à *Volubilis* », cit.
[1272] Sartre M., « Qui sont les Arabes ? », in *Mahomet, les Juifs et la Bible, l'Histoire*, 243, mai 2000, p. 38.
[1273] Duveyrier H., « Hébreu », in *Recherche des Antiquités dans le Nord de l'Afrique*, 1929, p. 164.
[1274] Euzennat, « Grecs et orientaux », cit., p. 171.

de la Césarienne[1275], et précise que *Aurelius Ianuarius* a été gouverneur d'Osrohène et de Coelè-Syrie avant d'être envoyé en mission en Tingitane[1276].

Théandrios, divinité qui trouve ses origines dans le Hauran[1277], est vénéré en qualité de dieu national. Les inscriptions précisent qu'elles sont adressées « au dieu de la patrie Théandrios » (épigr. 69 et 70). Il fait donc partie de ce qu'on appelle les *dii patrii*. Ceux-ci sont d'ailleurs propres aux Syriens[1278], qui font preuve d'un inflexible patriotisme religieux dont témoigne cette expression de *Dii Patrii* ou encore les déterminants ethno-géograhiques, comme *Dea Syria* par exemple. Le dieu Manaf, qui apparaît sur une seule inscription, d'ailleurs associé à Théandrios (épigr. 68), est un dieu particulièrement honoré par des tribus nord-arabiques, dont font notamment partie les Safaïtes[1279]. On retrouve ces deux divinités associées dans une inscription découverte en Pannonie[1280]. Mais Manaf peut aussi être invoqué seul. C'est ainsi qu'un texte mis au jour dans le Hauran est adressé à Ζεὺς Μάναφος (Zeus Manaphos)[1281] : « O Zeus Mānaf, (accorde) meilleure fortune. Abou-Ma´n, de I´nāt, ayant pieusement vécu, fit offrande (de cet autel) ». Dans cette inscription, le dieu est donc invoqué pour son aspect rémunérateur, pour un « meilleur profit », pour une « bonne chance »[1282]. En outre, dans les inscriptions sinaïques, on retrouve le nom théophore *Abd-Manaf* qui signifie « serviteur de Manaf »[1283]. Le rattachement à la divinité par des noms théophores souligne donc la présence de son culte dans cette région du Sinaï. Les origines du culte manaphénien à *Volubilis* sont donc clairement identifiées. Le dieu recrute ses adorateurs dans un territoire qui va de la Syrie à la région du Sinaï. Son culte apparaît donc très répandu et D. Sourdel propose même de le compter au nombre des principales divinités du panthéon

---

[1275] *CIL*, II, 4135 ; Pflaum H.G, *Les carrières procuratoriennes équestres sous le haut Empire romain*, II, 1960, p. 892-894, n° 342.
[1276] Pflaum souligne que le séjour en Tingitane a été assez bref.
[1277] Le Hauran est un plateau de Syrie qui se trouve au pied du djebel Druze.
[1278] Turcan R., *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, 1992, p. 190.
[1279] Mouterde R., « Autel dédié au dieu Manaf », *Syria*, 1925, p. 246-252.
[1280] *CIL*, III 3668 = *ILS*, 4349 (Carnuntum ?) : *Dis patris Ma/nalpho et Thean/drio pro sal. / dd. nn. / Cl. Victorinus / Eq. Coh. D Canprag. / et Cl. Maximus fil. / dom(o) Can(athenus) v.s.l.m.*
[1281] Mouterde, « Autel dédié au dieu Manaf », cit., p. 247. Il s'agit d'un autel qui porte deux inscriptions, l'une sur la face avant, l'autre sur la face gauche du monument. Face avant : O « Zeus Mānaf, (accorde) meilleure fortune » ; Face gauche : cf. ci-dessus. Datation : IVe siècle.
[1282] *Ibid*., p. 249.
[1283] *Ibid*., p. 250.

safaïtique[1284]. Théandrios et Manaf présentent une origine géographique identique : le Hauran. C'est donc dans cette région qu'il faut aussi chercher l'origine des Orientaux de *Volubilis* qui vouent une adoration particulière à Théandrios et Manaf.

Il est intéressent de noter que les quatre inscriptions sont rédigées en grec. L'emploi de la langue grecque dans les dédicaces exprime l'attachement des éléments hellénisés d'origine arabe à leurs traditions, tant idiomatiques, que religieuses. Les inscriptions à caractère religieux conservent l'emploi du grec, qui peut s'expliquer en partie par le maintien de la langue et des habitudes épigraphiques grecques par la population orientale[1285]. Parmi cette composante orientale, il faut noter que des juifs sont également attestés à *Volubilis*[1286] et nous avons eu l'occasion d'aborder la question de l'existence d'une communauté organisée au IIIe et plus vraisemblablement au IVe siècle de notre ère[1287]. La présence de cette communauté juive dans la cité est un témoignage de la religion juive.

Volubilis se distingue donc par un panthéon composite qui apparaît comme le miroir de la société. Les divinités gréco-romaines sont amplement attestées et sont le résultat de la romanisation à la fois administrative et culturelle de *Volubilis*. Le substrat local a également été conservé avec des dieux qui ont, au contact de la romanisation, fait l'objet d'une interprétation romaine. Ainsi *Aulisua* se confond avec Consus et peut-être aussi avec Hercule. La déesse *Africa*, coiffée de la *proboscis*, veille sur la cité. L'influence orientale est également perceptible à travers l'attestation de divinités originaires de la partie orientale de l'Empire. Ainsi, Théandrios et Manaf sont honorés par une communauté d'Arabes venus de Syrie. Il est un autre dieu oriental que l'épigraphie atteste à *Volubilis*. Il s'agit de Mithra. Mais son voyage n'a pas commencé en Orient, ce dieu a été importé à *Volubilis* par des soldats venus en mission de Grande-Bretagne à la fin du IIe siècle. Enfin, parmi la population qui utilise le grec, on compte également des juifs et des judaïsants. Bien qu'il soit difficile de fournir une datation précise pour cette communauté juive à *Volubilis*, il est néanmoins nécessaire de la mentionner.

[1284]Sourdel D., *Les cultes du Hauran à l'époque romaine*, Institut français d'archéologie de Beyrouth, Bibliothèque archéologique et historique, t. LIII, Paris, 1952, p. 15

[1285] Desanges J., « Quelques considérations sur l'usage du grec dans les ports de l'Afrique romaine », in *Toujours Afrique, Apporte fait nouveau*, 1999, p. 173-179.

[1286] Euzennat, « Grecs et orientaux », cit., p. 74.

[1287] *Supra*, p. 208.

Conclusion de la troisième partie

Les sources font connaître différentes strates religieuses. L'analyse des inscriptions rend compte d'un premier degré d'expression qui est officiel, le culte impérial en constitue un rouage clé. Le second niveau est celui des différentes communautés de dévots. L'analyse du *corpus* a permis de mettre en lumière sept groupes : la *familia*, le groupe de la maison à la *Disciplina*, les soldats de Bretagne, les marchands de vêtements, les Manaphéniens, les fidèles de la Maison Auguste et une communauté juive (fig. 10). A ce point de notre enquête, on peut dire qu'il existe des communautés religieuses organisées chacune autour d'une divinité et une religion qui fédère l'ensemble de ces dites communautés.

Un autre élément caractéristique de religion volubilitaine réside dans la diversité de son panthéon. Les dieux de Rome sont très largement attestés. Les canons de l'iconographie divine sont conformes à la tradition romaine. Le panthéon de *Volubilis* est très largement romanisé. L'interprétation romaine a d'ailleurs joué dans l'interaction qui a pu avoir lieu avec des divinités locales. C'est ce que l'on a constaté dans l'étude sur le dieu Aulisua. Tout en conservant une onomastique indigène, Aulisua est qualifié d'*Augustus*. Par ses fonctions, il s'apparente du dieu agraire Consus. Il a donc fait l'objet d'une interprétation romaine. Dans CE cas spécifique, on peut parler d'un syncrétisme d'assimilation. Nous avons également insisté sur un cas de syncrétisme d'association (ou de juxtaposition) : sur un portique qui longe le *Decumanus Maximus*, la déesse Africa est représentée à côté d'une divinité romaine (Roma ou Minerve). La marque indigène est donc tout aussi lisible. La présence d'une colonie orientale explique aussi les témoignages relatifs aux divinités venues d'Orient, comme Théandrios et Manaf. Quant aux témoignages isiaques et égyptisants, aux documents métroaques et à Mithra, ils s'expliquent par leur diffusion générale dans tout le bassin méditerranéen. La colonie orientale de *Volubilis* contribue vraisemblablement à accentuer ces témoignages.

Jusque là, nous n'avons abordé que les aspects qui s'inscrivent dans la ville. Or, il faut savoir que *Volubilis* c'est une « ville » et un « territoire ». Nous avons donc pris le parti d'étudier les documents épigraphiques découverts dans la campagne de *Volubilis* et dans les camps militaires qui quadrillent le territoire de la ville. L'examen des inscriptions va nous permettre d'analyser l'impact religieux de la romanisation sur ces espaces.

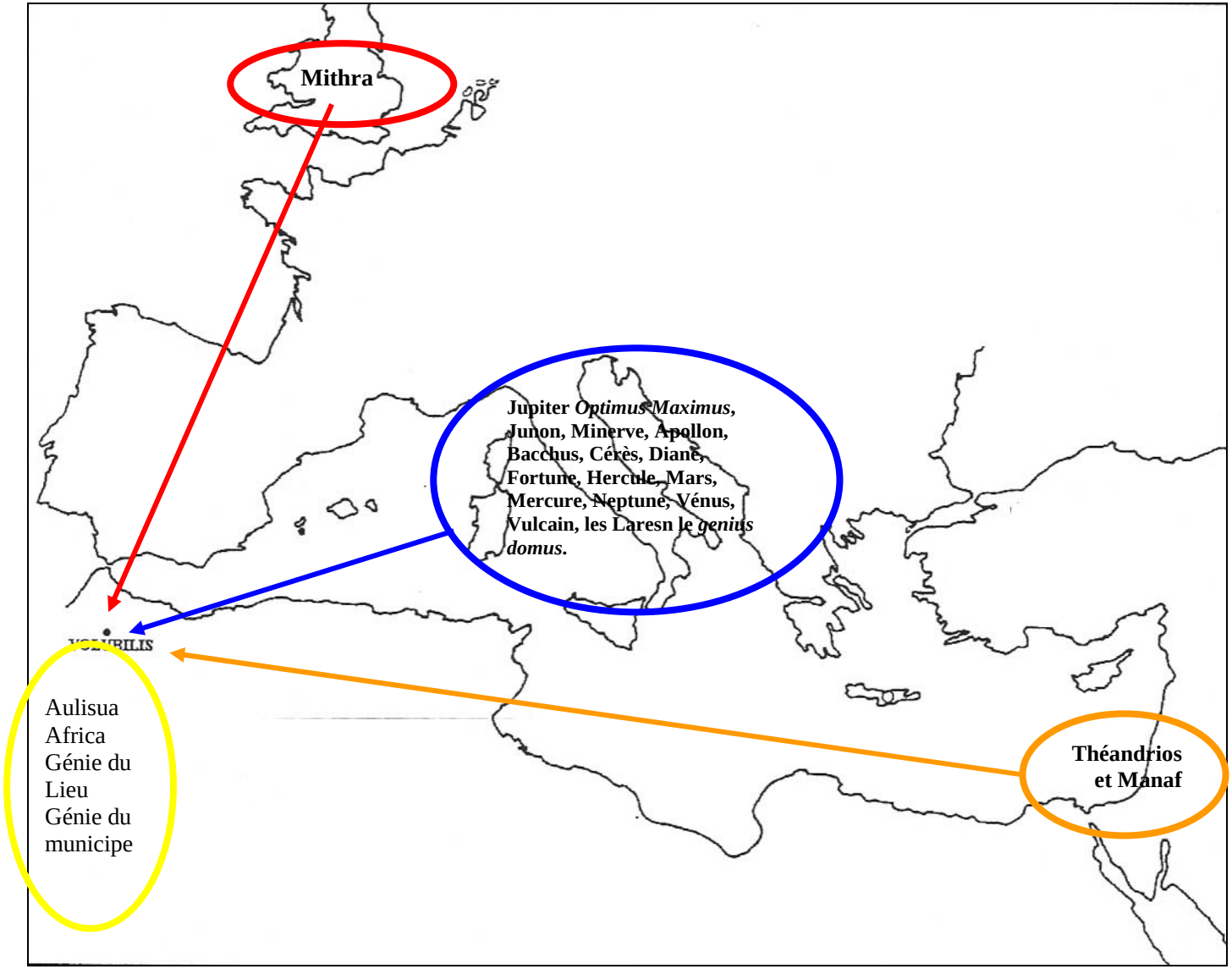


Figure 15 : les dieux de *Volubilis* et d'ailleurs

PARTIE 4

AU-DELA DES MURS :

TERRITOIRES ET RELIGIEUX

Au-delà de l'espace proprement urbain délimité par l'enceinte de la ville[1288], deux types de territoires apparaissent, à des degrés différents, comme dépendants de la cité de *Volubilis*. Ainsi avons-nous affaire à des territoires de statuts différents et par conséquent à des populations hétérogènes. Le premier espace correspond au territoire de la cité. Il se développe autour de la ville et se trouve à l'intérieur de limites fixées par un dispositif militaire mis en place dès le début de la colonisation romaine. C'est sur le territoire qu'a été mis au jour l'autel dédié au Saint *Aulisua* (épigr. 60). Des documents qui renvoient au domaine du religieux ont été également découverts dans les camps militaires de Tocolosida, d'Aïn Schkour et de Sidi Moissa bou Fri, camps qui semblent fixer la limite du territoire dépendant directement de la cité. Ces derniers assurent ainsi la sécurité de la campagne volubilitaine. Le second espace géographique considéré s'étend au-delà de la région proprement volubilitaine, mais correspond à une zone qui apparaît placée sous l'influence directe de *Volubilis*. A l'intérieur de cet espace d'influence évoluent des tribus. Celle qui nous intéresse plus particulièrement est celle des Baquates. Le site de *Volubilis* a en effet livré une douzaine de textes épigraphiques relatant les relations diplomatiques entre Rome et cette *gens*. Régulièrement, les représentants des deux pouvoirs se rencontraient au sein de la cité lors d'un *colloquium*. Si cette *gens* s'était trouvée à proximité d'un autre centre urbain, c'est sans doute ce dernier qui aurait servi de lieu de rencontre. Mais c'est bel et bien *Volubilis* qui apparaît comme le siège de ces entrevues romano-baquates. Contrairement au territoire de la cité, cette étendue géographique, aux frontières imprécises, n'a pas livré de témoignages épigraphiques. Mais l'étude des textes épigraphiques, qui relatent les entrevues entre le pouvoir romain et le pouvoir baquate, montre que ces rencontres sont placées sous le patronage de divinités traditionnelles du panthéon romain. Les dirigeants baquates étaient dont au contact des divinités romaines dans le centre urbain de *Volubilis*. Mais leur tribu évolue au-delà du territoire proprement volubilitain, et, à ce titre, on propose de considérer aussi cette série de textes comme se rapportant à un espace relationnel. Autrement dit, les inscriptions des *colloquia* romano-baquates renseignent sur l'aire d'influence de *Volubilis* et sur les divinités qui interviennent lors de ces rencontres politiques. Indirectement, elles renvoient aussi à des populations périphériques concernées par le contenu même des pourparlers.

[1288] Enceinte dite de Marc-Aurèle (Pl. 1)

Deux entités territoriales sont ainsi définies et dans le contexte de la présente étude, on peut dire qu'à chacune de ces aires géographiques correspond une dimension religieuse : le divin s'exprime au sein du territoire de la cité et le divin intervient dans les relations avec les Baquates, tribu qui évolue dans le second espace. Il convient donc de définir chacun de ces territoires, celui de la cité et celui, plus large, de l'influence du centre urbain qu'est *Volubilis*. La question essentielle qui est posée ici c'est de savoir comment le centre (*Volubilis*) et sa périphérie sont-ils dépendants l'un de l'autre. Il s'agit par la même occasion de mettre en évidence les conséquences religieuses qui naissent de cette interdépendance.

CHAPITRE 8 : LE RELIGIEUX DANS LE TERRITOIRE PROPRE DE LA CITE

Du centre urbain de *Volubilis* dépend un territoire qui apparaît comme étant la campagne exploitée et qui permet d'approvisionner la ville. *Volubilis* et son territoire sont sécurisés par un système de tours de guet et de camps militaires implantés dans la région avant la fin du Ier siècle de notre ère[1289]. Une inscription adressée au dieu *Aulisua* a été découverte hors de la ville et, parmi les camps militaires connus, Sidi Moussa bou Fri et Aïn Schkour ont livré plusieurs textes épigraphiques qui intéressent de près notre sujet et qui s'inscrivent directement dans cet espace. Il s'agit donc, en premier lieu, de définir l'occupation du territoire de *Volubilis* et de tenter d'en fixer les limites.

I – L'occupation du territoire

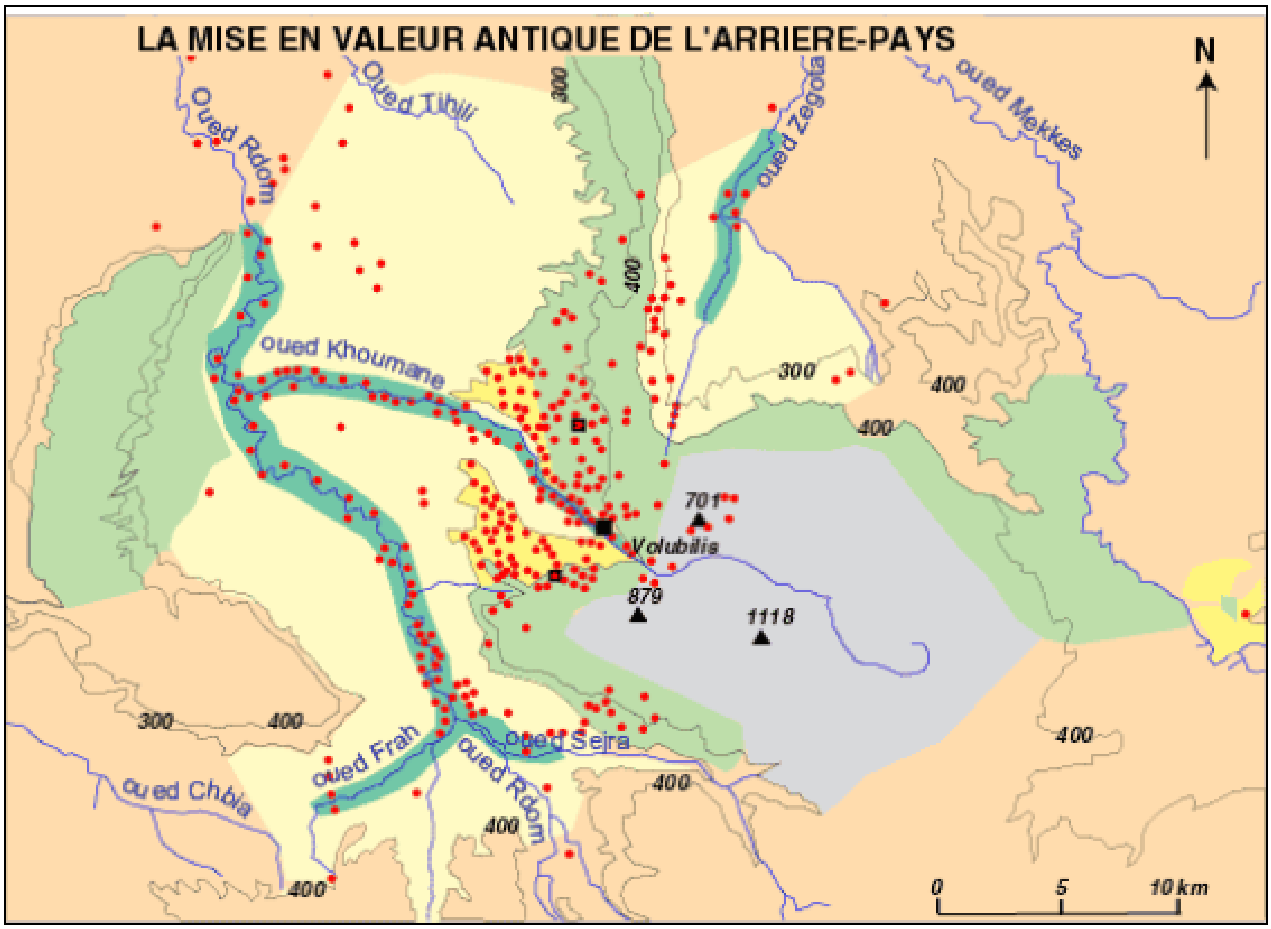
A. L'arrière-pays

Des prospections dans la région de *Volubilis* ont été menées et la documentation recueillie a permis une réflexion sur l'occupation du territoire de *Volubilis*, ainsi que sur son évolution entre la fin de l'époque royale et l'ère provinciale[1290]. Ces travaux ont abouti à la collecte de céramique et à l'identification de quelques vestiges de bâtiments, des huileries, des fours de potiers, des carrières d'exploitation, des meules et des tours de guet[1291]. Ceci atteste donc d'un arrière-pays exploité par l'homme bien au-delà de la ville de *Volubilis*. L'étude préliminaire du matériel, essentiellement de la céramique et des amphores, a permis de déterminer les différentes phases dans l'occupation du territoire volubilitain. En effet, dès l'époque préromaine, le long de la vallée de l'oued Rdom, le long de la vallée de l'oued Zegotta et de la région de *Volubilis*[1292] sont établis de

---

[1289] Rebuffat R., « L'implantation militaire romaine en Maurétanie Tingitane », in *L'Africa romana, Atti del IV convegno di studio, Sassari 1986*, Sassari, 1987, p. 31-78.
[1290] Akerraz A., Lenoir E., « *Volubilis* et son territoire au Ier siècle de notre ère », in *Actes du colloque de Rome 3-5 décembre 1987*, Rome, 1990, p. 213-229. Equipe franco-marocaine dirigée par MM. R. Rebuffat et A. Akerraz, travaille depuis 1982 sur ce programme de prospection. A l'issue de la campagne de l'automne 1987, 317 sites avaient été identifiés, dont 12 islamiques, 1 préhistorique et 304 antiques.
[1291] *Ibid*., p. 220.
[1292] *Ibid*., p. 225 : région de *Volubilis* comprend la vallée de l'oued Kroumane et la région des collines et des plateaux limités à l'est par le massif du Zerhoun.

nombreux sites ruraux. L'époque romaine[1293] est ensuite marquée par une continuité dans l'occupation du sol. Cependant, cette dernière apparaît comme plus intense avec la multiplication des sites ruraux (Fig. 16). A la fin du Ier siècle apr. J.-C., les sites sont régulièrement échelonnés le long de la vallée du Rdom : ils se concentrent de façon importante entre les pôles de *Volubilis*, Tocolosida et Aïn Schkour. On les retrouve sur le piémont nord-est du Zerhoun et entre les crêtes et l'oued Zegotta. En outre, ils s'établissent essentiellement à proximité des sources. En revanche, la zone des plateaux est, quant elle, marquée par une occupation sporadique.



(D'après Panetier J.-L.,*Volubilis, une cité du Maroc antique*, Paris, 2002, p. 118)
(sitedeVolubilis.com)

Figure 16 : Sites antiques de la seconde moitié du Ier siècle apr. J.-C.

[1293] *Ibid.*, p. 226-229

Il existe donc une complémentarité entre le pôle urbain de *Volubilis* et son arrière-pays. L'exploitation agricole de ce dernier permet l'approvisionnement de la ville, approvisionnement essentiellement agricole, mais les carrières contribuent également à fournir la ville en pierre. De cette interdépendance des territoires naissent donc des relations humaines et religieuses qu'il convient de mettre en évidence. Cependant, il n'est pas possible de tracer de façon précise les limites du territoire rural dépendant administrativement de *Volubilis*. A défaut de limites exactes, il est tout de même possible d'en proposer des limites approximatives. La région de *Volubilis* a livré de nombreux sites à vocation militaire qui assurent la sécurité du territoire. *Volubilis* constitue la ville la plus méridionale de cette région, au-delà s'établit la frontière de la province de Tingitane. L'espace ainsi sécurisé par les établissements militaires situés au sud de la province inclut le territoire dépendant de *Volubilis*. Ces établissements présentent une double vocation, d'une part celle de sécuriser le pôle urbain de *Volubilis* ainsi que son arrière-pays, d'autre part de matérialiser les limites de la frontière méridionale de Tingitane dans cette région.

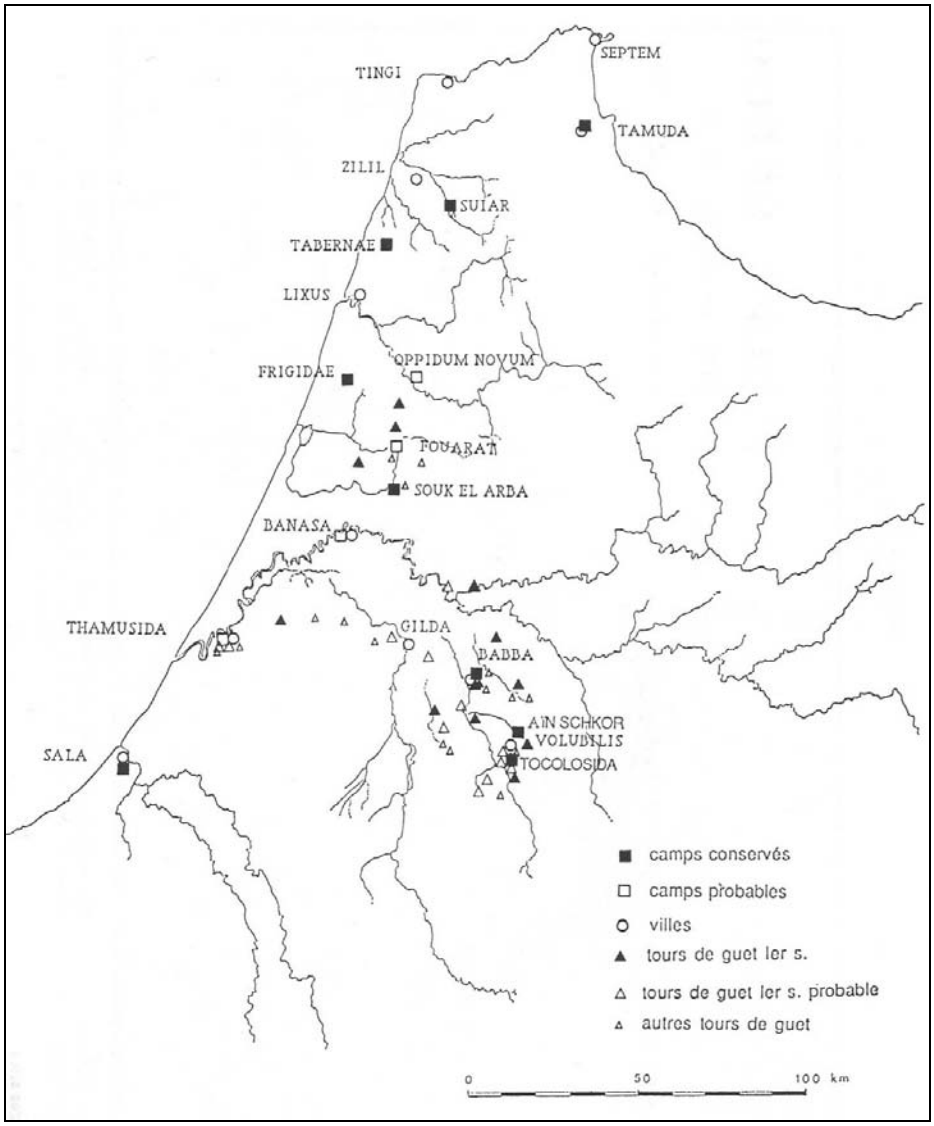
B. Les limites du territoire

En effet, il est difficile de définir avec exactitude le contour du territoire dépendant directement de *Volubilis*. Néanmoins, les études menées sur les camps militaires, sur l'occupation du sol[1294] et les recherches qui visent à fixer la frontière méridionale de la Tingitane permettent d'apprécier plus ou moins l'étendue de cet espace. En effet, le dispositif militaire vise à assurer la sécurité d'un territoire, ce qui suppose que le territoire occupé doit correspondre avec ce territoire sécurisé, ou du moins il doit y être inscrit. Il est possible d'établir une correspondance entre le territoire sécurisé et le territoire exploité.

Actuellement, 12 camps militaires romains sont connus pour la période du Haut-Empire et six pour le Bas-Empire[1295]. Pour le Haut-Empire, sont ainsi identifiés *Souiyar*, *Tabernae*, *Frigidae*, Souk el-Arba, *Banasa*, *Thamusida*, *Sala*, *Tamuda*, Sidi Saîd, Aïn Schkour, Sidi Moussa bou Fri et *Tocolosida*. Pour le Bas-Empire, on connaît 6 camps : Tanger-Gandori, El Benian, *Souiyar*, *Tabernae*, *Frigidae* et *Tamuda*. **Sidi Moussa bou**

[1294] *Supra*, n. 1290.
[1295] Rebuffat, « L'implantation militaire romaine en Maurétanie Tingitane », cit.

Fri, **Aïn Schkour** et ***Tocolosida***, camps du Haut-Empire, sont implantés dans le voisinage de *Volubilis* (Fig. 17).



(D'après Rebuffat R., « Romana arma primum Claudio principe in Mauretania bellauere », in *Claude de Lyon : Empereur romain, Actes du colloque Paris-Nancy-Lyon, Novembre 1992*, Paris, 1998, p. 317)

Figure 17 : Camps et tours de guet de la région de *Volubilis*

Les confins sud de la Tingitane présentent un système de tours de guet et de camps militaires qui permettent la surveillance des établissements agricoles (Fig. 17). Le dispositif couvrait *Tocolosida* et *Volubilis*, il protégeait la vallée du Frah et du Sejra, il établissait la liaison méridionale entre *Tocolosida* et Sidi Moussa bou Fri. Les tours de guet connues, de Dar bel Hamri à la vallée du Frah, à la région de Moulay Idriss, au col du Zegotta et à Sidi Hassine décrivent un vaste cercle qui protégeait non seulement la région de *Volubilis*, mais aussi les régions de *Gilda* (Rirha) et de *Babba Campestris* (Sidi

Saïd), la voie romaine qui mène de *Tocolosida* à *Volubilis*, *Aquae Dacicae* et *Gilda*, les vallées du Beth, du Hamma, du Rdom, du Taslalet et du Zegotta. Le territoire apparaît ainsi inscrit dans des limites fixées par un système militaire défensif[1296] qui assure la sécurité du pôle urbain de *Volubilis* ainsi que de la campagne environnante. L'arrière-pays de *Volubilis* se trouvait donc à l'intérieur de cet espace sécurisé.

En outre, les camps militaires ont pu être couplés à des agglomérations. R. Rebuffat pense qu'on pourrait avoir affaire à une véritable ville à *Tocolosida* et il pourrait s'agir d'un *vicus* à Sidi Moussa Bou Fri et à Aïn Schkour[1297].

C. Le statut des territoires

Outre l'impossibilité de fixer précisément les limites administratives d'un tel territoire, il est tout aussi difficile d'en connaître le statut exact. Cependant, M. Christol, d'après une inscription de *Banasa*[1298], a voulu mettre en évidence une organisation

---

[1296]Rebuffat R., « La frontière romaine en Afrique : Tripolitaine et Tingitane », *Ktéma*, 4, 1979, 225-247 ; *Id*., « L'implantation militaire romaine en Maurétanie Tingitane », cit. ; Limane H., Rebuffat R., « Les confins sud de la présence romaine en Tingitane dans la région de *Volubilis* », in *115e Congrès national des Sociétés Savantes, Ve colloque sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord, Avignon, 1990*, Paris, 1992, p. 459-480 ; Rebuffat R., « La frontière de la Tingitane », in *Hommage à Pierre Salama*, Paris, 2000, p. 265-294.

[1297]Rebuffat, « La frontière de la Tingitane », cit., p. 266, n° 4, emploie le terme *vicus* pour désigner une agglomération qui se développe à l'abri d'un camp, cf. *Ibid*., p. 268.

[1298] Voir *IAMar., lat.*, 100 pour le texte latin. Voici la traduction des lignes 6 à 20 du document d'après Gascou J., « *Vici* et *provinciae* d'après une inscription de *Banasa* », *AntAfr*., 28, 1992, p. 162 : « Payant de retour votre obéissance et votre loyauté, je vous fait remise de toutes vos dettes envers le fisc, en blé comme en argent, lors même qu'elles font l'objet de procès en cours, exception faite des cas où un jugement a été prononcé sans être suivi d'appel ; et je déclare en outre que ma faveur s'applique aussi aux procès pour lesquels il aura été prouvé qu'on a intégré appel, même si cet appel n'a pas été accepté. Je suis par là certain que vous paierez de retour ma générosité par votre obéissance, en plaçant à intérêt sur ma personne le dévouement de vos bourgs et de vos provinces (***vicor(um) et provinciarum***) qui méritent bien de l'Etat, non seulement grâce aux hommes de valeur les plus remarquables dans toutes les catégories de fonctions militaires et civiles, mais encore grâce à vos forêts elles-mêmes, qui produisent à foison des animaux célestes. Je présume que désormais, incités à le faire par cette mienne faveur, vous vous acquitterez tous de vos paiements annuels tant en blé qu'en argent, avec d'autant plus d'empressement que vous garderez à l'esprit que je n'ai pas hésité à vous offrir de moi-même, sans que vous en fissiez la demande ni en eussiez l'espérance, des remèdes sans précédents et le témoignage d'une grandiose générosité. Gravé par les soins de *Lucius Antonius Sosibianus* et d'*Aulus Pompeius Cassianus*, duumvirs ».

centrifuge du territoire, avec des territoires propres et des territoires subordonnés[1299]. Cet ordre reflète les grands modes d'organisation du sol provincial distribué pour les besoins administratifs entre les villes. Cette célèbre inscription de *Banasa*, qui fait état d'une remise de dettes fiscales accordée par l'empereur Caracalla en 216, a été maintes fois commentée[1300]. Les interprétations ont en outre porté sur l'identité des bénéficiaires que l'on retrouve sous l'expression *vicor(um) et provinciarum* (ligne 12).

Selon M. Christol, l'édit concernait uniquement la province de Tingitane, il s'adressait aux cités. Mais au-delà des cités, il s'appliquait également aux *vici*, qui correspondaient au territoire propre de la cité. A ce propos, M. Christol note : « On peut, sans hésiter, poser l'équivalence entre *vici* et *territorium* de la cité[1301] ». Ainsi, les *vici* correspondent à la « partie du monde rural qui fait corps avec la ville[1302] ». Le *territorium*, c'est l'unité formée par le monde rural qui fait corps avec la ville. Ensuite, dans l'énumération qui lie *vici* et *provinciae* dans la Table de *Banasa*, M. Christol voit un mouvement qui part des chefs-lieux vers les *vici*, ce mouvement doit se poursuivre d'après lui vers les provinces. Avec les *provinciae*, on se trouve donc au-delà des territoires propres des cités, mais elles sont liées à ces dernières par l'organisation fiscale et par une dépendance administrative[1303]. L'auteur met ainsi en évidence un schéma ordonné à partir du centre et qui suit son développement vers la périphérie, c'est une progression centrifuge. Les *provinciae* pourraient désigner des peuples ou des communautés établis au-delà du *territorium* de la cité, mais dépendants tout de même d'elle. Ces territoires correspondraient aux dépendances des cités de Maurétanie Tingitane. Il pourrait ainsi s'agir de peuples ou des communautés « attribués[1304] ».

[1299]Christol, « Rome et les tribus », cit.

[1300]*IAMar*., *lat*., 100. Sur ce document voir Thouvenot, « Une remise d'impôts en 216 apr. J.-C. », cit. ; Guey J., « Les éléphants de Caracalla (216 apr. J.-C.) », *REA*, 49, 1947, p. 248-273 ; *Id*., « Les animaux célestes du nouvel édit de Caracalla », *CRAI*, 1948, p. 128-130 ; Thouvenot R., « les lions de Caracalla », *REA*, 52, 1950, p. 278-287 ; Corbier M., « Le discours du prince d'après une inscription de Caracalla », *Ktéma*, 2, 1977, p. 211-232 ; Di Vita-Evrard G., « L'édit de *Banasa* : un document exceptionnel ? », in *L'Africa romana, Atti del V convegno di studio, Sassari 1987*, Sassari, 1988, p. 287-303 ; Gascou, « *Vici* et *provinciae* d'après une inscription de *Banasa* », cit.

[1301]Christol, « Rome et les tribus », cit., p. 331.

[1302]*Ibid*., p. 331.

[1303]*Ibid*., p. 331 : l'auteur envisage de voir derrière cette expression des peuples ou des communautés qui se localisent au-delà du territoire de la cité, mais soumis de diverses façons à elle et il pense que ce terme peut s'employer pour des peuples ou des communautés « attribués ».

[1304]*Ibid*., p. 332. Pour définition des communautés attribuées, voir p. 332-334.

L'ordre centrifuge ainsi mis en évidence par M. Christol définit trois types d'espaces : la cité (= ville urbaine), les *vici* (= partie du monde rural qui fait corps avec la ville), les *provinciae* (= territoires subordonnés, territoires attribués des cités). Pour sa part, J. Gascou n'accepte pas cette interprétation et préfère considérer que le mot *provinciae* a été employé pour désigner les provinces de Tingitane et de Césarienne, alors que le terme *vici* renvoie aux localités où vivaient les tribus indigènes théoriquement subordonnées au pouvoir romain mais considérées comme ne faisant pas partie des provinces[1305].

Quelle que soit l'explication retenue pour expliquer les vocables *vici* et *provinciae*, les deux solutions mettent en évidence une organisation du territoire avec des pôles dominants et des territoires qui leurs sont subordonnés. Dès lors, si l'on se réfère à un modèle d'organisation spatiale (pôle dominant, territoires subordonnés), il paraît intéressent de suivre cette piste et de corréler les données de ce modèle avec la distribution des expressions divines mises en évidence par l'épigraphie de *Volubilis* : on retrouve ainsi une typologie cultuelle propre à la cité intra-muros et une autre qui se rencontre sur le territoire global de la cité ; puis au-delà de ce territoire spécifique, c'est encore une autre typologie qui apparaît lors des *colloquia* romano-baquates ; elle semble s'appliquer en raison de la présence du responsable baquate et fait donc référence aux territoires attribués (subordonnés). Mais l'ordre centrifuge établi par M. Christol et qui voudrait qu'au-delà du territoire de la cité, se trouvent des communautés « attribuées », ne semble pas devoir s'appliquer à la *gens* des Baquates, qui semble disposer d'une relative autonomie par rapport au pouvoir romain[1306]. Cependant, cette *gens* évolue sur un territoire placé sous l'influence directe du municipe de *Volubilis*.

A partir de ce raisonnement, il est possible d'aboutir à une typologie religieuse (Fig. 18). A l'intérieur du centre urbain de *Volubilis*, on a pu apprécier la pluralité des divinités attestées, qui sont ainsi gréco-romaines, orientales et africaines. Sur le territoire propre de la cité, les textes font généralement référence à des génies et à une divinité indigène qui a reçu une interprétation romaine (Aulisua *Sanctus*). Enfin, sur l'aire d'influence de *Volubilis* évolue la *gens* des Baquates. L'analyse des inscriptions élevées pour commémorer les entrevues qu'elle a eues avec le procurateur romain rend compte de l'invocation unique de divinités officielles romaines. Nul part il n'est fait mention d'une divinité indigène.

[1305]Gascou, « *Vici* et *provinciae* d'après une inscription de *Banasa* », cit.
[1306]Christol, « Rome et les tribus », cit., p. 307 et n. 154.

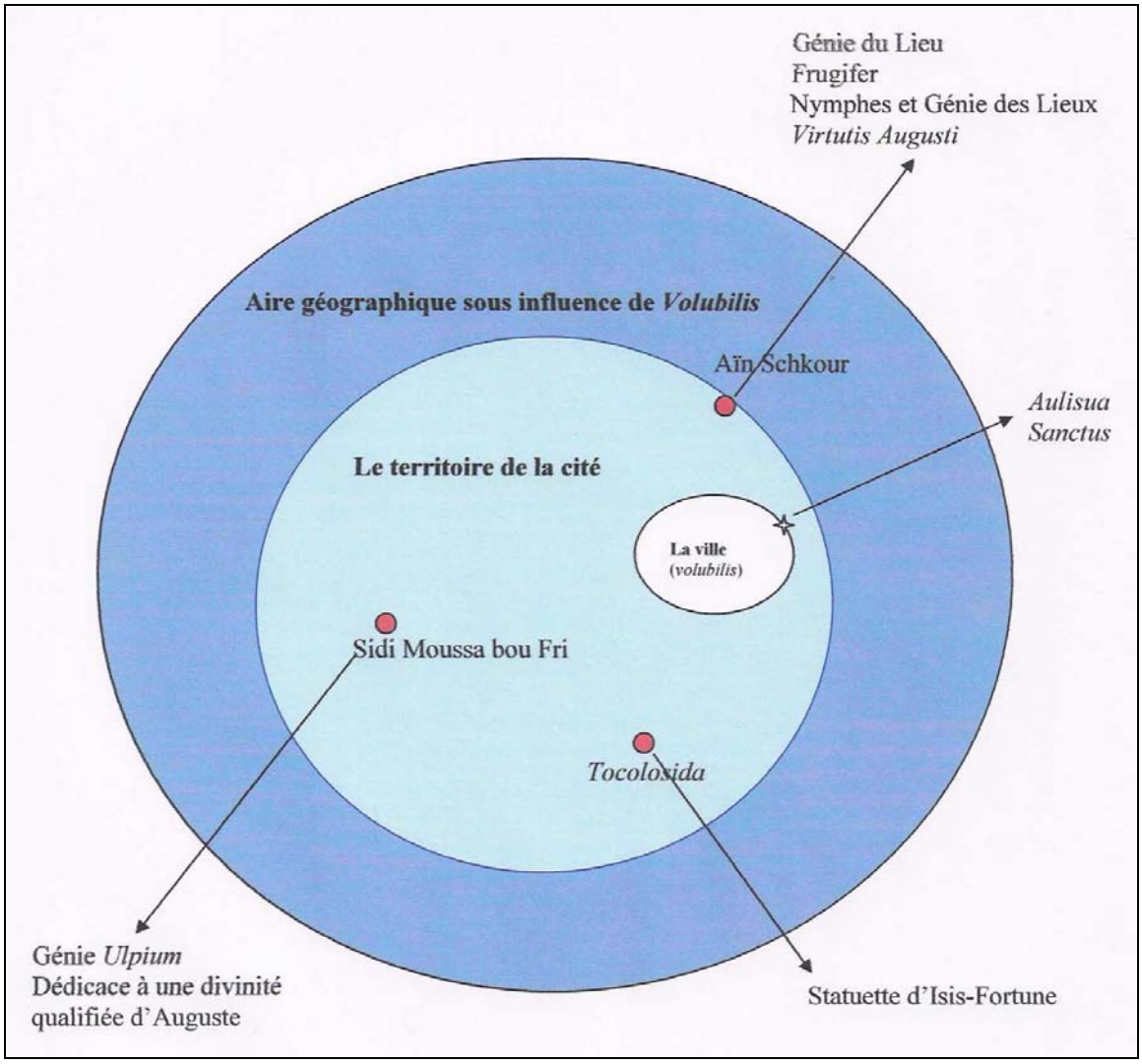


Figure 18 : Schéma des territoires sous influence de *Volubilis*

II – Le religieux

Le *territorium* de la cité (cité + territoires propres de la cité) est sécurisé par un dispositif de tours de guet et de camps militaires habités par les troupes de soldats. Parmi ces camps, Aïn Schkour et Sidi Moussa Bou Fri ont livré des dédicaces adressées à des divinités. A *Tocolosida*, c'est une statuette en bronze d'Isis-Fortune qui a été mise au jour (Pl. 95, n° 39). Enfin, toujours sur le territoire de la cité, a été trouvé un autel qui mentionne le dieu maure *Aulisua* (épigr. 60). Les dieux ne sont donc pas absents de ce territoire.

Les propos qui suivent vont tenter d'éclairer la particularité des dieux et déesses rencontrés sur cet espace. En effet, de nombreuses inscriptions concernent des génies ; il

s'agit de divinités locales qui, soit ont reçu une dénomination romaine, soit ont été rapprochées de divinités romaines car elles présentaient les mêmes fonctions. Nous voulons donc montrer que ces dieux ont fait l'objet d'une interprétation romaine. En outre, il convient de déterminer si des disparités existent entre les divinités honorées au sein de la cité et celles qui sont honorées hors de la cité.

A. Le camp d'Aïn Schkour

Le camp d'Aïn Schkour est situé à 3,5 km au nord de *Volubilis*. Il a été découvert pour la première fois en 1872 et son exploitation archéologique remonte à l'année 1959, mais cette dernière reste fort sommaire[1307]. Il fait partie des camps romains appelés *quadriburgia*[1308]. Le site a livré plus d'une vingtaine d'inscriptions[1309], dont trois qui retiennent plus particulièrement notre attention car elles mentionnent un Génie du Lieu, des Nymphes et un Génie des Lieux, et un dieu appelé *Frugifer*, en qui l'on a d'abord cru identifier Saturne.

Le Génie du Lieu

Le premier texte est une dédicace, découverte par H. La Martinière en 1889 et adressée au Génie du Lieu par [---] *Neon*, préfet de la cohorte des Asturiens et des Galiciens (épigr. 74). Le texte, gravé sur un autel en calcaire[1310], indique que ce préfet a mis en place de lui-même un prétoire (*praetorium*) et qu'il l'a bâti avec l'aide de ses compagnons d'armes.

Le nom du préfet est incomplet, mais son *nomen* pourrait être *[F]l(avius)* ou *[Ae]l(ius)* ou bien encore *[C]l(audius*). Ce personnage est inconnu par ailleurs[1311].

[1307]Euzennat, *Le limes de Tingitane*, cit., p. 257, n° 22. Le site a été partiellement fouillé en 1959 par A. Shernia et A. Luquet sous la direction de M. Euzennat.

[1308]*Id*., « Les camps marocains d'Aïn Schkour et de Sidi Moussa Bou Fri et l'introduction du *quadriburgium* en Afrique du Nord », *110e Congrès national des sociétés savantes, IIIe colloque sur l'histoire et l'archéologie d'Afrique du Nord, Montpellier 1985*, Paris, 1986, p. 373-376.

[1309] 21 Inscriptions dans les *IAMar., lat*. Deux sont publiées dans Chergui A., Ichkhakh A., Limane H., « Nouvelles inscriptions d'Aïn Schkour », in *L'Africa Romana, Atti del XIII convegno di studio, Djerba 1998*, Roma 2000, p. 1613-1620.

[1310] Les *IAMar., lat*. 821 indiquent que le monument est une base. Labory, *IAMar., lat. (sup)*, 821, mentionne pour sa part un autel votif.

[1311] Devijver H., *Prosographia militiarum equestrium*, t. 1, F. 62, p. 373-374. Cité dans Labory, *IAMar., lat. (sup)*, 2003, n° 821.

Néanmoins, M. Euzennat[1312] fait le rapprochement avec un personnage attesté en Lydie, *Aelius Neon Iulianus*[1313]. Si cette identification était correcte, le préfet mentionné dans notre texte pourrait avoir une origine orientale. J.E.H Spaul[1314] restitue pour sa part *C(aius) Iul(ius) Neon*, parce que l'épigraphe date du Ier siècle apr. J.-C. et que ce préfet pourrait être descendant d'un affranchi de César.

La *Cohors Asturum et Callaecorum* se trouve dans la région de *Volubilis* en 57 au plus tard[1315] puisqu'elle participe à la construction d'un monument public dans la cité[1316]. Le stationnement de cette cohorte à Aïn Schkour est en outre corroboré par le texte **73** qui indique que l'un de ses préfets, *C. Iulius Longinus*, fait une dédicace au dieu *Frugifer* découverte dans la même zone géographique.

Le préfet a mis en place un *praetorium* qui correspond à la résidence du commandant du camp. Le terme est rarement usité dans l'épigraphie militaire[1317]. A l'origine, il désigne la résidence du général en chef en campagne, ou bien il désigne la tente dans les camps de marche. C'est de là que dérive ensuite tous les sens figurés qui reposent sur la notion de commandement. L'évolution sémantique du terme conduit à ce que l'expression *praetorium* désigne l'habitation du gouverneur, de l'empereur ou d'un grand personnage. En outre, le *praetorium*, résidence du chef de corps, est distinct de l'enceinte et des *principia* du camp[1318]. Le texte commémore donc uniquement l'édification du *praetorium* et non du camp lui-même. La première construction du camp

---

[1312] Euzennat, « Grecs et orientaux », cit., p. 166.
[1313] *AE*, 1911, n°141.
[1314] Spaul J.E.H, « T. Fl. Neon, a first century prefect », *ZPE*, 94, 1992, p. 281.
[1315] Rebuffat, « L'implantation militaire romaine en Maurétanie Tingitane », cit., p. 38, p. 61.
[1316] *IAMar*., *lat*., 498. Le texte est daté de 57 apr. J.-C. Il s'agit de quatre fragments en pierre tendre, trois des fragments ont été découverts dans un mur de basse époque qu'il a fallu démolir.
[1317] Rebuffat R., « Inscriptions militaires du génie du lieu d'Aïn Schkour et de Sidi Moussa bou Fri », *BAM*, 5, 1976, p. 151-160.
[1318] *Ibid*., p. 154 - *Id*., « L'implantation militaire romaine en Maurétanie Tingitane », cit., p. 66 :

- Le camp est construit en 57 (d'après *IAMar., lat*., 498)
- Construction du *praetorium* (d'après *IAMar., lat*., 821 = 68 de notre *corpus*)
- Base de statue (d'après *IAMar., lat*., 430, peut-être sous Trajan)
- Diplôme (*IAMar., lat*., 804) vers 110 : il mentionne peut-être la *Coh Asturum* et *Callaecorum*
- Dédicace au dieu *Frugifer*, vers milieu du IIe siècle (d'après *IAMar., lat*., 820 = 67 de notre *corpus*)
- Réparation du *balneum* par la *Cohors IIII Miliaria Tungrorum* sous Alexandre Sévère (d'après *IAMar., lat*., 824)

date du milieu du Ier siècle. La construction du *praetorium*, même si elle est de moindre importance que celle des *principia*, a dû avoir lieu peu de temps après[1319].

C'est le génie du lieu qui est invoqué lors de l'édification de ce *praetorium*. R. Rebuffat envisage de voir en cette inscription le témoignage d'un acte personnel, puisqu'il se situe dans la résidence du commandant d'unité. Or, ici le texte indique bien que l'acte est collectif, puisque les compagnons du préfet l'ont aidé dans cet acte. C'est le préfet qui met en place le *praetorium*, mais la construction revient à l'ensemble de ses compagnons d'armes. Une inscription similaire provient de *Gholaia* (Bou Njem), en Libye. Elle est adressée au génie de Gholaia[1320] ; en revanche, le génie du lieu y est nommément désigné, c'est le génie de Gholaia. La provenance précise de ce texte est connue : il a été découvert à l'intérieur de la chapelle du *praetorium*. De cette chapelle, provient également un texte adressé au *Numen Praesens*[1321]. Ces autels sont l'œuvre du commandant de la garnison. Le génie de Gholaia pourrait dans ce cas être identifié au *Numen Praesens*[1322]. A *Tisavar* (Ksar Khelane), au sud de la Tunisie, c'est une épigraphe qui est adressée au génie de *Tisavar* qui a été mise au jour dans une chapelle[1323] ; elle est l'œuvre d'un centurion, *Ulpius Paulinus*. Ces différents textes présentent des similitudes : ils sont adressés au génie du lieu par des commandants d'unité. En outre, ces derniers agissent au nom de leur unité. A *Volubilis*, cette indication est donnée par l'expression *per ma[n]us commil(itorum)* et, à *Tisavar*, l'inscription précise que le centurion fait un vœu *cum vex(illatione*). Les deux textes insistent donc sur l'aspect collectif de l'acte accompli [1324]. Le génie du lieu est donc honoré par l'ensemble de l'unité et la responsabilité d'élever l'inscription revient au commandant. Comme nous l'avions déjà constaté à l'intérieur de la cité, là encore on a affaire à un culte collectif qui fait intervenir l'unité dans sa totalité. Le culte autour du génie du lieu fait intervenir le commandant

---

[1319]Rebuffat, « La frontière de la Tingitane », cit., p. 255-257.
[1320]*AE*, 1976, 699.
[1321]*AE*, 1976, 700
[1322]Speidel M., « The Cult of the genii in the Roman Army and a New Military Deity », *ANRW*, II, 16, 2, 1978, p. 1542-1555 ; Brouquier-Reddé, *Temples et cultes de Tripolitaine*, cit., p. 202, suggère que deux divinités honorées dans un même lieu pourraient être équivalentes. Belfaida, « Le culte des génies topiques », cit., p. 1541.
[1323]Rebuffat, « Inscriptions militaires au génie du lieu », cit., p. 156-157. *AE*, 1978, 887 : *GenioTi/savar Aug(usto) S(acrum) / Ulpius Pau/linus c(enturio) leg(ionis) / III Aug(ustae) v(otum) s(oluit) cum / vex(illatione) cui praef(uit) / Vibiano et Myrone / opt(ionibus)*.
[1324]*Ibid*., p. 156 ; Belfaida A., « Le culte des génies topiques », cit., p. 1542.

d'unité mais aussi l'ensemble de l'unité. Le commandant n'agit pas à titre individuel, il représente l'ensemble de son détachement.

Nymphes et le Génie des Lieux

A Aïn Schkour également, a été découvert un autel en calcaire dédié aux Nymphes et au Génie des Lieux par *Vallius Maximianus*, procurateur des Augustes (épigr. 75). Le nom du procurateur apparaît aussi sur une table de bronze de *Banasa* datée du 6 juillet 177[1325]. Ce personnage aurait sans doute été primipile sorti du rang et serait entré dans l'ordre équestre avec le rang de procurateur[1326]. Il reçoit le poste de Tingitane après avoir géré celui de Lusitanie. Il est par ailleurs connu par une table de bronze découverte à *Banasa* et datée du 6 juillet 177[1327]. Les Augustes mentionnés dans le texte de *Volubilis* sont ainsi très vraisemblablement Marc-Aurèle et Commode. L'inscription a donc été rédigée entre le 27 novembre 176 et le 17 mars 180.

Le texte date du règne conjoint de Marc-Aurèle et de Commode, c'est-à-dire qu'il a été inscrit entre le 27 novembre 176 et le 17 mars 180. Il associe les Nymphes et le Génie des Lieux. Il faut remarquer que ce texte fait intervenir le génie « des lieux » alors que le précédent faisait intervenir le génie « du lieu ».

La découverte à proximité de ce monument d'un autre autel adressé à *Frugifer* et dans lequel le dédicant remercie le dieu de sa guérison (épigr. 73), a conduit V. Brouquier-Reddé à envisager l'existence d'un culte et peut-être la présence d'un sanctuaire vraisemblablement en relation avec un édifice thermal[1328]. Dans ce cas, les nymphes et le génie sont des divinités locales parce que attachées à un lieu, mais elles ont reçu une interprétation romaine dans la mesure où elles sont nommées par des vocables latins. Dans un sens similaire, A. Belfaïda dans un article sur l'eau et le sacré en Afrique écrit[1329] que « bien qu'il soit difficile de définir les croyances relatives à l'eau dans les périodes antérieures faute de documents, on pourrait dire qu'un fond religieux proprement libyen a existé, il s'agit des génies locaux des eaux qui ont été supplantés par les dieux romains en l'occurrence Neptune et les Nymphes dans les régions imprégnées par la

---

[1325]*IAMar., lat.*, 94
[1326]Pflaum H.-G., *Les carrières procuratoriennes équestres sous le Haut Empire romain*, Paris, 1960-1961, carrière n° 221.
[1327]*IAMar., lat.*, 94.
[1328] Brouquier-Reddé, « De Saturne à Aulisua », cit., p. 156.
[1329]Belfaida, « Eau et sacré en Afrique romaine », cit., p. 1715.

civilisation romaine». Ici, les nymphes pourraient donc être attachées à une source ou à un édifice thermal et doivent être considérées comme de divinités locales.

Frugifer

La troisième épigraphe (épigr. 73) est découverte à proximité d'une source et à côté du texte précédent. Elle est gravée sur un autel en calcaire. Le sommet de ce dernier, bien que légèrement abîmé au niveau de la corniche, laisse apparaître une composition de feuilles d'eau dressées. Le dessus du monument est légèrement creusé ; la cavité ainsi réalisée servait lors des rituels, soit pour les libations, soit pour y brûler de l'encens. L'inscription est l'œuvre de *C. Iulius Longinus*, préfet de la cohorte des Asturiens et des Galiciens. Il indique qu'après avoir retrouvé un bon état de santé, il acquitte son vœu de bon cœur, vœu qui comprend l'élévation de l'autel et l'inscription. Ce texte montre donc qu'il avait préalablement formulé un vœu : alors qu'il devait très certainement être malade, il a fait un vœu à Frugifer. Ce vœu comprend notamment l'élévation de l'autel et la gravure de l'inscription, sans doute aussi un sacrifice sur l'autel, sacrifice attesté par la présence de la cavité au-dessus du monument. Il y a donc eu un accord, un « deal » entre le dédicant et le dieu. Le dédicant fait une promesse, qu'il va tenir une fois sa guérison effective. S'il n'avait pas retrouvé un bon état de santé, il n'aurait pas accompli le vœu, puisque le dieu n'aurait pas répondu à sa demande[1330].

Le vœu présente un double sens ; il signifie à la fois le rite du vœu et l'objet voué ou l'acte promis[1331]. Dans le premier sens, *votum* a fourni à l'épigraphie antique des formules comme *votum solvere*, *ex voto*, *pro voto*. Le second sens peut rendre compte d'expressions telles que *votum posuit*, *votum fecit*, *votum dedicauit*. Le *votum* peut se définir comme une « promesse solennelle de nature volontiers contractuelle : si la divinité à laquelle il s'adresse lui accorde tel bienfait, soit immédiatement, soit avant l'expiration d'un certain délai, le ***vovens*** s'engage – au nom du groupe qu'il représente – à accomplir une offrande, à célébrer une fête, à fonder un autel ou un temple en l'honneur de cette divinité[1332] ». L'auteur du *votum* devient le ***voti reus***, « débiteur d'un vœu ». Si la divinité exauce sa prière, il devient alors ***voti damnatus***, « obligé par stipulation de s'acquitter de son vœu ». Dans le texte adressé à Frugifer, c'est le second sens qu'il faut retenir, le personnage acquitte un vœu formé au préalable. Le personnage établit avec la divinité un

[1330] Scheid, « Quand croire c'est faire », cit.
[1331] Daremberg, Saglio, s.v. « *votum* », cit.
[1332] Lehmann Y. (dir.), *Religions de l'Antiquité*, Paris, 1999, p. 199-200.

véritable pacte conditionnel qu'il observera seulement quand il aura obtenu ce qu'il avait demandé. Ici, *G. Iulius Longinus* devait être malade, il a demandé au dieu *Frugifer* d'intervenir en faveur de sa guérison. Par la suite et après avoir recouvré un bon état de santé, *G. Iulius Longinus* respecte à son tour le pacte établi avec la divinité et élève un autel en son honneur. Le vœu devait également comprendre, non seulement l'élévation de l'autel, mais aussi les pratiques rituelles liées à l'autel, libations et consumation d'encens, comme en témoigne la présence de la cavité dans la partie sommitale de l'autel. Le vœu de récupérer la santé effectué auprès de Frugifer met en lumière l'une des attributions du dieu : il apparaît comme un dieu guérisseur.

Les divers commentaires qui se rapportent à cette inscription portent essentiellement sur l'identification de ce dieu avec Saturne[1333]. R. Thouvenot[1334] avait été le premier à proposer le rapprochement de Frugifer avec Saturne. Cette interprétation a ensuite été reprise par M. Le Glay dans son ouvrage *Saturne Africain*[1335]. Plusieurs éléments étaient venus appuyer cette identification, mais aujourd'hui on pense davantage que *Frugifer* est un dieu indigène. En effet, la fonction militaire du dédicant et les raisons pour les lesquelles Frugifer est invoqué dans cette épigraphe paraissent équivoques par rapport à ce qu'on pourrait attendre d'ordinaire du dieu Saturne. C'est pourquoi une autre interprétation a été avancée pour expliquer pourquoi un préfet de cohorte a procédé à cette dédicace en faveur de Frugifer. En effet, *G. Iulius Longinus* s'est peut-être adressé à autre divinité qui n'est pas Saturne, mais vraisemblablement un dieu à part entière. D'ailleurs, V. Brouquier-Reddé propose de le considérer comme un dieu local[1336]. Dans ce contexte, Frugifer doit être identifié avec le *Genius loci* qui possèderait des pouvoirs curatifs. En outre, les militaires font élever des dédicaces à des divinités topiques ; dans le cas précis de Frugifer, c'est une onomastique latine qui est employée pour désigner une divinité topique. La divinité locale a ainsi reçu une *interpretatio Romana*, procédé qui consiste à donner à une divinité étrangère une forme romaine tout en conservant sa fonction première[1337]. Cette assimilation pouvait aboutir à une fusion ou bien être le résultat d'une accumulation des fonctions de la divinité interprétée et de celles de son substitut. Dans notre texte, la divinité interprétée serait une divinité locale, sans doute attachée au lieu. Elle est devenue Frugifer, mais garde ses fonctions curatives.

[1333] *Supra*, p. 292-293.
[1334] Thouvenot, « Le culte de Saturne en Maurétanie Tingitane », cit., p. 151-153.
[1335] Le Glay, *Saturne Africain, Histoire*, cit., p. 30.
[1336] Brouquier-Reddé, « De Saturne à Aulisua », cit., p. 157.
[1337]Hugoniot, *Rome en Afrique*, cit., p. 155.

Par ailleurs, l'autel dédié à Frugifer a été découvert sur les mêmes lieux que l'inscription adressée aux Nymphes et au Génie des Lieux. Elle pourrait attester l'existence d'un culte vraisemblablement en relation avec un édifice thermal. Frugifer, les Nymphes et le Génie des Lieux seraient des divinités locales qui auraient reçu des dénominations romaines.

La *Vertus Augusti*

En dernier lieu, il faut signaler un texte qui serait à placer dans le cadre du culte impérial. Il s'agit d'une inscription gravée sur un bloc de calcaire dur trouvé auprès du bastion nord-est du camp et rédigée *Virtuti[s] Augusti* (épigr. 76). Le texte étant laconique, il est impossible de proposer une datation ou de se prononcer sur l'identité de l'Auguste concerné. Mais ce texte fait partie des hommages rendus aux empereurs par l'intermédiaire de leurs vertus. La *Virtus Augusti* s'apparente à un mélange de courage, d'indépendance et de ténacité. On pourrait la traduire par le « Courage de l'Auguste ». R. Etienne précise qu'il est rare qu'elle soit isolée dans les dédicaces[1338]. Or, c'est bel et bien seule qu'elle est invoquée dans l'inscription d'Aïn Schkour. En outre, il faut voir dans la *Virtus* une prouesse guerrière qui assure au prince la *victoria*.

Le camp d'Aïn Sckhour a ainsi livré trois textes, dont deux qui se rapportent à des divinités topiques, qui ont soit reçu une dénomination romaine, c'est notamment le cas de Frugifer et des Nymphes, soit sont désignés comme étant des génies (Génie du Lieu ou Génie des Lieux). L'inscription découverte dans le camp militaire de Sidi Moussa bou Fri appelle des considérations similaires puisqu'elle mentionne également un génie.

B. Sidi Moussa bou Fri et le Génie Ulpium

Le camp de Sidi Moussa bou Fri, localisé par J. Baradez au cours de ses missions de photographie aérienne au Maroc, est situé à 20 km au Sud-Ouest de *Volubilis*. Il occupe le sommet d'une colline sur les pentes du djebel Kefs. Cette position stratégique lui permet d'assurer le contrôle, par l'Ouest, de l'ensemble du plateau de *Volubilis* et de la voie de passage de l'oued Rdom. Son inventeur y a découvert, en 1953, un autel adressé

[1338] Etienne, *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique*, cit., p. 326.

au *Genio Vlpio*[1339]. Ce monument a été mis au jour à proximité de la porte Est du camp, à l'extérieur[1340]. Pour autant, il n'y a aucune certitude sur le lieu originel du monument.

Le Génie Ulpium

A l'origine, J. Baradez[1341], ainsi que M. Euzennat[1342], avaient lu *Coh(ors) Part(horum)*. M. Euzennat avait ensuite abandonné cette lecture pour ne plus retenir que - - - PA[1343], lecture retenue par les *IAMar.*, *lat.*, 814. M. Euzennat propose alors de lire [his]PA et suggère qu'il soit question de la *Cohors I Flavia Ulpia Hispanorum*. Mais l'examen de la pierre effectué par R. Rebuffat[1344] a montré qu'il était impossible de trouver les quatre lettres HISP devant PA, seulement les trois lettres COH peuvent avoir été gravées devant PA (COHPA). D'autre part, lisant RT après le PA, R. Rebuffat propose de restituer *Coh(ors) Part(horum). L. Fabius Flaccus* est donc préfet de la cohorte des Parthes au moment où il réalise la dédicace. Enfin, cette lecture est définitivement retenue, puisque une nouvelle inscription dédiée à une divinité Auguste mentionne la [---*Cohors P*]*arthor(um)*[1345] (épigr. 78). R. Rebuffat pense également que ce camp aurait pu être construit du vivant de Trajan ou en son honneur peu de temps après sa mort[1346].

[1339] Baradez J., « Deux missions de recherches sur le *limes* de Tingitane », *CRAI*, 1955, p. 294-295.
[1340] Rebuffat, « Inscriptions militaires au génie du lieu d'Aïn Schkour et de Sidi Moussa Bou Fri », cit., p. 151.
[1341] *Ibidem*.
[1342] Euzennat M., « L'archéologie marocaine de 1955 à1957 », *BAM*, 2, 1957, p. 227, n. 6 ; *Id.*, « Le *limes* de *Volubilis* », *Studien zu den Militärgrezen Roms, Voträge des VI. Int. Limeskongresses in Süddeutschland, Bonner Jahrb. XIX*, Köln-Graz, 1967, p. 196, et fig. 1.
[1343] *Id.*, « Le camp romain de Sidi Moussa bou Fri (région de *Volubilis*, Maroc) », *BCTH*, n.s. 12-14B, 1976-1978, p. 246-247.
[1344] Rebuffat, « Inscriptions militaires au génie du lieu d'Aïn Schkour et de Sidi Moussa Bou Fri », cit., p. 159, pense que ce camp se nommait *Ulpium* et qu'il aurait été créé du vivant de Trajan ou en son honneur peu après sa mort. *Id.*, « L'implantation militaire romaine en Maurétanie Tingitane », cit., p. 39, n. 41.
[1345] Lenoir, « Inscriptions nouvelles de *Volubilis* », cit., p. 231-232.
[1346] Rebuffat, « Inscriptions militaires au génie du lieu d'Aïn Schkour et de Sidi Moussa bou Fri », cit., p. 159 : « il semble assez raisonnable de penser que le camp qui portait ce nom ait été créé du vivant de Trajan, ou en son honneur peu après sa mort. L'intérêt de Trajan pour le problème parthique, l'interventionnisme romain dans cette région ont certainement conduit des groupes de Parthes ralliés à s'engager dans l'armée romaine : et comme il n'était évidemment pas question de les laisser sur place, on comprendrait assez bien dans ce contexte l'apparition de cette cohorte de Parthes à l'autre extrémité de l'Empire ».

Au moment de la découverte, J. Baradez avait interprété l'expression *genio Ulpi* comme concernant un toponyme[1347]. *Ulpium* aurait donc été le nom du camp. R. Rebuffat, à son tour, s'est demandé si l'expression *genio Ulpio* n'était pas une inadvertance ou une variante de l'expression *genio Ulpi(i)*. Dans cas, ce texte entrerait dans la série des inscriptions adressées au génie du lieu (génie + toponyme au génitif), et on aurait dû graver *Ulpi(i)* et non *Ulpio*. Or, c'est bien ***genio Ulpio*** qui est gravé, alors il faudrait sans doute lire « génie ulpien », génie qui pourrait être celui de Trajan ou celui de sa *gens*[1348]. Ce peut être aussi le génie de la cohorte des Parthes si la *Cohors Parthorum* était une *Cohors Ulpia Parthorum*, surnom qui pourrait alors faire reporter la date de la dédicace après l'année 100[1349].

Dédicace à une divinité Auguste

Sur la pente à l'Est du camp, est découverte en 1982 une inscription fragmentaire[1350]. Elle est gravée sur un monument en calcaire jaune friable qui pourrait être un autel (épigr. 78). Le texte étant incomplet, on sait seulement qu'il est adressé à une divinité qualifiée d'Auguste. Il vient donc s'ajouter à la série des inscriptions qui mentionnent une divinité Auguste. Ainsi, outre des inscriptions se rapportant à des génies locaux, se trouvent également des dédicaces à d'autres dieux. Par contre, on ne peut pas se prononcer sur l'identité de la divinité. Est-ce une divinité locale qui a reçu l'épithète *Augustus/a* ou bien s'agit-il une divinité romaine ? Les deux propositions sont possibles puisqu'à *Volubilis* même, nous connaissons aussi bien des divinités romaines qu'une divinité indigène portant l'épiclèse *Augustus* (tableau n° 3).

Parmi les camps militaires qui assurent la protection du territoire de *Volubilis* et plus largement de *limes* sud de la Tingitane, celui de *Tocolosida* occupe une place capitale. Dans le cadre de notre étude, seul un petit bronze renvoie au domaine du religieux.

[1347] Baradez, « Deux missions de recherches sur le *limes* de Tingitane », cit.
[1348] Lenoir, « Inscriptions nouvelles de *Volubilis* », cit., p. 232, surtout n. 2, suggère également que le *cohors Parthorum* pourrait être une *cohors equitata*.
[1349] Euzennat, *Le* limes *de Tingitane*, cit., p. 194.
[1350] Lenoir, « Inscriptions nouvelles de *Volubilis* », cit., p. 231-232.

C. Tocolosida

Tocolosida, situé à 4,5 km au sud de *Volubilis*, est un camp carré de 135 m de côté[1351]. Il n'a pas livré de texte épigraphique qui puisse entrer dans le sujet, mais une statuette d'Isis-Fortune y a été mise au jour (planche 95, n° 39). Ce bronze, haut de 7,3 cm, est conservé dans les réserves de *Volubilis* sous le numéro d'inventaire 132[1352]. La corne d'abondance est cassée, mais le gouvernail est présent. Isis porte sur la tête le *basileion*, constitué de cornes de vache surmontées d'un disque solaire et de deux hautes plumes.

Les camps militaires ont aussi des lieux de l'expression du religieux. Les dévots sont des de haut fonctionnaires de l'administration impériale, procurateur ou préfet de cohorte. Ils réalisent des dédicaces à des divinités topiques ou aux génie des lieux. Bien que ces derniers soient attachés au lieu, on peut se demander s'ils ne relèvent pas d'un mode de dévotion traditionnel romain, celui d'attacher à un lieu un génie. En somme, on peut se demander si ces divinités ne sont pas des « créations » des troupes romaines à leur arrivée sur les lieux. Dans ce cas, il s'agit bel et bien de dieux romains. Mais, on peut aussi penser que ces divinités ont existé avant l'arrivée des troupes. Ces dernières ont très bien pu adapter les divinités à leur convenance en leur attribuant des noms latins. Les certitudes portent sur la romanisation de ces dieux et sur des modes d'expression du religieux qui les encadrent. Leur onomastique reste latine - il s'apelle Frugifer, les Nymphes, les Génies - les dédicaces sont rédigés en latin selon de libellé conventionnel. Nous avons, par conséquent, affaire à des divinités qui répondent davantage à des critères romains plutôt qu'indigènes, seul leur attachement au lieu tend à les considérer comme des dieux locaux. Il existe cependant, une divinité qui est réellement indigène. Il s'agit du dieu Saint Aulisua. Sa dédicace constitue un témoignage du religieux sur le territoire rural de la cité.

[1351] Rebuffat, « L'implantation militaire romaine en Maurétanie Tingitane », cit., p. 39-40.
[1352] Boube-Piccot, *La statuaire*, p. 234 (cat. 270), pl. 191, 1.

D. A la campagne : Aulisua

Il a déjà été question plus haut du dieu Aulisua[1353]. Rappelons que deux documents épigraphiques de *Volubilis*, un autel et une stèle, s'y rapportent. Ici, c'est l'autel en calcaire blanc qui nous intéresse (Pl. 33-34). Il a été découvert, à la fin des années 1970, à l'occasion de travaux agricoles, à 150 m environ à l'est du mur d'enceinte de *Volubilis*, hors de la ville. Il constitue l'unique témoignage épigraphique d'une dévotion qui se rencontre sur le territoire rural de la cité.

L'inscription est rédigée : *Au Dieu Saint Aulisua, Valerius Victor, affranchi de Turno, cordonnier, a donné par voeu une offrande. (Autel) dédicacé le douzième jour des calendes de septembre* (épigr. 60). Sur la face avant de l'autel est représentée la divinité en bas-relief (Pl. 33) : c'est un personnage masculin vêtu d'une tunique courte qui laisse le sexe apparant. Dans ses mains, il tient une massue et deux tiges, qui seraient peut-être des épis[1354]. D'après la massue et ce qui est sans vraissemblablement une peau de lion sur les épaules et la poitrine, un rapprochement avec le dieu Hercule a été suggéré[1355]. Par ailleurs, M. Lenoir en se fondant sur la datation de l'autel, 21 août, établit un lien entre Aulisua et Consus. Cette date marque en effet les *Consualia*, fêtes de Consus, qui est une divinité essentiellement agraire[1356]. Ce rapprochement a permis de considérer Aulisua comme une divinité de la fertilité et de la fécondité, garant des bonnes récoltes. Il a donc fait l'objet d'une *interpretatio Romana* : il est confondu avec Consus par ses fonctions. Néanmoins, cette *interpretatio* n'est pas achevée, puisqu'il conserve une onomastique indigène.

Nous avons aussi insisté sur le fait qu'Aulisua n'est pas une divinité propre à la région de *Volubilis*, puisqu'il est connu par trois inscriptions découvertes dans la partie Ouest de la Césarienne, dont deux qui proviennent de *Pomaria* (Tlemcen). A *Volubilis*, le dédicant, *Valerius Victor*, est un cordonnier (*sutor*). Les trois inscriptions de Césarienne font intervenir des fidèles recrutés parmi les officiers. Nous constatons donc que le dieu est adoré par des personnes de conditions sociales diverses.

[1353] *Supra*, p. 296 sq.
[1354] Lenoir, « Aulisua, dieu maure de la fécondité », cit., p. 298.
[1355] Brouquier-Reddé, « De Saturne à Aulisua », cit., p. 159 ; Lenoir, « Aulisua, dieu maure de la fécondité », cit., 299.
[1356] Lenoir, « Aulisua, dieu maure de la fécondité », cit., p. 299 ; Brouquier-Reddé, « De Saturne à Aulisua », cit., p. 162, reprend plus volontiers cette interprétation.

Au-delà de l'enceinte de la ville de développe la campagne de *Volubilis*. Cet espace défini comme le territoire propre de la cité est placé sous la surveillance militaire de plusieurs camps militaires et tours de guet. Dans la perspective du sujet qui nous intéresse, ce périmètre a fourni des inscriptions qui renseignent sur l'identité des divinités qui y sont honorées. Ainsi, le religieux est présent avec des cultes rendus essentiellement à des divinités locales qui ont reçu une interprétation romaine : Nymphes et Génie des Lieux, *Frugifer*. Les inscriptions sont l'œuvre de chefs militaires. A *Tocolosida*, une statuette pourrait témoigner de la présence d'un culte isiaque. Enfin, dans cette campagne volubilitaine, un culte est rendu à *Aulisua Sanctus*, divinité qui a aussi reçu une *interpretatio Romana* en fusionnant avec Consus. A ce point de notre enquête, nous pouvons dire les dieux rencontrés sur le territoire de la cité ont été aussi touchés par la romanisation. Cette dernière se diffuse à partir du centre urbain de *Volubilis*.

Au-delà de ce premier espace qui fait corps avec la ville, s'étend un autre type de territoire. Nous avons vu que ses limites ne pouvaient pas être connues de manière exacte, mais une des tribus qui y évolue, celle des Baquates, semble être « liée » à la cité de *Volubilis*. Cette aire géographique n'a pas livré de témoignage archéologique ni épigraphique, mais une série de textes mise au jour à *Volubilis* se rapporte à cette tribu et relate sur près de 150 ans les rapports entretenues par Rome avec la *gens* des Baquates. Dans ces relations, le religieux occupe une place essentielle.

CHAPITRE 9 : L'EXPRESSION DU DIVIN DANS L'AIRE D'INFLUENCE DE LA CITE

Le municipe de *Volubilis* offre une série unique d'épigraphes, appelées plus communément « autels de la paix ». L'expression « autels de la paix » avait été adoptée par un certain nombre d'auteurs, pour désigner ces monuments épigraphiques. Mais, elle n'est pas adaptée à la lecture des inscriptions[1357]. En effet, R. Rebuffat explique que le fait que ces monuments aient été appelés « autels de la paix » impliquait qu'ils célébraient le retour de la paix, et donc la fin d'un conflit. Or l'auteur rappelle que dans les textes, les termes *pax* et *ara* appartiennent à des parties de phrases différentes : *pacis firmandae causa, confirmandae gratia, foederata paci – aram posuit dedicauitque, aram consecrauit, aram statuit et dedicauit*[1358]. Il n'y donc pas de lien entre les termes *ara* et *pax*. Cependant, l'emploi de l'expression *ara pacis* répond à une commodité.

Ces textes relatent les relations diplomatiques entretenues par Rome avec la *gens* [1359] des Baquates. Une *gens* est définie par les Romains comme étant une communauté qui ne connaît pas le mode d'organisation de la cité, mais qui vit dans un cadre tribal à l'intérieur et à l'extérieur du territoire impérial. Le vocable *gens* peut donc définir des collectivités très diverses, mais officiellement reconnues par le pouvoir romain en tant qu'entités juridiques[1360]. L'épigraphie de *Volubilis* éclaire donc des rapports qui vont de 140 à 280 apr. J.-C. Ce riche *corpus* d'inscriptions est complété par une

---

[1357] Di Vita-Evrard, « En feuilletant les *Inscriptions antiques du Maroc* », cit., p. 207

[1358] Rebuffat R., « Pour une histoire événementielle du Maroc Antique », in *Actes des 1res journées nationales d'archéologie et du patrimoine*, vol. 2 : *Archéologie préislamique*, Rabat, 1-4 juillet 1998, Rabat, 2001, p. 36.

[1359] Euzennat M., « Les structures tribales dans l'Afrique préislamique, Un état de la question », in *Monuments funéraires, institutions autochtones, Histoire et archéologie de l'Afrique du Nord, VIe colloque international, 118e congrès national des sociétés savantes, Pau, oct. 1993*, Paris, 1995, p. 247-253 ; Desanges J., « Une notion ambiguë : la *gens* africaine. Réflexions et doutes », dans *Toujours Afrique. Apporte fait nouveau*, 1999, p. 197-20. ; Rebuffat R., « Les *gentes* en Maurétanie Tingitane », *AntAfr*, 37, 2001, p. 23-24 : Ce terme est attesté par plusieurs documents découverts dans la province de Tingitane. En plus de ceux trouvés à *Volubilis*, il faut ajouter ceux qui proviennent de *Banasa* (*IAMar., lat*., 94 (ligne 16) *: princeps gentium Zegrensium* ; *IAMar., lat*., 94 (ligne 32) : *princeps gentis Zegrensium* ; *IAMar., lat.*, 94 (ligne 35) : *princeps Zegrensium*, le terme *gens* est ici sous-entendu)

[1360] Définition donnée par Hamdoune Ch., « Les points de ralliement des *gentes* », *AntAfr*, p. 93.

épitaphe [1361] découverte à Rome et datant des années 180-200. Parmi les douze inscriptions mises au jour à *Volubilis*, onze stipulent la tenue d'un *colloquium*, introduit par les expressions « *conlocutus cum* », « *colloquium cum* » et « *conloquio habito cum* ». Huit textes contiennent cette expression avec certitude. Trois autres la font apparaître après reconstitution [1362] . Ces *colloquia* témoignent d'une « rencontre », et de « pourparlers » destinés à confirmer et raffermir la paix. Les textes renseignent, en outre, sur les principaux intervenants lors des rencontres, le procurateur ou le gouverneur pour le pouvoir romain et le plénipotentiaire baquate, qualifié soit de *princeps*, soit de *rex* ; ces autels constituent ainsi l'une des rares sources qui nous fournissent les noms des dirigeants de cette tribu. Le dynaste baquate, en tant que représentant du pouvoir de sa *gens*, doit donc se rendre à *Volubilis*, centre du *colloquium*, au cœur duquel se règlent les affaires politiques qui régissent ainsi les liens bilatéraux[1363].

En Tingitane, la *gens* des Baquates semble avoir une importance moyenne et approximativement égale à celle des Baniures, des Zegrenses ou des Macennites[1364]. Les données épigraphiques la font apparaître dans la sphère d'influence de Rome à partir du milieu du IIe siècle : en 140, le *princeps* des Baquates, *Aelius Tuccuda*, fait une dédicace à Antonin le Pieux (épigr. 42). Une inscription (épigr. 45) de 180 précise par ailleurs que le prince baquate est désigné par le pouvoir romain (*Canarta, principe con/stituto genti Baquatium*). En outre, certains auteurs, à partir de l'insription 52, datée de 277, ont voulu voir ce peuple comme fédéré[1365], hypothèse qu'il faut sans doute abandonner[1366]. Ces

---

[1361] *CIL, VI*, 1800 ; Dessau, *ILS*, 855: *D(is) M(anibus) / Memoris,/ Fili(i) /Aureli(i) / Canarthae,/ Principis gentium / Baquatium,/ Qui uixit / Ann(is) XVI*. Datation : entre 180 et 200.

[1362] Huit textes contiennent cette expression avec certitude. Trois autres la font apparaître après reconstitution (Di Vita-Evrard, « En feuilletant les *Inscriptions antiques du Maroc* », cit., 203-206).

[1363] Frézouls E., « Les Baquates et la province romaine de Tingitane », *BAM*, 2, 1957, p. 65-116 ; Sigman M.-C., « The Romans and the indigenous Tribes of Mauritania Tingitana », *Historia* , 26, 1977, p. 415-439. Travaux récents : Christol, « Rome et les tribus », cit. ; Rebuffat R., « L'investiture des chefs de tribus africaines », in *La noblesse romaine et les chefs berbères du IIIe eu IVe siècles*, Saint-Germain-en-Laye, 1995, p. 23-33 ; *Id*., « Les *gentes* en Maurétanie Tingitane », cit.

[1364] *Id*., « Les grandes tribus des confins africains : insurrections et alliances », in *Actes du colloque L'armée romaine et les barbares du IIIe au VIIe siècle, Saint-Germain-En-Lay, 24-28 fév. 1990*, Paris, 1993, p. 78.

[1365] Lemosse M., « La position des *foederati* », *Studi in onore Edoardo Volterra*, 2, Milan, 1971, p. 147-155. Cette idée a reposé sur les dernières lignes du texte 52 (lignes 8-9-) : *regis g(entis) Baq(uatium) foederata(e ?), paci aram statuit et dedicauit. Paci* ne doit

arae pacis nous apprennent également que les Baquates, à certains moments de leur Histoire, s'allient à d'autres *gentes*. Dans les années 173 ou 175, ils composent avec le peuple des Macennites (épigr. 44), avec lesquels ils ne sont déjà plus alliés en 180 (épigr. 45). En effet, en 173 ou 175, *Vcmet* est dit *prin/cipe gentium Ma/cennitum et Baqua/tium*, alors qu'en 180, *Canartha* ne règne que sur les Baquates, *Canarta, principe con/stituto genti Baquatium.* Enfin, c'est avec les Bavares qu'ils nouent alliance, sous Sévère Alexandre, puisque le dynaste, dont le nom est perdu, est désigné comme [… *principe*] *gentis Bavarum et Baquatium* (épigr. 47). La continuité chronologique offerte par les rencontres et leur nombre montrent que le *princeps* baquate est en contact régulier avec Rome.

Une abondante bibliographie a été consacrée à cette série d'inscriptions et s'est essentiellement intéressée à l'aspect politique, à la nature des relations entretenues par les deux parties ou encore au contenu des entrevues[1367]. Les travaux anciens ont voulu montrer que la fréquence des rencontres était le signe de crises qu'il a fallu régler par la conclusion de la paix lors des *colloquia*[1368]. Or, les études récentes démontrent au contraire que les textes sont conformes aux normes de la chancellerie impériale et qu'ils ne témoignent d'aucun problème militaire entre Romains et Baquates[1369]. La tenue d'un nouveau *colloquium* était nécessaire après la nomination d'un nouveau procurateur ou

---

pas être séparé de *foederata*, et *paci foederata* ne détemine pas *aram* (Cf. Rebuffat, « Les *gentes* en Maurétanie Tingitane », cit., p. 31.

[1366] Rebuffat, « Les *gentes* en Maurétanie Tingitane, cit., p. 30-31.

[1367] Thouvenot R., « Rome et les tribus africaines », *PSAM*, 7, 1945, p. 166-183 ; Frézouls, « Les Baquates et la province romaine de Tingitane », cit. ; Sigman M.-C., « The Romans and the indigenous Tribes of Mauritania Tingitana », cit. ; Frézouls E., « Rome et la Maurétanie tingitane : un constat d'échec ? », *AntAfr*, 16, 1980, p. 65-93 ; Euzennat M., « Les troubles de Maurétanie », *CRAI*, 1984, p. 372-391 ; Di Vita-Evrard, « En feuilletant les *Inscriptions antiques du Maroc* », cit. ; Kuhoff W., « Die Beziehungen des römischen Reiches zum Volksstamm der Baquaten in Mauretanien », *Arctos*, XXVII, 1993, p. 55-71 ; Rebuffat R., « Les grandes tribus des confins africains : insurrections et alliances », in *Actes du colloque L'armée romaine et les barbares du IIIe au VIIe siècle, Saint-Germain-En-Lay, 24-28 fév. 1990*, Paris, 1993, p. 77-81 ; *Id.*, « L'investiture des chefs de tribus africaines », cit. ; *Id.*, « Les *gentes* en Maurétanie Tingitane », cit.

[1368] Thouvenot, « Rome et les tribus africaines », cit. ; Sigman M.-C., « The Romans and the indigenous Tribes of Mauritania Tingitana ».

[1369] Frézouls, « Rome et la Maurétanie tingitane : un constat d'échec ? », cit. ; Di Vita-Evrard, « En feuilletant les *Inscriptions antiques du Maroc* », cit., p. 200-209 ; Rebuffat, « Les grandes tribus des confins africains : insurrections et alliances », cit., p. 77-81 ; *Id.*, « Les *gentes* en Maurétanie Tingitane », cit. ; *Id.*, « Pour une histoire événementielle du Maroc Antique », cit ;

d'un nouveau dynaste baquate, qui devait venir faire reconnaître son pouvoir. Dans ce sens, M. Christol a mis en évidence que la politique impériale à l'encontre des Baquates n'était pas la conquête directe, la sujétion ou la soumission, mais plutôt la *pax*, c'est-à-dire la mise en place d'une situation qui permettait aux Baquates de préserver leur autonomie de peuple étranger, tout en assurant en contrepartie à l'autorité romaine une certaine sécurité du territoire[1370].

Or, l'analyse du libellé religieux, qui introduit dans chaque texte du *corpus* des comptes-rendus des *colloquia*, présente également dans sa formulation officielle un double intérêt. Tout d'abord, elle permet d'établir le patronage divin sous lequel des relations romano-baquates se sont inscrites au cours des IIe et IIIe siècles de notre ère. En effet, chaque pourparler est sanctionné par l'érection d'une inscription adressée, soit au *genius* impérial (fin du IIe siècle), soit à Jupiter *Optimus Maximus* et aux dieux et déesses pour la protection de l'empereur (courant IIIe siècle). Ces différents éléments font l'objet d'une combinaison à la fin du IIIe siècle. Les rencontres s'inscrivent ainsi dans un environnement religieux bien défini. Le présent travail va, d'autre part, s'attacher à montrer que les dieux spécifiés dans le formulaire initial sont directement adressés au *princeps* baquate, puis destinés par lui au reste de la *gens*, le processus d'assimilation touchant d'abord l'élite, avant de gagner le reste de la tribu. En effet, les textes stipulent que la *pax* est conclue. Mais, pour que cette *pax* soit valide, il faut que les deux parties s'engagent par serment. Ce serment est ici prêté devant des dieux officiels du panthéon romain que l'on retrouve mentionnés au début des inscriptions. Alors que la rencontre met en présence deux types de pouvoirs, il faut constater que seul le pouvoir romain impose son choix au niveau du registre officiel des invocations et qu'il n'est nullement fait mention d'une quelconque divinité baquate. A partir de cela, peut-on admettre que le dynaste baquate ait reconnu la légitimité des divinités romaines sur lesquelles il prête serment lors du *colloquium* ? Sans envisager une conquête directe de la tribu, le pouvoir romain opte pour une politique d'adaptation à l'Empire, dont l'un des vecteurs semble être le vecteur religieux. Ce sont donc les rapports et les formes d'intégration mis en œuvre par le pouvoir romain qui retiendront ici notre attention. Mais, il s'agit aussi de déterminer dans quelle mesure le vecteur religieux peut éclairer l'identité baquate.

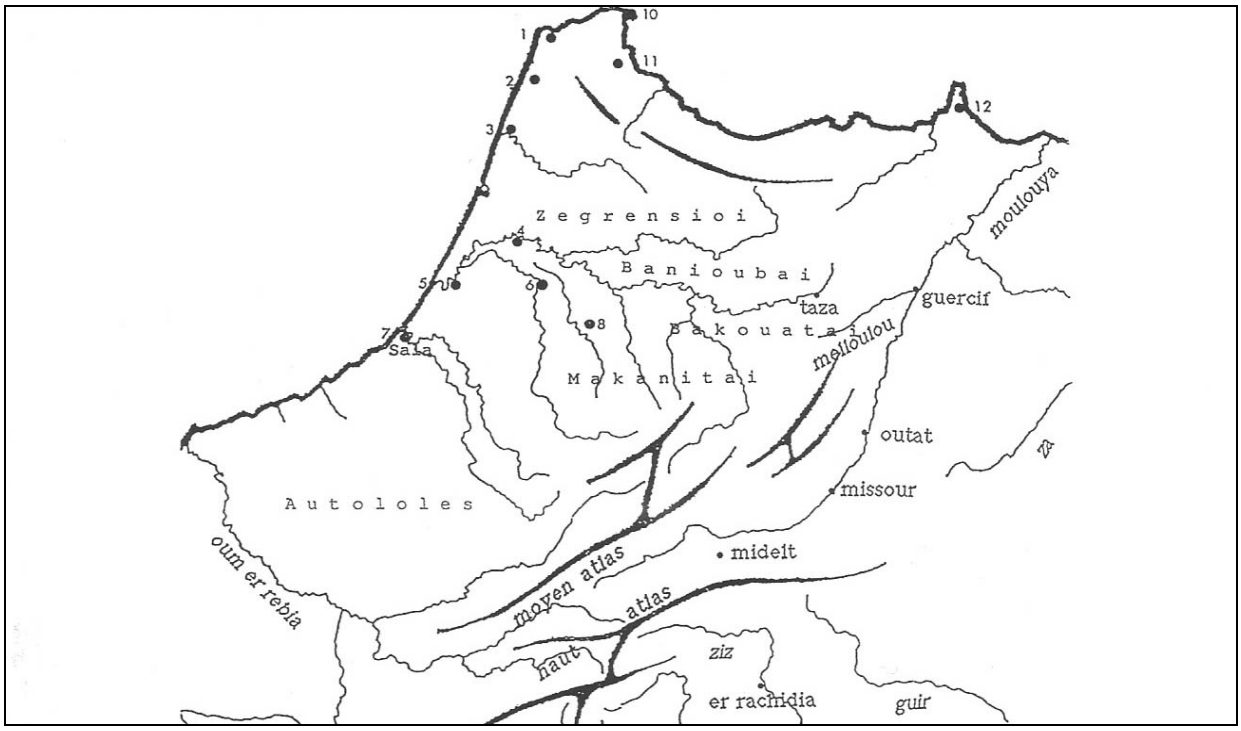
Dans un premier temps, nous allons nous attacher à mettre en évidence le double affichage, à la fois du pouvoir, mais aussi du religieux, qui apparaît dans les inscriptions.

[1370] Christol, « Rome et les tribus », cit., p. 307-308.

Notre questionnement portera ensuite sur le recours aux divinités officielles du panthéon romain lors des *colloquia*, ce qui peut suggérer que la politique d'intégration, mise en œuvre par Rome à l'égard du peuple baquate, passe aussi par le domaine religieux.

I - L'affichage du pouvoir

A. Volubilis : centre du *colloquium*



1 : Tanger ; 2 : Zilil ; 3 Lixus ; 4 : *Banasa* ; 5 : Thamusida ; 6 : Gilda ; 7 : *Sala* ; 8 : Volubilis ; 9 : Mogador ; 10 : Ceuta ; 11 : *Tamuda* ; 12 : Melilla-Rusadir ; 13 : Siga.
(D'après Rebuffat R., « Les *gentes* en Maurétanie Tingitane », *AntAfr*, 37, 2001, p.29)

Figure 19 : Hypothèses sur la localisation des *gentes* de Tingitane

L'ensemble des inscriptions, qui rendent compte des *colloquia*, ayant été mis au jour à *Volubilis*, suppose que les rencontres ont eu lieu au sein de la cité. Le *princeps* baquate y fait donc le déplacement pour venir s'entretenir avec le représentant romain. Le choix de *Volubilis*, comme centre du *colloquium*, semble s'imposer par la proximité géographique des Baquates, localisés sur une aire qui s'étend de *Volubilis* à la Moulouya[1371] (Fig. 19). Par contre, s'ils s'étaient trouvés à proximité d'une autre cité

[1371] Rebuffat, « Les *gentes* en Maurétanie Tingitane », cit., p. 27 sq. et fig. 2.

romaine, c'est certainement cette dernière qui aurait accueilli le *colloquium*. Ainsi, on peut supposer que l'aire d'influence de *Volubilis* s'arrête au fleuve la Moulouya.

Deux autres *gentes* ont évolué à un moment de leur histoire près de *Volubilis*. Il s'agit des Macénnites et des Bavares. Ces deux tribus se sont effet alliées aux Baquates pour former des fédérations ou des confédérations. Dans les années 170, *Vcmet* est à la tête des Macennites et des Baquates : *Ucmetio, prin/cipe gentium Ma/cennitum et Baqua/tium* (épigr. 44). Sous Sévère Alexandre, les Baquates s'allient aux Bavares ; leur chef dont le nom est inconnu, est dit [- - - , *principe*] *gentis Bavarum et Baquatium* (épigr. 47). En 226, ces deux *gentes* pourraient encore se placer sous le commandement d'un même chef (épigr. 48). Il y a tout lieu de croire que le procurateur de la province se fût entretenu avec les représentants de l'une et l'autre de ces tribus lorsqu'elles n'étaient pas alliées aux Baquates[1372]. Sur le même schéma que *Volubilis*, la cité *Banasa* dispose, elle aussi, d'une aire géographique sur laquelle elle manifeste son ascendance et sur laquelle évolue la tribu des *Zegrenzes*. C'est, en effet, à *Banasa* que les documents épigraphiques relatifs à cette tribu ont été trouvés[1373]. Les Baniures semblent également sous l'influence de *Banasa* puisque leur nom y est attesté par un graffiti[1374].

Les rencontres datées précisément interviennent, soit en mars/avril, soit en septembre/octobre (Tableau n° 10, colonne datation). Elles prennent donc place au printemps ou à l'automne, c'est-à-dire au moment des périodes de transhumance dans les régions du Moyen Atlas[1375]. C'est aussi la période de l'année qui permet au procurateur de se déplacer plus aisément sur l'ensemble du territoire de la province en évitant ainsi les périodes de forte chaleur, mais aussi les périodes de pluies[1376].

Pour ce qui est des lieux de découverte exacts au sein de la cité, nous ne possédons malheureusement pas d'informations précises sur les localisations originelles. De tels renseignements nous auraient permis, d'une part de savoir si les rencontres entre les autorités romaine et baquate disposaient au sein de la cité d'un lieu qui leur était dévolu, d'autre part de déterminer le lieu où étaient célébrées les cérémonies religieuses qui

---

[1372] *Ibid*., p. 27.
[1373] *IAMar., lat*., 94.
[1374] Rebuffat R., « Les Baniures. Un nouveau document sur la géographie ancienne de Maurétanie Tingitane », in *Mélanges Dion*, Paris, 1947, p. 451-463 ; *Id*., « Les *gentes* en Maurétanie Tingitane », cit., p. 27.
[1375] Hamdoune, « Les points de ralliement des *gentes* », cit., p. 102.
[1376] Rebuffat, « Pour une histoire événementielle du Maroc Antique », cit., p. 36.

permettent de clore les pourparlers. Mais, c'est vraisemblablement au forum qu'elles avaient lieu[1377]. Ce qu'il faut avant tout garder à l'esprit, c'est que ces *arae pacis* sont destinées à être vues. Elles doivent donc faire l'objet d'un affichage public. Ce dernier met ainsi l'accent sur un affichage du pouvoir romain qui passe par l'usage d'une terminologie propre à la chancellerie impériale et par le rôle majeur détenu par le représentant romain lors du *colloquium*.

B. Le procurateur : du rôle politique au rôle religieux

La cérémonie religieuse prend place une fois les négociations politiques terminées. Le représentant romain, après avoir assuré des fonctions politiques, se voit attribuer une mission religieuse, puisque c'est à lui que revient l'honneur d'élever et de dédicacer l'autel. En effet, lorsque l'on observe la qualité des dédicants, on constate qu'ils sont tous de hauts fonctionnaires impériaux de l'administration romaine (Tableau 9, colonne dédicants). En effet, *P. Aelius Crispinus*, *Epidius Quadratus*, *D. Veturius Macrinus* et *C. Sertorius Cattianus* sont dits *procuratores*. Les dédicants dont les noms sont perdus sous Sévère Alexandre et en 241, *Q. Herrenni[us Hospitalis ?]*, *M. Ulpius Victor* et *M. Maturius Victorinus* exercent, chacun, les fonctions de *procurator pro legato*. Enfin, *Clementius Valerius Marcellinus*, dédicant des deux inscriptions de la fin du IIIe siècle, sous le règne de Probus, est qualifié de *praeses Mauretaniae Tingitanae*, gouverneur de la province de Maurétanie Tingitane. Dans tous les cas, il s'agit bien du gouverneur de la province de la province, qui change de dénomination en fonction de la période chronologique ou, pour ce qui concerne le procurateur prolégat, de circonstances particulières. En effet, le titre de prolégat confère à qui le porte la possibilité de commander des contingents légionnaires. Ainsi, la présence d'un procurateur prolégat en Tingitane laisse supposer un renforcement de l'armée et le déroulement d'importantes opérations militaires. Sous le règne de Sévère Alexandre, on peut penser que le procurateur a eu à combattre les Bavares et les Baquates, et que ces combats avaient été suivis d'un *colloquium*, qui marquait alors le retour de la paix[1378]. M. Euzennat pense que les problèmes en 233/235 venaient surtout des Bavares, qui, à l'époque, apparaissent

[1377] Rebuffat, « L'investiture des chefs de tribus africaines », cit., 1995, p. 25.
[1378] Christol M., Magioncalda A., *Studi sui procuratori delle due Mauretaniae*, Sassari, 1989, p. 167-178 ; Frésouls E., « Les Baquates et la province romaine de Tingitane », *BAM*, 2, Rabat, 1957, p. 56-86 ; Rachet M., *Rome et les berbères. Un problème militaire d'Auguste à Dioclétien*, Bruxelles, 1970, p. 224-226.

comme de nouveaux venus en Tingitane. Un peu plus tard, à *Banasa*, la constitution de plusieurs trésors monétaires (en 247, 255 et 260) et les destructions observées dans la partie nord de la province, notamment à *Lixus*, laissent penser aussi qu'il y a eu des troubles[1379]. En outre, il faut rappeler que les procurateurs sont des chevaliers qui gouvernent des provinces impériales. Ils sont mandatés par le prince auprès des services administratifs ou auprès des gouverneurs de provinces, après leur service militaire. Dans certaines provinces, dites procuratoriennes, le procurateur fait office de gouverneur. Sans pour autant être réservés aux procurateurs, les cultes des divinités mentionnés au début des *arae pacis* sont pris en charge par des représentants du pouvoir romain en place, interlocuteurs privilégiés auprès des dynastes baquates. Peut-être est-il possible d'envisager que le procurateur ou le gouverneur soit celui à qui incombe la tâche d'officier lors des cérémonies ? En effet, sur deux textes, l'élévation et la dédicace d'un autel par le gouverneur *Clementius Valerius Marcellinus* sont clairement stipulées : *aram statuit et dedicauit* (épigr. 52) et […, *ara*] */m posuit et dedicauit* (épigr. 53). On retrouve également cette indication pour deux procurateurs prolégats, sous le règne de Sévère Alexandre : [*pacis firmandae gr*]*atia habuit aramque* [*p*]*osu*[*it et dedicauit /* …] (épigr. 47) et, à l'époque de Philippe II : *pacis confirmandae gratia aramq(ue) consecrauit* (épigr. 51).

C. L'autel : signe matériel de la cérémonie religieuse

Cette remarque nous conduit à une autre constatation : la fin de l'entrevue est sanctionnée par une cérémonie nécessitant la présence d'un autel (Tableau n° 10, colonne type de monument). En effet, les monuments sur lesquels ont été gravées ces inscriptions correspondent, dans six cas (épigr. 44, 45, 46, 51, 52, 53), à des autels et, dans un cas, à « une pierre brisée en deux morceaux » (épigr. 43). La dimension de ces autels, entre 102 et 133 cm de haut, permet de les classer parmi les plus grands de la cité. Les autres inscriptions sont gravées sur des plaques de marbre (épigr. 47, 48, 49) ou sur une dalle (**50**), mais mentionnent l'élévation d'un autel. Ainsi, l'accomplissement des actes rituels semble bien exiger la présence de l'autel, signe permanent des offrandes. Cependant, nous n'avons aucune indication sur la nature de ces dernières, ou sur la manière dont pouvait être exécuté le rituel.

[1379] Euzennat M., « Les troubles de Maurétanie », *CRAI*, 1984, p. 385-386.

Le représentant romain se voit confier une double mission, politique lorsqu'il discute des clauses du traité avec le dynaste baquate, et religieuse, à la fin de l'entrevue, lorsqu'il doit élever et dédicacer l'autel. Les textes témoignent ainsi d'un affichage religieux de divinités officielles du panthéon romain.

II - L'affichage religieux

Les onze inscriptions qui commémorent l'entrevue romano-baquate sont rédigées selon un formulaire stéréotypé. Elles débutent toujours par un libellé cultuel, suivi des *tria nomina* et de la titulature du procurateur ou du gouverneur de la province. Seul le texte 12, de 280, place le gouverneur après la mention du *princeps* baquate. Vient ensuite la mention du *colloquium* qui permet d'introduire le nom du *princeps* ou du *rex* baquate. À partir de Sévère Alexandre, sont mentionnés, en cinquième position, la confirmation ou le renouvellement de la paix et l'élévation de l'autel. Dans six cas, la date est donnée (épigr. 45, 47, 49, 50, 52, 53) avant la mention des consuls que l'on retrouve à la fin de toutes les épigraphes.

Bien que le formulaire suive un schéma rigoureux, on constate une évolution du contenu religieux, de la syntaxe et des formules. Il est possible de dégager trois étapes (Tableau n° 10) : la première correspond à la deuxième moitié du IIe siècle, une seconde évolution se place dans le courant du IIIe siècle. Enfin, la dernière variation appartient à la fin du IIIe siècle.

A. Une 1re étape : le *genius* impérial (2e moitié du IIe siècle)

La première période, qui s'intégrerait à la deuxième moitié du IIe siècle, fait intervenir le *genius* impérial (épigr. 43, 45, 47). Seul le texte 44 est rédigé *pro salute imperatoris*. Mais on ne connaît pas la divinité invoquée pour assurer le salut de l'empereur Marc-Aurèle. En parallèle, il faut constater que la mention de la rencontre est faite par l'expression « *conlocutus cum* » et que le représentant romain assure la fonction de *procurator*.

Sur l'ensemble des deux provinces de Maurétanie, *Volubilis* est le seul site à offrir des témoignages de cultes voués au *genius* de l'empereur. Sur les cinq inscriptions qui l'évoquent, trois appartiennent à la fin du IIe siècle et deux datent du règne de Probus. En 173, il s'agit du *genius* de Marc-Aurèle (épigr. 43). En 180, il est fait appel au *genius* de Commode (épigr. 45) et en 200 au *genius* conjoint de Septime Sévère, Caracalla et Géta (épigr. 46). À la fin du IIIe siècle, le *genius* de Probus apparaît après évocation de Jupiter *Optimus Maximus* et des dieux et déesses (épigr. 52, 53). Il faut remarquer qu'il est absent du formulaire tout au long du IIIe siècle (absent des textes 44, 47, 48, 49, 50, 51).

Alors que les impératrices peuvent faire l'objet d'une dévotion par le biais de leur *numen*[1380] au même titre que les empereurs, ici on constate que le *genius* ne se rapporte qu'aux empereurs, et uniquement de leur vivant. Les impératrices n'ont pas de génie, ce rôle étant tenu par ce qu'on appelle la Junon. En outre, le génie peut être individuel. C'est le cas du génie de Marc-Aurèle, de Commode ou de Probus. Il peut également être l'esprit de plusieurs empereurs à la fois ; il devient alors une sorte de génie collectif. La dédicace à Septime Sévère, Caracalla et Géta fait intervenir un génie unique pour ces trois personnalités (épigr. 46). Le génie ne semble donc pas être attaché à la personne de l'empereur, mais plutôt à un aspect de sa fonction. Ici, les trois empereurs ont en commun leur corégence, c'est-à-dire qu'ils sont tous les trois détenteurs de *l'imperium*[1381], qui est le pouvoir de commandement sur l'ensemble de l'Empire. Le génie semble donc se définir comme l'esprit d'un pouvoir détenu par un ou plusieurs princes à la fois et attaché, non à la personnalité du prince, mais à sa fonction.

Lors de cette première séquence chronologique, l'un des textes, daté de 173 ou 175, est rédigé *pro salute imperatoris* (épigr. 44). Il s'agit d'une invocation pour demander le salut de l'empereur Marc-Aurèle ; la divinité invoquée n'est pas clairement désignée, mais sous-entendue. Les inscriptions gravées à partir de Sévère Alexandre font intervenir Jupiter *Optimus Maximus* et les dieux et déesses immortels pour le salut de l'empereur. Il est donc très probable que ces mêmes dieux soient appelés pour le salut de Marc-Aurèle.

[1380] Brahmi N., « *Genius* et *numen* : deux manifestations du culte impérial à *Volubilis* », in *L'Africa romana, Atti del XVI convegno di studio, Rabat 2004*, Roma, 2006, p. 2183-2200. *Supra*, p. 96 sq.

[1381] Le détenteur de l'*imperium* dispose d'un pouvoir souverain sacré, civil et militaire qui lui confère un certains nombre de droits, comme celui de convoquer des assemblés populaires et le sénat, de prendre les auspices, de proposer des lois, de commander l'armée, de rendre la justice. Sous l'Empire l'empereur détient l'*imperium*, il peut aussi le léguer (voir Perrin, *Rome, paysage urbain et histoire*, cit., p. 207)

B. Une 2e étape : Jupiter *Optimus maximus*, les dieux et déesses et l'empereur (courant IIIe siècle)

À partir du règne de Sévère Alexandre, les épigraphes débutent toujours par une invocation à Jupiter *Optimus Maximus*, lequel est suivi des dieux et déesses immortels[1382]. Ils sont sollicités pour le salut (*pro salute*), la sauvegarde (*incolumitate*) et la victoire (*victoriae*) de l'empereur. La mention du pourparler est introduite par la formule « *colloquium cum* » et le représentant romain exerce alors les fonctions de *procurator pro legato*. La mention de la *pax* est insérée dans la rédaction en vue d'être consolidée[1383]. Cette période associe donc le culte impérial à ceux de Jupiter *Optimus Maximus* et des dieux et déesses immortels. Mais une hiérarchisation est faite entre ces différents cultes, celui de Jupiter *optimus Maximus* étant prédominant. D'ailleurs, les épithètes *optimus* et *maximus* définissent à la fois l'excellence et la suprématie du dieu capitolin[1384]. Les empereurs sont subordonnés à Jupiter *Optimus Maximus* et aux dieux et déesses immortels, puisque ces derniers sont appelés pour assurer leur salut et leur protection.

C. Une 3e étape : Jupiter *Optimus maximus*, les dieux et déesses immortels et le *genius* impérial (fin IIIe siècle)

Enfin, l'ultime phase, qui se développe à la fin du IIIe siècle, repose sur les textes 52 et 53 adressés à Jupiter *Optimus Maximus* et au *genius* de l'empereur. On constate que les dieux et déesses ne sont pas présents dans le texte 52, mais sont réintroduits dans le texte 53. Le libellé qui fait référence à l'entrevue est « *conloquio habito cum* » et c'est maintenant le *praeses provinciae Mauretaniae Tingitanae* qui assure l'entrevue face au dynaste baquate. Alors que les invocations au *genius* impérial sont absentes des textes au

---

[1382] Sauf en 277, où il est directement suivi du *genius* et de la bonne fortune de l'empereur.

[1383] L'expression *pacis firmandae gratia habuit aramque*, que l'on peut littéralement traduire par « eut une entrevue pour la paix devant être consolidée », montre bien que la *pax* était en vigueur, puisque le formulaire invite tout simplement à la consolider, à la raffermir et non à la conclure.

[1384] Schilling R., « À propos de l'expression *Iupiter Optimus Maximus* », in *Mélanges Herescu*, *Acta Philologica*, 3, 1964, p. 346.

cours du IIIe siècle, leur retour, sous Probus, peut être perçu comme une volonté impériale de retour à des traditions anciennes[1385].

D. Le serment de paix

Les rencontres sont placées sous le patronage de divinités romaines devant lesquelles est prononcé un serment. En effet, à partir de Sévère Alexandre, les textes mentionnent une paix confirmée ou raffermie. On trouve ainsi les expressions : *pacis firmandae* (épigr. 47, 48, 49, 50), *pacis confirmandae* (épigr. 51), *foederata paci* (épigr. 52), *confirmata pace* (53). La *pax* relève d'une relation religieusement établie et, pour être valide, elle doit être jurée[1386]. R. Rebuffat rappelle l'exemple de *Tacfarinas* qui ne pouvait obtenir la paix que dans la mesure où celle-ci devait être jurée. Or, ayant trahi auparavant un serment militaire, il n'était plus apte à en prononcer un nouveau[1387].

Les représentants des deux parties prêtent donc serment devant les divinités garantes de cette paix. Le *princeps* baquate, en officialisant son engagement politique par serment devant les dieux officiels du panthéon romain, reconnaît par conséquent leur légitimité. En prêtant ainsi serment devant le *genius* de l'empereur, le *princeps* baquate reconnaît par la même occasion l'autorité de ce dernier. Jupiter *Optimus Maximus* intervient toujours dans un contexte officiel et l'une des prérogatives du dieu est d'être le témoin et le gardien des serments[1388]. Dans le cadre des traités romano-baquates, c'est lui qui assure la garantie du serment entre les pouvoirs romain et baquate. Il apparaît aussi comme garant des traités[1389]. C'est donc en vertu de ces fonctions de garant des serments et des traités que Jupiter est invoqué lors des *colloquia* romano-baquates. Quant aux dieux et déesses immortels, on les fait intervenir pour célébrer des victoires de l'armée romaine[1390]. Ils sont aussi sollicités pour leurs compétences militaires ou encore appelés par des particuliers ou par des empereurs comme garants des lois. À certaines occasions,

---

[1385] Akerraz A., Rebuffat R., « El Qsar el Kebir et la route intérieure de Maurétanie Tingitane entre *Tremuli* et *Ad Novas* », in *Actes du IVe colloque sur l'Histoire et l'Archéologie de l'Afrique du Nord*, Strasbourg 1988, Paris, 1991, p. 391.
[1386] Rebuffat, « L'investiture des chefs de tribus africaines », cit., p. 24-25.
[1387] *Id*., « Les *gentes* en Maurétanie Tingitane », cit., p. 31.
[1388] Dumézil, *La religion romaine archaïque*, cit., p. 190-191.
[1389] Schilling, « À propos de l'expression *Iupiter Optimus Maximus* », cit., p. 347 ; Dumézil, *La religion romaine archaïque*, cit., p. 295.
[1390] Akkeraz, Rebuffat, « El Qsar el Kebir et la route intérieure de Maurétanie Tingitane », cit., p. 390-391.

ils apparaissent comme les garants de la paix civile et politique. Dans le contexte qui nous intéresse, il semble qu'on demande leur compétence pour garantir et sauvegarder la paix, ce qui conduit R. Rebuffat à leur attribuer le rôle essentiel de dieux « pacificateurs[1391] ».

Parallèlement à l'évolution du contenu religieux, il y a une évolution de la phraséologie diplomatique. Le libellé cultuel s'allonge et le contenu de l'inscription se développe tout au long du IIIe siècle[1392]. Des transformations dans les fonctions exercées par les dirigeants de la province coïncident avec les mutations religieuses qui apparaissent à chaque étape du processus de la rédaction du formulaire. À chaque fois que le contenu religieux est modifié, c'est aussi l'ensemble de la rédaction de l'inscription qui est repensé. Sans pour autant apporter de réponse catégorique à cette évolution des cultes, il faut peut-être penser à la mettre en relation avec la fonction du représentant romain. Un changement de sa fonction révèle sans doute un renouveau, en Tingitane, de la politique impériale, qui se manifesterait aussi au niveau religieux. Les modifications terminologiques du formulaire, qui ont lieu sous Sévère Alexandre et sous Probus, sont révélatrices de choix politiques impériaux qui se répercutent également au niveau les relations avec les Baquates.

III - Pouvoir romain et tribu baquate

A. L'attribution de la citoyenneté romaine

Pour s'attacher l'allégeance de certaines tribus, sans passer par un conflit armé, le pouvoir romain accorde la *civitas* aux dirigeants ou à des membres éminents de ces tribus. Ainsi, en 140, *Aelius Tuccuda* a déjà reçu la citoyenneté romaine (épigr. 42). La datation du texte correspond au début du règne d'Antonin. *Tuccuda* a donc reçu la citoyenneté romaine soit sous Antonin, soit sous Hadrien. La même politique est menée, entre autres,

---

[1391] *Ibid.*, p. 390

[1392] Frézouls, « Les Baquates et la province romaine de Tingitane », cit., p. 84, fait remarquer que cette compilation croissante n'était pas un fait isolé. Elle semble traduire l'usure normale des formules traditionnelles mais aussi celle du prestige impérial. Le formalisme que l'on retrouve au Bas-Empire apparaît comme un phénomène de compensation par rapport au règne des Antonins marqué par la simplicité.

à l'égard des *Zegrenses* dès le règne de Marc-Aurèle[1393]. Ainsi, la *Tabula Banasitana*[1394], qui réunit trois textes différents, mentionne l'attribution de la citoyenneté romaine à des *Zegrenses*, à leurs épouses et à leurs enfants. Le premier des trois documents est une lettre que Marc-Aurèle et Lucius Verus ont envoyée dans les années 161-169 au procurateur de Tingitane, *Coiedius Maximus*. Cette lettre répond favorablement à une requête que ce dernier avait transmis aux empereurs concernant la citoyenneté du *Zegrensis Iulianus*, et conférant la citoyenneté romaine à l'intéressé lui-même, à sa femme Ziddina et à leurs quatre enfants, dont l'un porte aussi le nom de *Iulianus*. Le second document est une autre lettre dans laquelle Marc-Aurèle et Commode, au début de l'année 177[1395], répondent au procurateur *Vallius Maximianus* après une requête concernant *Aurelius Iulianus* (certainement fils du *Iulianus* du premier document), prince des tribus *Zegrenses*. Cette requête avait été auparavant transmise avec un avis favorable par *Epidius Quadratus*. Cette lettre accorde la citoyenneté romaine à l'épouse d'*Aurelius* et à ses enfants. En dernier lieu, le troisième texte est un extrait du registre impérial[1396] (*commentarius* impérial) où étaient consignés les noms de ceux qui recevaient la citoyenneté romaine et contenant la décision (datée du 6 juillet 177) qui accordait cette citoyenneté à Faggura, l'épouse d'*Aurelius Iulianus* et à leurs quatre enfants.

En 226, le *princeps* baquate porte le gentilice d'*Aurelius* (épigr.48) ; et sous Probus, c'est *Iulius* qui est attribué à *Nuffisi* (épigr. 52), *Matif* (épigr. 52) et *Mirzi* (épigr. 53).

Pour les autres *principes* dont le nom est connu, l'absence de gentilice suggère

---

[1393] Euzennat M., Seston W., « La citoyenneté romaine au temps de Marc-Aurèle et de Commode d'après la *Tabula Banasitana* », *CRAI*, 1961, p. 317-324 ; *Id*., « Un dossier de la chancellerie impériale : la *Tabula Banasitana*. Etude de diplomatique », *CRAI*, 1971, p. 468-490.

[1394] *IAMar., lat*., 94 : Table de bronze découverte en juillet 1957 dans une dépendance des thermes de l'est, à quelques mètres d'un petit édifice à abside qui s'ouvre sur le portique oriental du forum, d'où elle provient sans doute (Euzennat, Seston, *CRAI*, 1961, p. 468-469). Elle pèse 11,850 kilogrammes.

[1395] La décision est précisément datée du 6 juillet 177. Mais, compte tenu des délais de route et de chancellerie, ce deuxième texte, antérieur au 3ème de quelques mois, pourrait être du début de la même année 177. La première lettre a été écrite dans les dernières années du règne de Marc-Aurèle et de Lucius Verus puisque le nom du procurateur, *Coiiedius Maximus*, est mentionné sur une inscription trouvée dans les fouilles de la porte nord-ouest du rempart de *Volubilis* et datée de 168-169. (cf. Euzennat, Seston, « Un dossier de la chancellerie impériale : la *Tabula Banasitana* », cit., p. 473)

[1396] Ce *commentatius* est un registre impérial, sorte de fichier central des nouveaux citoyens, tenu à jour du le règne d'Auguste à celui de Commode ; il est suivi de douze signatures.

qu'ils n'aient pas disposé de la citoyenneté romaine. C'est notamment le cas d'*Vcmet* (épigr. 44), de *Canarta* (épigr. 45), *Ililasen* (épigr. 46) et *Sepemazine* (épigr. 51). S'agissant du cas particulier de *Canarta*, il est possible de déterminer l'époque à laquelle il a reçu la citoyenneté romaine. Sur l'inscription datée de 180, il est seulement nommé *Canarta, principe con/stituto genti Baquatium* (épigr. 45). Sur une épitaphe découverte à Rome, *Canartha* porte le gentilice *Aurelius*[1397]. Cela suppose donc qu'il ait reçu la citoyenneté romaine après octobre 180. Il porte alors de gentilice de Commode. En outre, il faut noter que *Sepemazine* (épigr. 51), en 245, ne dispose pas de la citoyenneté romaine. Les Baquates ne semblent donc pas être concernés par l'édit de Caracalla en 212 qui accorde la citoyenneté romaine à tous les habitants libres de l'Empire. Au cours du IIIe siècle, les dirigeants de la tribu continuent à l'obtenir à titre individuel.

L'attribution de la citoyenneté romaine aux notables berbères apparaît donc comme un élément de la politique impériale pour tenter de contrôler ses tribus. En accordant ainsi la citoyenneté à l'élite, le pouvoir romain s'attache les chefs berbères qui dirigent ensuite leur tribu dans un esprit de fidélité envers Rome.

B. Reconnaissance des divinités romaines par le *princeps* baquate

Le renouvellement périodique des rencontres ne doit pas être perçu comme un argument en faveur de rapports conflictuels. La proclamation de la paix répétée n'est que le signe de manifestations d'allégeance de la part des *principes* baquates, qui se doivent de venir faire reconnaître leur pouvoir à chaque fois qu'arrive un nouveau représentant, un nouveau procurateur ou un nouveau dynaste baquate. Ainsi, la reconnaissance, par les dirigeants baquates, de divinités officielles du panthéon romain, lors des *colloquia*, semble être l'une des formes d'intégration employée par Rome. Sans pour autant suivre une politique de conquête directe à l'égard de la tribu, la politique impériale peut se fonder sur la reconnaissance du pouvoir romain à travers un registre à la fois politique et religieux. La dévotion peut ainsi apparaître comme un des vecteurs d'intégration de ce peuple à l'Empire.

[1397] *CIL, VI*, 1800 ; Dessau, *ILS*, 855: *D(is) M(anibus) / Memoris,/ Fili(i) /Aureli(i) / Canarthae,/ Principis gentium / Baquatium,/ Qui uixit / Ann(is) XVI*. Datation : entre 180 et 200.

Les élites baquates connaissent la culture romaine, qu'ils côtoient en connaissance de cause au moment des rencontres. Si nous admettons que les *principes* adoptent des divinités officielles romaines, la question reste énigmatique quand on s'intéresse à l'ensemble de la tribu. En effet, aucun témoignage ne signale que le reste de la *gens* ait aussi adopté les dévotions présentes dans le formulaire de façon régulière. Mais cette question n'a pas forcément lieu d'être puisque ces divinités ne s'expriment que dans le cadre des traités et que le commun de la tribu n'y participe pas. En revanche, le *princeps* baquate, quand il se rend au *colloquium*, le fait au nom de la tribu et non à titre individuel. Il en va de même du procurateur de la province, qui représente le pouvoir romain. Lorsqu'il prête serment, il le fait en tant que représentant de l'ensemble de la communauté. En admettant que les Baquates reconnaissent ces cultes officiels romains, il est tout à fait envisageable qu'ils aient pu en adopter d'autres au contact de la civilisation romaine qui s'épanouit à *Volubilis*, cité avec laquelle ils devaient entretenir des liens commerciaux[1398] très forts et à laquelle ils devaient très certainement se rendre, entre autres, à l'occasion des grandes foires[1399].

C. Qu'en est-il des autres tribus de Tingitane ?

L'érection des autels s'inscrivant dans le cadre des relations diplomatiques provinciales, les divinités invoquées sont celles du panthéon officiel, celui de la cité ou, plus largement, de la province ou de la « zone civique » définie comme la partie de la province occupée par les territoires des colonies, des municipes, des villes au statut indéterminé mais susceptibles d'en avoir un, et les enclaves sous administration militaire. Cette zone civique adopte la forme d'un trapèze qui correspond à Tanger-Ceuta-*Volubilis*-*Sala*[1400]. Il faut, d'autre part, noter que même si les inscriptions ont été découvertes à *Volubilis*, cela ne signifie en aucun cas que les divinités qui y apparaissent entrent dans la composition du panthéon particulier de la cité. En effet, les Baquates, ne résidant pas de façon régulière dans le municipe, ne participent pas à la vie religieuse même de la cité. En revanche, ils évoluent à l'intérieur de cette zone civique et leurs rapports avec le pouvoir

[1398] Rebuffat, « Les grandes tribus des confins africains : insurrections et alliances », cit., p. 78.
[1399] Hamdoune, « Les points de ralliements des *gentes* », cit., p.102.
[1400] Rebuffat, « Les *gentes* en Maurétanie Tingitane », cit., p. 27.

romain relèvent de l'échelle provinciale.

Sachant que plusieurs autres *gentes* sont enclavées dans cette zone, il convient de se demander si Rome faisait intervenir le même formulaire lors des rapports avec les autres tribus de Tingitane. En 173 ou 175, le *princeps* est à la tête à la fois des Macennites et des Baquates (épigr. 44) et, sous Sévère Alexandre, l'alliance lie les Bavares aux Baquates (épigr. 47). Les tribus s'associent pour constituer une fédération ou une confédération. Sous Marc-Aurèle, les Macennites et les Baquates sont réunis sous un même chef tout en restant des *gentes* bien distinctes : *Vcmetio, prin/cipe gentium Ma/cennitum et Baqua/tium*. En revanche, les Bavares et des Baquates ne constituent qu'une seule tribu[1401] : [… *principe*] *gentis Bavarum et Baquatium*. Il est donc tout à fait possible d'envisager que les mêmes divinités soient invoquées lors des rencontres avec ces peuples lorsqu'ils ne sont plus alliés aux Baquates. On peut penser que les Macennites et les Bavares pouvaient reconnaître, à leur tour, les mêmes divinités romaines lors de pourparlers avec le pouvoir romain. Un texte découvert à El Qsar El Kébir (*Oppidum Novum*), ville localisée sur la route moderne qui mène de Tanger à Rabat et située sur la rive droite de l'oued *Loukos*, vient apporter des constatations similaires.

Le texte est le suivant [1402]:

I(oui) O(ptimo) M(aximo) / ceterisq(ue) diis im/mort(alibus) pro salute / atque incolumi/tate d(ominorum) n(ostrorum) Diocletia/ni [et] Maximiani / Aug(ustorum) M(arcus) Aurel(ius) Cletus / u(ir) p(erfectissimus) p(raeses) p(rouinciae) M(auretaniae) T(ingitanae) pro pace / prouinci(a)e ded[it] / dedicauit die XIII / kal(endas) Oct(obres) Tiberiano [II] / Dione co(n)s(ulibus).

L'inscription, gravée sur un autel, dédicacée par *M. Aurelius Cletus, vir perfectissimus praeses prouinciae Mauretaniae* et datée du 19 septembre 291 débute par *I(oui) O(ptimo) M(aximo) / ceterisq(ue) diis im/mort(alibus) pro salute / atque incolumi/tate d(ominorum) n(ostrorum)*. Il s'agit d'une invocation qui demande le salut et la sauvegarde des empereurs Dioclétien et Maximien. Le contenu initial et la qualité du dédicant en font un texte qui rejoint de très près les *arae pacis* de *Volubilis*, notamment

---

[1401] Euzennat, « Les structures tribales dans l'Afrique préislamique », cit., p. 25 ; *Id.*, « Les troubles de Maurétanie », cit., suggère que la *gens* des Bavares, qui fait alors figure d'envahisseur, n'avait pas été rattachée, *attributia*, aux Baquates stabilisés depuis près d'un siècle.

[1402] Akerraz, Rebuffat, « El Qsar el Kebir et la route intérieure de Maurétanie Tingitane entre *Tremuli* et *Ad Nouas* », cit., p. 387-401.

ceux de la seconde séquence chronologique. Nous sommes donc en présence d'invocations religieuses qui se manifestent dans un contexte officiel et qui s'expriment sur l'ensemble de la province.

Il est également possible d'élargir les perspectives de cette recherche en effectuant un parallèle avec la province voisine de Césarienne. Des textes du milieu IIIe siècle qui rappellent des campagnes militaires menées contre les tribus sont adressés à Jupiter *Optimus Maximus*, aux dieux et déesses immortels ainsi qu'aux Génies et aux Victoires des empereurs. Un premier document découvert à Lambèse invoque Jupiter *Optimus Maximus* et les dieux et déesses immortels[1403].

« A Jupiter *Optimus Maximus*, et aux dieux et déesses immortels ; *C. Macrinius Decianus*, homme clarissime, légat propréteur des deux Augustes des provinces de Numidie et de Norique, après avoir taillé en pièces et mis en fuite, leurs quatre rois (*reges*) qui s'étaient unis, les Bavares, qui avaient fait irruption dans la province de Numidie, d'abord dans la région de Milev, une deuxième fois aux confins de la Maurétanie et de la Numidie, une troisième fois, les tribus des *Quinquegentanei* de la Maurétanie Césarienne, comme celle des *Fraxinenses*, qui dévastaient le province de Numidie, le plus célèbre de leur chef ayant été capturé, (a élevé ce monument) »[1404].

Les diverses opérations menées par *C. Macrinius Decianus* pourraient dater du début des règnes communs des empereurs Valérien et Gallien, c'est-à-dire de 253[1405]. Ce personnage a d'abord mené des expéditions contre les Bavares alliés à quatre rois locaux dans la région de Milev. Il intervient ensuite aux frontières de la Césarienne et de la Numidie. La troisième expédition citée dans l'inscription est menée contre les *Quinquegentanei* de la Maurétanie Césarienne et les tribus des *Fraxinenses* qui

---

[1403] *CIL*, VIII, 2615 = *ILS*, 1194 (Lambèse) : *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / ceterisq(ue) diis deabusq(ue) immortalib(us) / C(aius) Macrinius Decianus v(ir) c(larissimus) leg(atus) / Augg(ustorum duorum) pr(o) pr(aetore) prov(inciarum) Numidiae et No/rici Bavaribus qui adunatis (quattuor) / regibus in prov(inciam) Numidiam in/ruperant primum in regione / Millevitana iterato in confi/nio Mauretaniae et Numidi/ae tertio Quinquegentaneis / gentilibus Mauretaniae Cae/sariensis item gentilibus Fra/xinensibus qui provinciam / Numidiam vastabant cap/to famosissimo duce eorum / caesis fugatisque.*

[1404] Traduction tirée de Briand-Ponsart C., Hugoniot C., *L'Afrique romaine de l'Atlantique à la Tripolitaine (146 av. J.-C. – 533 apr. J.-C.)*, Paris, 2005, p. 248.

[1405] Ces opérations avaient d'abord été situées à la fin du règne de Valérien et Gallien, vers 259-260. Les travaux de M. Christol les attribuent plutôt au début de ce règne. Voir à ce sujet Christol M., « *C(aius Macrinius Decianus*, gouverneur de Numidie, et l'histoire militaire de la province au milieu du IIIe siècle », in *Regards sur l'Afrique romaine*, Paris, 2005, p. 229-236. Article également paru dans Christol M., « *C(aius Macrinius Decianus*, gouverneur de Numidie, et l'histoire militaire de la province au milieu du IIIe siècle », *ZPE*, 138, 2002, p. 259-269.

ravageaient la Numidie. M. Christol envisage ces conflits comme un « complexe mouvement de révoltes impliquant plusieurs peuples ou groupement de peuples en 252, peut-être, en tout cas en 253 » et non des conflits qui se seraient déroulés *crescendo* au fil des années[1406]. Les tribus citées dans le texte de Lambèse sont bien localisées[1407]. Les Bavares et les *Quinquegentanei* sont des peuples de l'intérieur de la province établis en Grande Kabylie dans l'est de la Césarienne, aux limites de la Numidie. En outre, les Bavares faisaient partie d'une confédération de tribus. Ceux mentionnés dans ce texte forme la branche orientale. Il existait également un autre groupe qui évolait dans l'ouest de la Césarienne, à la frontière avec la Tingitane. Cette dernière branche est notamment alliée à la *gens* des Baquates sous le règne de Sévère Alexandre (épigr. 47, et peut-être 48). Quant aux *Fraxinenses*, dont la présence est attestée près d'*Auzia* (texte ci-dessous), ils seraient originaires de la Gétulie, auraient franchi le *nova praetentura* mise en place par Septime Sévère, se seraient d'abord avanturés dans le le sud de la Numidie puis dans le sud de la Césarienne où ils auraient été vaincus[1408].

Le second document qui émane de *M. Aurelius Vitalis*, gouverneur de la province de Césarienne, et de *Ulpius Castus*, décurion de l'aile des Thraces, invoque Jupiter *Optimus Maximus*, les Génies et les Victoires des empereurs et les dieux et déesses immortels[1409]. Ils y célèbrent une victoire en 254 sur les Barbares qui furent tués et mis en fuite à *Auzia* :

« A Jupiter *Optimus Maximus*, aux Génies et aux Dieux immortels et aux Victoires de nos seigneurs invaincus, *M(arcus) Aurelius Vitalis*, personnage de rang honorable, gouverneur de la province de Maurétanie Césarienne, et *Ulpius Castus*, décurion de l'aile des Thraces, ont accompli leur vœu de plein gré après avoir taillé en pièces et mis en fuite les Barbares, le (x) des ides d'août, l'année de la province 215 (254)[1410]».

Ces deux documents présentent des similitudes avec la série des traités de paix conclus entre Rome et les Baquates à *Volubilis*. Le libellé initiale invoque les mêmes

---

[1406] Christol, « *C(aius Macrinius Decianus*, gouverneur de Numidie », cit., p. 236.
[1407] *Ibid*., p. 326 ; Briand-Ponsart, Hugoniot, *L'Afrique romaine*, cit., p. 249-250.
[1408] Christol M., « A propos des *Faraxen* et des *Fraxinenses*, les nomades aux marges de la Numidie et de la Maurétanie Césarienne », in *Regards sur l'Afrique romaine*, Paris, 2005, p. 248-277.
[1409] *CIL*, VIII, 20827 = *ILS*, 3000 (Aïn bou Did, près d'*Auzia*) : *I(ovi) Op(timo) Max(imo) / Geniisque diis / [i]mmortalibus / [vict]oriisq(ue) dd(ominorum) nn(ostrorum) / [I]nvic[t]or(um) M(arcus) Aurel(ius) Vitalis / v(ir) e(gregius) p(atronus) p(rovinciae) Maur(etaniae) Caesarien(sis) / Ulp(ius) Castus dec(urio) alae / Thracum ob bar/baros c(a)esos ac / fusos v(otum) s(olverunt) l(ibentes) a(nimo) / [-] Idus Aug(ustas) a(nno) p(rovinciae) CC / et XV*.
[1410]Traduction tirée de Briand-Ponsart, Hugoniot, *L'Afrique romaine*, cit., p. 248.

divinités ou expressions divines qu'à *Volubilis* : Jupiter *Optimus Maximus*, les dieux et déesses immortels, les génies et les Victoires des empereurs. Toutefois, il faut constater que le texte de Lambèse n'associe pas Jupiter *Optimus Maximus* et les dieux et déesses à une expression divine du culte impérial. Le texte trouvé près d'Auzia mentionne pour sa part les Génies et les Victoires des empereurs Valérien et Gallien. En second lieu, comme à *Volubilis*, les dédicants occupent la fonction de gouverneur de province : *C. Macrinius Decianus* a été légat propréteur des Augustes des provinces de Numidie et de Norique et *M. Aurelius Vitalis* a été gouverneur de la Maurétanie Césarienne. Les inscriptions de *Volubilis* font intervenir la *gens* des Baquates. Ici, ce sont les Bavares les *Quinquegentanei* et les *Fraxinenses* qui apparaissent au contact du pouvoir romain. En revanche, à la différence des relations « passifiques » entre Rome et les Baquates, nous assistons à des rapports conflictuels qui nécessitent des interventions militaires. Pourtant, on peut dire que ces deux textes font référence à une situation de paix, puisque tous deux célèbrent des victoires sur les tribus et donc un relatif retour au calme, même si ce dernier n'est pas définitivement acquis[1411].

En définitive, on peut constater que les invocations à Jupiter *Optimus Maximus*, aux dieux et déesses immortels, et les références aux génies et aux vertus des empereurs s'inscrivent dans le contexte de relations entre Rome et les tribus aussi bien en Tingitane qu'en Césarienne. Il s'agit alors qu'expressions divines qui relèvent du niveau provincial.

La fréquence des *colloquia* tenus à *Volubilis* témoigne de l'existence de contacts réguliers entre les Baquates et les autorités romaines. Le *colloquium* est pour le *princeps* baquate l'occasion de faire reconnaître son pouvoir, de discuter des engagements politiques respectifs des deux camps et de confirmer la paix. Le *Genius* impérial, Jupiter *Optimus Maximus*, les dieux et déesses immortels apparaissent, dans ce contexte officiel, comme les garants des clauses discutées et de la *pax* future entre les deux peuples.

Le *colloquium* se tient sous le patronage de divinités romaines devant lesquelles un serment est prononcé. Le *princeps* baquate y reconnaît donc, non seulement l'autorité

[1411] Christol, « *C(aius Macrinius Decianus*, gouverneur de Numidie », cit., p. 232, s'interroge sur le bilan militaire de *C. Macrinius Decianus* et indique que ce « bilan militaire prétendument flatteur ne peut nécessairement signifier que le calme était totalement revenu ou avait été définitivement rétabli. Rien ne contraint à considérer que cette inscription est celle qui livre les informations sur les ultimes épisodes des révoltes africaines du milieu du IIIe siècle ».

de l’empereur, mais aussi la légitimité des dieux romains. En contrepartie de cette allégeance, l’autorité romaine lui reconnaît son pouvoir. La politique romaine ainsi conçue est-elle originale ? La question politique de la soumission des tribus aux marges de l’Empire comprend donc des aspects symboliques à différents niveaux. Ainsi, cette politique d’intégration vise à maintenir l’ordre en passant non seulement par la conclusion de traités politiques, mais aussi par la proposition d’un nouvel horizon religieux.

Conclusion de la quatrième partie

Au-delà des murs de la cité, les témoignages épigraphiques apportent des précisions sur les comportements religieux de la population. Ainsi, comme en ville, le dieu *Aulisua* est attesté dans la campagne. La rédaction en latin de l'inscription et certains attributs de la divinité ont conduit à conclure à une interprétation romaine d'une divinité indigène (fusion d'Aulisua et de Consus). Nous avons également insisté sur les limites de ce territoire propre et sur l'existence de camps militaires qui en assurent la protection. On a donc eu l'occasion de montrer que, dans ces camps, les divinités qui y étaient vénérées avaient une origine locale, qu'elles étaient attachées aux lieux, mais qu'elles avaient aussi fait l'objet d'une *interpretatio Romana* en recevant une dénomination latine : Frugifer, les Nymphes, les Génies des lieux et le Génie *Ulpium*. La question qui se pose est alors est de savoir si les murs de la ville marquent une réelle limite religieuse et si les deux territoires considérés dégagent une réelle spécificité. Certes, leur statut administratif est différent et ils sont occupés par des populations hétérogènes. Néanmoins, les dévotions qui y sont rencontrées sont effectivement les mêmes : ainsi, des dévots d'Aulisua sont attestés dans ville aussi bien que dans la campagne. Il reste à savoir si le temple B, comme cela a déjà été suggéré, est un lieu consacré à ce dieu indigène. Dans ce cas, Aulisua marque de son empreinte l'ensemble du territoire de la cité, autant la ville *intra-muros* que la campagne. S'agissant des divinités honorées par les représentants du pouvoir romain, procurateur et préfet de cohorte, on se rend compte que leur spécificité réside dans leur attachement au lieu. En cela elles diffèrent des divinités rencontrées à l'intérieur de la cité. Cependant, leur onomastique et les modes de dévotion qui les entourent, les présentent comme des divinités largement romanisées. Enfin, la dédicace à la *Virtus Augusti* (épigr. 76) et celle qui invoque une divinité qualifiée d'Auguste (épigr. 78) insistent davantage sur l'existence de dévotions typiquement romaines dans ces camps.

Lorsqu'on s'éloigne du pôle urbain de *Volubilis* et du territoire qui en dépend administrativement, on évolue alors sur ce qu'on a appelé l'aire d'influence de *Volubilis*. Sur ce territoire, se rencontrent des tribus qui sont amenées à venir à *Volubilis* pour manifester leur allégeance devant les divinités traditionnelles du panthéon romain : Jupiter *Optimus Maximus*, les dieux et déesses immortels ou encore le génie de l'empereur.

Conclusion générale

P. Le Roux dans son ouvrage sur Le Haut-Empire romain en Occident soulignait les originalités et les spécificités des provinces africaines ainsi que l'existence d'une identité locale avant la conquête entreprise par Rome. Il ajoutait que la religion romano-africaine demanderait à être relue avec un état d'esprit modifié[1412]. C'est à quoi nous avons voulu répondre par une approche religieuse d'une cité de Maurétanie Tingitane. Ainsi, le cadre chronologique considéré, milieu Ier-fin IIIe siècles apr. J.-C., permettait d'appréhender une ville marquée à la fois par une identité maurétanienne préromaine et par son statut de cité romaine. L'étude de la religion des Volubilitains ne pouvait donc se faire qu'au travers de ces deux prismes de lecture : le passé maurétanien et la romanisation.

Ainsi, au terme de cette étude et lorsqu'on examine la documentation, on constate que les inscriptions datables s'inscrivent entre le milieu I^e^ et la fin du IIIe siècle, au temps de la *Volubilis* romaine. Il est donc tout naturel que l'on soit mieux informé sur cette période que sur les époques antérieures ou postérieures. Pourtant lorsqu'on s'intéresse à la religion, telle qu'elle apparaît à *Volubilis*, à l'époque romaine, on se rend compte qu'elle est ancrée dans un substrat libyque et punique. Si les sources épigraphiques sont muettes à ce sujet, l'archéologie quant à elle a mis au jour plusieurs monuments religieux qui ont fonctionné bien avant la conquête romaine. Au temps de la *Volubilis* provinciale, ils ont continué à être fréquentés. Ainsi, il apparaît indubitable que des restes de ce substrat ont continué à faire leur effet dans le domaine religieux bien après la conquête romaine. Le tableau que nous avons dressé de la religion des Volubilitains fait ressortir une empreinte romaine importante et suggère que les dieux indigènes sont peu présents. Pourtant, il faut se garder d'accepter telle quelle cette présentation car elle est induite par la nature du *corpus*. C'est pourquoi il faut garder à l'esprit que l'essentiel des informations relève de l'épigraphie et que les temples ont encore beaucoup à nous apporter. En effet, l'identification des divinités n'a été possible que pour quelques uns d'entre eux : le Capitole est consacré à la triade Jupiter, Junon et Minerve, une chapelle est dédiée à Vénus et une autre sans doute à Isis. Un temple consacré au culte de la *Domus Divina* a pris place dans la topographie religieuse de la ville, mais sa localisation n'est pas encore

[1412] Le Roux P., *Le Haut-Empire romain en Occident d'Auguste aux Sévères*, Paris, 1998, p. 361.

identifiée. Mais pour les autres monuments cultuels, qui quadrillent le territoire de la cité, temples A, B, C, D, G et H, la divinité accueillie n'est pas encore connue. Si une divinité romaine peut convenir pour certains, il faut aussi penser qu'une divinité indigène peut y avoir été honorée. Les résultats de la Mission Temples à ce sujet apporteront certainement des éléments de réponse dans l'avenir.

Nos recherches ont mis en évidence que l'étape décisive intervenait au milieu du Ier siècle apr. J.-C., lorsque *Volubilis* entre dans l'orbite directe de Rome et qu'elle acquiert le statut de *municipium civium romanorum*. Le processus de romanisation, déjà mis en œuvre avant la conquête, s'accélère. En matière religieuse, le panthéon de la ville s'enrichit alors amplement de divinités romaines et les institutions religieuses calquées sur celles des autres cités romaines prennent place. Ainsi, dès l'annexion, *M. Valerius Severus* est déjà connu comme étant flamine, sa femme accède également à cette même dignité. La conquête romaine entraîne aussi l'établissement du culte impérial. La documentation épigraphique montre surtout que le culte impérial exerce une véritable hégémonie sur la vie religieuse de la cité. Là encore il faut sans doute relativiser cette perception dans la mesure où elle n'est que le résultat des sources qui nous sont parvenues et qui peuvent induire un écart entre la réalité vécue et le bilan historique.

Sous ce qu'on appelle traditionnellement culte impérial, il existe en réalité diverses manifestations qui, à *Volubilis*, sont le culte du *numen* impérial, du *genius* de l'empereur ou des vertus augustes. Les souverains se voient également accorder des honneurs divins en association avec les dieux. Dans ce cas, on sacrifie aux divinités pour l'empereur. Ainsi on rend hommage à la souveraineté de l'empereur ou aux membres de la dynastie impériale comme on pouvait le faire pour les autres dieux. Toutefois le formulaire des invocations montre que l'empereur n'est jamais considéré à proprement parler comme un dieu. Ainsi la position accordée au culte impérial dans la cité et les diverses manifestations qu'il prend rappellent directement ce qu'on a pu constater dans le reste de l'Empire, notamment en Gaule ou dans la Péninsule Ibérique[1413]. L'examen des documents épigraphiques indique qu'ils émanent pour l'essentiel des autorités impériales dans la province ou des autorités municipales dans la cité. Il s'agit donc d'un culte bien

---

[1413] Etienne R., *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste à Dioclétien*, Paris, 1974 ; Van Andriga W., *La religion en Gaule romaine, piété et politique (Ier – IIIe siècle apr. J.-C.)*, Paris, 2002, p. 159-186

organisé et encouragé par les autorités à destination des habitants. Mais le zèle des Volubilitains à l'égard de la religion impériale s'exprime aussi dans un cadre privé. On connaît ainsi le groupe des *Cultores Domus Augustae* qui construit un temple à Antonin le Pieux et voue une adoration à l'ensemble de la Maison divine. Un autre aspect de cette religion officielle, c'est la place qu'elle accorde à tous les groupes sociaux de la cité.

Les notables locaux interviennent en qualité de flamines. Les affranchis sont cantonnés dans la fonction de sévir. Quant aux esclaves, ils interviennent dans le cadre de l'association des *Cultores Domus Augustae*. En outre, lorsque les flamines célèbrent les cérémonies, ils associent l'ensemble de la population, le culte devenant ainsi un pôle de rapprochement entre les différentes composantes de la société. Les femmes ne sont pas en reste puisqu'elles peuvent arborer le titre de flaminique.

A côté du culte impérial essentiellement public, c'est la richesse du panthéon qui constitue une caractéristique supplémentaire de la religion de *Volubilis*. La cité s'est trouvée à la confluence de divers courants religieux, les uns venus d'Orient, d'Arabie ou d'Egypte, d'autres, nés du contact avec les Romains et de la conquête romaine. Ainsi, de Rome sont venus Jupiter *Optimus Maximus*, Junon, Minerve, Apollon, Bacchus, Cérès, Diane, Fortune, Hercule, Mars, Mercure, Neptune, Vénus, Vulcain, les Lares, le *genius domus*. Les uns sont attestés par l'épigraphie, certains par la statuaire, les autres par les mosaïques. D'Orient, sont venus Théandrios et Manaf, Attis et Cybèle, Isis, Anubis. Leur présence s'explique non seulement par l'existence d'une colonie orientale bien établie dans la cité, mais aussi par leur diffusion plus large à travers l'Empire dans le processus de la romanisation. Le dieu Mithra, quant à lui, bien qu'originaire d'Orient, est importé par des soldats venus de Grande-Bretagne. Les dieux locaux ont aussi leur place dans cette religion. Aulisua, dieu de la fertilité, Africa déesse à la *proboscis* et à la *cornucopia*, *Frugifer*, le Génie du municipe, les génies locaux participent à la constitution de ce panthéon. On a ainsi brossé un tableau plutôt composite du panthéon de *Volubilis*.

La richesse de la religion volubilitaine se lit aussi à travers la présence de communautés cultuelles bien établies. Ces dernières s'organisent autour du culte d'une ou de plusieurs divinités et les dévots de chaque groupe présentent des caractéristiques communes. On a ainsi montré qu'il existait au moins 7 groupes distincts : une communauté juive, des soldats qui vouent un culte à Mithra, des Orientaux à Théandrios et Manaf, les fidèles qui portent le nom de *Cultores Domus Augustae*, des marchands qui s'organisent en association autour de Mercure. Enfin, chaque membre d'une même maison forme aussi un groupe et à ce titre voue un culte à plusieurs divinités de leur choix

dans le cadre culte domestique. Ainsi, s'est maintenue une coexistence, dont on peut penser qu'elle fut pacifique entre les croyances ancestrales et celles introduites avec la romanisation et à leur tête la religion impériale. Notons aussi que les divinités romaines ont gardé, pour la plupart, leur caractère « romain ». Junon est perçue comme la parèdre de Jupiter, Hercule et Bacchus, présents exclusivement à travers la statuaire et la mosaïque, ne semblent recouvrir aucune divinité indigène. Les représentations de l'ensemble des divinités romaines restent relativement conformes à la tradition romaine.

Dans cette étude, on a voulu montrer la forme que prend la religion au-delà des murs de la cité. Les dieux et déesses qui y sont attestés sont locaux mais portent une dénomination romaine. La romanisation s'est diffusée dans la campagne de *Volubilis*, les dieux ont été interprétés, mais cette *interpretatio Romana* n'est pas aboutie. Aulisua, bien que qualifié d'*Augustus* ou de *sanctus*, garde son nom indigène, les génies locaux ont une dénomination romaine mais s'attachent à un lieu. La romanisation s'est donc propagée bien au-delà de la ville. La cité de *Volubilis* apparaît alors comme un centre de rayonnement de la civilisation romaine.

Situé aux confins sud de la province, le municipe de *Volubilis* apparaît comme un centre de la romanité. C'est là que les chefs de la *gens* des Baquates viennent s'entretenir avec les représentants du pouvoir romain. Nous avons mis en évidence la place du religieux lors de ces rencontres. Ces dernières sont placées sous le patronage divin pour en assurer le bon déroulement et la garantie des relations futures. Mais on a vu que les divinités protectrices invoquées étaient romaines et non baquates, ce que nous avons voulu interpréter comme un moyen d'intégrer les Baquates à Rome par le vecteur religieux. Dans le jeu des alliances diplomatiques, les dieux et déesses de Rome, sont mis en avant pour garantir les rapports. On notera que dans ces relations, les dieux indigènes sont totalement absents. Est-ce le fait des sources (nous n'avons que le côté romain, les textes qui émanent des autorités romaines), ou bien est-ce le signe d'une adhésion à la religion romaine ? La question mérite d'être posée, mais pour notre part, nous pensons que dans le cas, des Baquates, les divinités invoquées lors des *colloquia* sont reconnues par le *princeps* baquate, la religion étant aussi considérée comme un vecteur d'intégration.

Notre sujet s'arrête à la fin du IIIe siècle. Dès lors, les témoignages relatifs aux cultes païens dans la ville sont absents. Les siècles qui vont suivre vont attester l'existence d'une communauté juive, déjà présente à l'époque de la *Volubilis* romaine. A cette communauté, s'ajoutent des témoignages chrétiens. Ces derniers sont tardifs, du

moins les épitaphes datent de la fin du VIe siècle et du début du VIIe siècle apr. J.-C. Une des épitaphes évoque une *Iulia Rogativa*, *Kaptiva*, originaire d'Altava dans la partie occidentale de la Césarienne. Une autre particularité de ces inscriptions est l'utilisation de l'ère chrétienne pour compter le temps, habitude inconnue dans l'état de notre documentation, en Tingitane[1414]. Une communauté juive qui constituait un noyau bien structuré, disposant sans doute d'un lieu de culte (synagogue), apparaît relativement importante, mais le seul document pour lequel une chronologie a pu être avancé, daterait du IVe siècle apr. J.-C[1415]. Cette période post romaine mériterait un travail de recherche approfondie pour comprendre non seulement le passage de la religion païenne aux religions monothéistes, mais aussi pour essayer de trouver une explication à l'absence de documents relatifs aux divinités païennes après l'évacuation de la ville et le repli des autorités romaine vers le nord de la province.

Ainsi, avons-nous proposé une approche religieuse globale d'une cité africaine. Ces travaux contribuent donc à combler un vide historiographique qui marque la thématique religieuse romano-africaine en Tingitane. Ils offrent donc des perspectives de recherches à des études plus vastes. D'abord, *Volubilis* est une cité parmi tant d'autres. Ce travail mériterait donc d'être élargi à l'ensemble des cités de la province de Tingitane. En outre, les trois siècles vécus sous l'occupation romaine ne peuvent être véritablement appréhendés que par rapport à un passé religieux qui reste pratiquement inconnu. Les recherches sur les édifices religieux, menées dans le cadre de la mission Temples, qui intègrent les monuments cultuels des différents sites du Maroc antique, contribueront à éclairer davantage notre connaissance de la religion des Volubilitains. Il faut donc insérer la période étudiée dans la longue durée pour mieux appréhender les développements religieux qui s'opèrent à *Volubilis* et dans le reste de la Tingitane.

[1414] Lenoir, « Pour un *Corpus* des inscriptions latines du Maroc »,cit., p. 267.

[1415] *IAMar.*, *I*, p. 137, n° 6 ; Le Bohec Y., « Inscriptions juives et judaïsantes de l'Afrique romaine », *AntAfr*, 17, 1981, p. 165-207 ; *Id*., « Juifs et judaïsants dans l'Afrique romaine, remarques onomastiques », *AntAfr*, 17, 1981, p. 209-229 ; Lassère J.-M., *Ubique Populus. Peuplement et mouvements de populations dans l'Afrique romaine de la chute de Carthage à la fin de la dynastie des Sévères (146 av. J.-C. – 235 apr. J.-C.)*, Paris, 1977, p. 421.

Tableau 1 : Les dédicaces au *numen* impérial à *Volubilis* et en Maurétanie Tingitane

N° cat. Réf. *IAM lat.*	Provenance	Empereurs/ impératrices	Formule	Dédicant + qualité	Datation	Nature du monument
N° **32a** *IAMar., lat.*, 390	*Volubilis*	Caracalla et *Iulia Augusta*	*d]evotissimo nu[min]i eius*	La *respublica Volubilitanorum* M. Aurellius Sebastenus, procurateur	Entre le 10 déc. 216 et le 8 avr. 217	Arc de triomphe
N° **32b** *IAMar., lat.*, 391	*Volubilis*	Caracalla et *Iulia Augusta*	*Devo[tissimo numini eiu]s*	La *respublica Volubilitanorum* M. Aurellius Sebastenus, procurateur	Entre le 10 déc. 216 et le 8 avr. 217	Arc de triomphe
N° **33** *IAMar., lat.*, 396	*Volubilis*	Elagabal	*Devota numini ei<i>us*	*Respublica Volubilitanorum, ex decreto ordinis*	Entre le 1 janv. Et le 9 déc. 219	Bloc de pierre parallélépipédique
N° **34** *IAMar., lat.*, 398	*Volubilis*	*Iulia Soaemias Bassiana Augusta* (mère d'Elagabal)	*Devota numi/ni ei<i>us*	*Respublica Volubilitanorum, ex decreto ordinis*	218-222	Base de statue
N° **35** *IAMar., lat.*, 400	*Volubilis*	*Annia Faustina Augusta*, Sévère Alexandre et Elagabal	*Devotissima nu/mini eorum*	*Respublica Volubilitanorum, ex decreto ordinis*	Entre le 10 juil. 221 et le 11 mars 222.	Base honorifique
N° **36** *IAMar., lat.*, 403	*Volubilis*	*Iulia Mamaea* (mère de Sévère Alexandre)	*Devotissima / numini eius*	*Respublica Volubilitanorum, ex decreto ordinis*	222-235	Base de statue
IAMar., lat., 103	*Banasa*	Trajan Dèce	*Devota numini maiestatiq(ue) eius*	*Res publica Banasitanorum*	249-251	Fgt d'une plaque de marbre
IAMar., lat., 104	*Banasa*	Claude II	*Devota numini ma/iestatiq(ue) [eius]*	*Respublica Banasitanorum*	269 ou 270	Base de marbre
IAMar., lat., 106	*Banasa*	*Ulpia Severina Augusta* et Aurélien	*Devota nu/mini maies/tatiq(ue) eorum*	*Respublica Banasitanorum*	274-275	Base de statue
IAMar., lat., 107	*Banasa*	- -	*[…devota] nu[mini]*	*[colonia] Banasa ou [resp(ublica)] Ban[asit(anorum)]*		Fgt de plaque de marbre
IAMar., lat., 108	*Banasa*	- -	*Devotus nu/[min]i mai<i>estati/[q(ue) e]ius*	*Proc(urator) ?*		Fgt d'une plaque de marbre

IAMar., lat., 124	*Banasa*	- -	*De/[vota nu]mini / [maiestatique ? e]iius*	*Respublica Banasitanorum*		2 fgts d'une plaque de marbre
IAMar., lat., 123	*Banasa*	- -	*de[vota numini eius]*	*Res[p(ublica) / Banasi]tanorum*		Fgt de plaque de marbre blanc
IAMar., lat., 117	*Banasa*	- -	*[devota n]um[ini]*	*[...Ba]na[sa...]*		
IAM lat.,121	*Banasa*	Valérien	*[...devota n]u[mini …]?*	*[resp]ub(ica) Ba/[nasitanorum]*	253-260	Fgt de plaque de marbre
IAMar., lat., 122	*Banasa*	- -	*[devota nu]min(i) mai[estatique]*	*[respublica Bana]s[itanorum]*		Fgt d'une plaque de marbre
IAMar., lat., 116	*Banasa*	- -	*De]vota [numini maiestatique e]iu[s… ?]*	*[respub]l[ica Banasitanorum]*		Fgt de plaque de marbre
IAM lat.,67	Dchar Jedid	Gordien	*Devota ... / ... numini m[ai(estati)q(ue)] / eius*	*Res publica*	238-244	?(fgt d'une dédicace impériale)
IAMar., lat., 298	Sidi Kacem	*Iulia Mamaea Augusta*, mère de Sévère Alexande	*Devota / numini maiestati/[que eorum]*	*Cohors IIII Gallorum*	222-235	Bloc de pierre parallélépipédique

Tableau 2 : Les vertus impériales attestées à *Volubilis*

N° cat.	Réf. *IAMar., lat.*	Vertus	Divinité(s) associée(s)	Empereurs concernés	Datation
54	363	***Incolumitas***	Pour le salut…, Dédicace à Mithra	Commode	191 ou 192
37	347	***Fortuna Augustorum***		Elagabal et Sévère Alexandre	Sous Elagabal et Sévère Alexandre
40	355	***[Incolumitas]***	*IOM*, Junon Reine, Minerve, pour le salut…	Macrin, Diaduménien	Entre 11 avr. 217 et 10 déc. 217
47	402	***[Incolumitas et Victoria]***	*IOM*, dieux et déesses immortels, pour le salut	Sévère Alexandre	223, 232, 233, ou 234
48	356	***[Incolumitas] et Victoria***	*IOM*, dieux et déesses immortels, pour le salut	Sévère Alexandre	13 sept. 226
49	357	***Incolumitas et Victoria***	*IOM*, dieux et déesses immortels, pour le salut…	Gordien III	239 ou 241
50	358	***[Incolumitas] et Victoria***	*IOM*, dieux et déesses immortels, pou le salut	Gordien III	241
51	359	***Incolumitas et Victoria***	*IOM*, dieux et déesses immortels, pour le salut…	Philippe I, Philippe II et Otacilia Sévéra	22 avr. 245
52	360	***Bona Fortuna***	*IOM*, Génie de Probus	Probus	24 oct. 277
76 A. Schk.	823	***Virtuti Augusti***			

Tous les textes sont de *Volubilis*, sauf, le n° 76 qui provient d'Aïn Schkour.

Tableau 3 : Les divinités Augustes de *Volubilis* et de Maurétanie Tingitane

N° cat. Et Site	Réf.	Divinité	Dédicant	Contexte	Type de Monument	Datation
11 *Volubilis*	*IAMar., lat.*, 342	***Ceres Augusta***	*Fabia Bira*, flaminique		Base de statue ou autel	2e moitié du Ier siècle apr. J.-C.
16 *Volubilis*	*IAMar., lat.*, 352	***Isis Augusta***	*Lucius Caecilius Felix*, affranchi	***ob honorem seviratus***	Base de statue ou autel	Ier ou IIe siècle apr. J.-C.
17 *Volubilis*	*IAMar., lat.*, 345	***Diana Augusta***	*Sextus Iulius Epictetus*, affranchi	***ob honorem seviratus***	Autel	Milieu IIe siècle
19 *Volubilis*	*IAMar., lat.*, 367	***Venus Augusta***	*Lucius Caecilius Vitalis*, affranchi	***ob honorem seviratus***	Autel	Sous le règne de Macrin (217-218)
61 *Volubilis*	*AE*, 1986, 735	***Aulisua Augustus***			Stèle iconographique	
78, SMF*	Lenoir *BAM* 16	***[- - - Aug]ustae***			Fgt d'autel	Règne de Trajan
Tamuda	*IAMar., lat.*, 55	***Victoria Augusta***	Sans doute un gouverneur inconnu de MT	Inscription qui célèbre une victoire sur les Barbares	Bloc de calcaire	Milieu ou fin du IIIe siècle
Oued Bou Hellou	*IAMar., lat.*, 841	***Victoria Augusta***	Aure[l(ius) ...]us, [procurator ou praeses / prouin]cia[e] Ti[ngitanae]		Bloc de calcaire	Fin IIIe siècle
Banasa	*IAMar., lat.*, 86	***Isis Augusta***	*L. Antonius Charito*, affranchi	***ob honorem seviratus***	Autel	IIe siècle
Banasa	*IAMar., lat.*, 87	***Iuno Augusta***	*Marcus Pompeius Saturninus* et *Valeria Fortunata* (parents)	*ob honorem Pompei/iae Valerinae filiae*	Base	IIIe siècle

Banasa	*IAMar., lat.*, 88	***Minerva Augusta***	*Marcus Terentius Primulus*, affranchi	***ob honorem seviratus***	Base de statue	IIIe siècle
Tingi	*IAMar., lat.*, 2	***[Sp]es Augusta***	*[A]ntonius [H]ermes*	***ob honorem seviratus***	Base ou autel	IIe siècle

*** :** SMF = Sidi Mousa bou Fri

Tableau 4 : Les flamines de *Volubilis*

N° cat	***IAMar., lat.***	**Flamines**	**Titre**	***Cursus***	**Datation**
1	448	*M. Valerius Severus*	*Flamini primo in municipio suo*	Edile, sufète, duumvir, premier flamine dans son municipe, préfet des auxiliaires lors de l'expédition contre *Aedemon*	Apr. le 13 oct. 54
2	434	*L. Caecilius Caecilianus*	*Flam(ini) municipii*	Edile, duumvir, flamine du municipe	2e moitié du Ier ?
3	438	*Q. Caecilius Plato*	*Flamini municipi Volu(bilitani)*	Edile, duumvir, flamine du municipe de *Volubilis*	Ier ou IIe
4	507	*C. Iunius Iu[- - -] Senior*	*Flam(en)*	Questeur, duumvir, flamine	IIe-IIIe
5	429	*M. Aemilius Severus*	*Flam(ini)*	Flamine, décurion, duumvir du municipe de *Volubilis*	100-215
6	504	*M. Aemilius Severus*	*Flamini munic(ipii) Vol(ubilitani)*	Flamine du municipe de *Volubilis*, décurion, duumvir	100-215
7	441	*M. Gabinius Gellianus*	*Flamini municipi(i) Volubilitani*	Décurion, flamine du municipe de *Volubilis*	100-250

Tableau 5 : les *cursus* des flamines

M. Valerius Severus (apr. 54)	***L. Caecilius Caecilianus***	***Q. Caecilius Plato***	***C. Iunius Iu[- - -] Senior***	***M. Aemilius Severus***	***M. Aemilius Severus***	***M. Gabinius Gellianus***
édile	édile	édile	questeur	duumvir	duumvir	décurion
sufète	duumvir	duumvir	duumvir	décurion	décurion	Flamine MV
duumvir	Flamine M	Flamine MV	flamine	Flamine MV	Flamine MV	
1er flamine M						

Tableau 6 : Les flaminiques de *Volubilis*

n° cat.	***IAMar., lat***	**Flaminiques**	**Titre**	**Datation**
8	439	***Fabia Bira***	*Flaminicae primae in municipio Volub(ilitano)*	Après le 13 oct. 54
9	440	***[Fabi]a Bira***	*Flaminicae primae in municipio Volub(ilitano)*	2e moitié du Ier s
10	368	***[Fab]ia [Bira]***	*Fla[minic]a prima in municipio Volub(ilitano)*	2e moitié du Ier s
11	342	***[Fabia] Bira*** fait une dédicace à Cérès *Augusta*	*Flami[nica - - -]*	2e moitié du Ier s
12	430	***Aemilia Sextina***	*Bis flaminicae*	Début IIe s. (vers 110)
13	595	***[Rusti]cilla ou [Lu]cilla*** dédicade à Isis	*Fl(aminicae)*	IIe s. ?

Tableau 7 : Les flaminiques de la province de Maurétanie Tingitane

n° cat.	*IAMar., lat.*	Flaminiques	Titre	Datation
14	443	***Ocratiana***	***Flaminicae prouinciae Tingita[nae]***	Fin Ier siècle
15	505	***Flavia Germanilla***	***Flaminic(a) prou(inciae)***	Début IIIe

Tableau 8 : Les *seviri* de *Volubilis* et de Maurétanie Tingitane

N° cat.	*IAMar., lat.*	Noms	Contexte	Qualité	Divinité invoquée	Datation
16	352 ***Volubilis***	Lucius Caecilius Felix	*Ob honorem seviratus*	*Lib(ertus)*	Isis *Augusta*	Ier- IIe s.
20	379 ***Volubilis***	*Lucius Annius Matun*	*Ob honorem seviratus*	*Lib(ertus)*	Divin Antonin le Pieux	Apr. 161 J.- C.
17	345 ***Volubilis***	*Sextus Iulius Epictetus*	*Ob honorem seviratus*	*Lib(ertus)*	Diane *Augusta*	2ème moitié du IIe Siècle
18	392 ***Volubilis*** *ZPE**	*[Sextus Iulius] Primus*	*Ob honorem seviratus*	*Lib(ertus)*	?	2ème moitié du IIe Siècle
19	367 ***Volubilis***	*Lucius Caecilius Vitalis*	*Ob honorem seviratus*	*Lib(ertus)*	Vénus *Augusta*	217/222
	86 ***Banasa***	Lucius Antonius Charito	*Ob honorem seviratus*	*Lib(ertus)*	Isis *Augusta*	
	88 ***Banasa***	*Marcus Terentius Primulus*	*Ob honorem seviratus*	*Lib(ertus)*	Minerve *Augusta*	
	130 ***Banasa***	*…Ael[ius]…*	*Ob honorem seviratus*	*Lib(ertus)*	?	
	2 ***Tingi***	*[A]ntonius [H]ermes*	*Ob honorem seviratus*	Non renseignée	[*Sp*]*ei Augusta*	
	310 ***Sala***	*[. Post]umius Octauianus*	*Ob honorem seviratus*	Non renseignée		

*** :** Di Vita-Evrard G., « En feuilletant les *Inscriptions Antiques du Maroc, 2* », *ZPE*, 1987, p. 213.

Tableau 9 : Dédiaces aux divinités capitolines à *Volubilis* et en Maurétanie tingitane

N°cat./ Lieu	Réf.	Date	Divinités invoquées	Définition / Contexte	Dédicant
37 *Volubilis*	*IAMar., lat.* 354	202	***I(oui) O(ptimo) M(aximo)***	Autel dédié à l'occasion des *decennalia* et des *uicennalia* de Septime sévère, de Caracalla et Géta	*G. Haius Diadumenianus*, procurateur des Augustes
38 *Volubilis*	*AE*, 1987, 1105	198-211	***[I(oui) O(ptimo)] M(aximo), Iun[oni Reg(inae) Minervae Augusta ? _ _ _ pro salute***	Les décurions ont procédé à la restauration d'un monument pourvu d'une base, temple ? autel ? Monument qui a été plaqué de marbre	Deux *duumviri*, d'après un décret des décurions
39 *Volubilis*	*IAMar., lat.*, 355	217	***[I(oui) O(ptomi)] M(aximo) Iunoni Re[ginae Mine]rv[ae pro] sal(ute) [et incol(umitate)]***	Commémoration de la construction du Capitole (Macrin et Diadiménien)	La *Respublica Volubilitanorum* associée à *M. Aurellius Sebastenus*, procurateur des Augustes.
43 *Volubilis*	*IAMar., lat.* 384	173 ou 175	***Pro salute (divinité invoquée = peut-être IOM)***	*Colloquium* romano-baquate	*Epidius Quadratus*, Procurateur
46 *Volubilis*	*IAMar., lat.* 402	223, 232, 233 ou 234	***[I(oui) O(ptimo) M(aximo) / ceterisq(ue) diis deabusq(ue) immortalibus pro] salute e[t incolumitate / et victoria Imp(eratoris)***	*Colloquium* romano-baquate	Un procurateur prolégat
47 *Volubilis*	*IAMar., lat.* 356	13/09/226	***I(oui) [O(ptimo) M(aximo)] / ceterisq(ue) diis d[eabus(que) immortalibus, pro salute et incolumit(ate)] / et victoria Imp(eratoris)***	*Colloquium* romano-baquate	*Q. Herenni[us Hospitalis?*, procurateur prolégat
48 *Volubilis*	*IAMar., lat.* 357	239 ou 241	***I(oui) [O(ptimo) M(aximo) / cete]risq[u]e diis deabusque im[mortalibus, pro salute et / i]ncolumi[ate e]t victoria Imp(eratoris)***	*Colloquium* romano-baquate	*M.] Vlpius Vic[tor]*, procurateur prolégat
49 *Volubilis*	*IAMar., lat.* 358	241	***I(oui) [O(ptimo) M(aximo)] / ceterisque diis deabusque i[mmortalibus pro salute et incolumitate] / et victoriae Imp(eratoris)***	*Colloquium* romano-baquate	Un procurateur prolégat
50 *Volubilis*	*IAMar., lat.* 359	22/04/245	***I(oui) O(ptimo) M(aximo) / ceterisq(ue) diis deabusq(ue) immortalibus, pro***	*Colloquium* romano-baquate	*M. Maturius Victorinus*, procurateur prolégat

			salute et / incolumitate et victoria<e> Imp(eratoris)		
51 *Volubilis*	*IAMar.*, *lat.* 360	24/10/277	***I(oui) O(ptimo) M(aximo), / Genio et Bonae Fortun[ae]***	*Colloquium* romano-baquate	*Clementius Val(erius) Marcellinus*, gouverneur MT
52 *Volubilis*	*IAMar.*, *lat.* 353/361	13/04/280	***I(oui) O(ptimo) M(aximo), diis deabusqu[e immor]/talibus et Genio Imp(eratoris)***	*Colloquium* romano-baquate	*Clement(ius) Val(erius) Marcellin[us]*, gouverneur MT
66 *Volubilis*	*IAMar.*, *lat.* 353	IIIe siècle	***I(oui) O(ptimo) M(aximo).***	Autel	
Banasa	*IAMar.*, *lat*. 87		***Iunoni / Aug(ustae)***	Dédicace en l'honneur de *Pompeia*, fille de *Valerianus*	*M. Pompeius* et *Valeria Fortuna*, ses parents
Banasa	*IAMar.*, *lat.* 88		***Minervae Aug(ustae) sacrum***	Dédicace *ob honorem seviratus*	*M. Terentius Primulus*, affranchi
Tingi	*IAMar.*, *lat.* 1	296	***I(oui) O(ptimo) M(aximo), Iunoni, Mineruae / c<a>eterisque diis deabusque immortalibus / pro s[alu]te***	Constantin, Maximien et Dioclétien	*Frontonianus Sub*[---]
Dchar Jedid	*IAMar.*, *lat.* 67		***I(oui) O(ptimo) M(aximo).***	Autel en pierre	
Thamusida	*IAMar.*, *lat*. 247	Ier siècle	***Iuno[ni ?]***		
Thamusida	*IAMar.*, *lat*. 248		***Iovi Vltori ou Victori ?***	Ex-voto ? à Jupiter Ultor ou Victor ?	
Sala	*IAMar.*, *lat.* 300	Après 216	***I(oui) O(ptimo) M(aximo), / Iunoni reginae, / Mineruae, Victoriae / Genioq(ue) castrorum***	Le tribun s'associe aux eq(uites) coh(ortis) Su[rorum] pour honorer une promesse qui avait été faire auparavant. Il s'agit de la Cohors *II Syrorum Saggitariorum*	Dédicace faite peut-être par le tribun de la cohorte (*Aelius* ?)
Tamuda	*AE*, 1998, n° 1603	210	***I(oui) O(ptimo) M(aximo) / pro salute et incolumi/tate***	Présence du gouverneur et des soldats lors de la cérémonie pour célébrer le *dies natalis* de Septime Sévère.	La réalisation matérielle de la dédicace est effectuée par décurion.
Ksar El Kebir	*AE*, 1991, n° 1746	19/09/291	***I(oui) O(ptimo) M(aximo) / ceterisq(ue) diis im/mort(alibus) pro salute / atque incolumi/tate***	Autel dédicacé pour émettre un vœu pour la consolidation de paix dans la province.	*M. Aurelius Cletus*, gouverneur MT

Tableau 10 : Les *colloquia* romano-baquates

N° Cat	*IAMar,lat.,*	LIBELLE CULTUEL	**Dédicant, qualité**	*colloquium*	**Interlocuteur, qualité**	**Type de monument**	Datation
43	348	*Genio imp(eratoris)*	P. Aelius Crispinus Pro(curator)	conlocutus cum	- - -, **Princ(ipe)** gentium - - -	Pierre brisée en deux	173
44	384	*Pro salute imperatoris*	Epidius Quadratus Proc(urator)	conlocut(us) / cum	Vcmetio, **prin/cipe** gentium Ma/cennitum et Baqua/tium	Autel	173 ou 175
45	349	*Genio imp(eratoris)*	D. Veturius Macrinus, Proc(urator) Aug(usti)	conlocutus / cum	Canarta, **principe con/stituto** genti Baquatium	Autel	13/10/180
46	350	*Genio imp(eratorum)*	C. Sertorius Cattianus Proc(urator)	conlocutus cum	Ilila/sene, **princ(ipe)** gentis Baquatium	Autel	06/03/200
47	402*	*[I(oui) O(ptimo) M(aximo) / ceterisq(ue) diis deabusq(ue) immortalibus pro] salute e[t incolumitate / et victoria Imp(eratoris)]*	[- - - , u(ir) e(gregius), Proc(urator) eius] prolegato	colloquium / [cum …]	[- - - , principe] gentis Bauarum et Baquatium	Fragment de marbre	223, 232, 233 ou 234
48	356*	*I(oui) [O(ptimo) M(aximo)] / ceterisq(ue) diis d[eabus(que) immortalibus, pro salute et incolumit(ate)] / et victoria Imp(eratoris)*	Q. Herenni[us Hospitalis?, u(ir) e(gregius), procurator eius prolegato]	[… colloquium / ..]m	[Au]relio [- - -, principe gentis Bauarum et Baqua/tium]	Plaque de marbre	13/09/226
49	357*	*I(oui) [O(ptimo) M(aximo) / cete]risq[u]e diis deabusque im[mortalibus, pro salute et / i]ncolumi[ate e]t victoria Imp(eratoris)*	M.] Vlpius Vic[tor], u(ir) e(gregius), proc(urator) eiu[s pro legato]	[…colloquium cum…]	- - -], **principe** g[enti]s Baquatiu[m…	Plaque de marbre	239 ou 241
50	358*	*I(oui) [O(ptimo) M(aximo)] / ceterisque diis deabusque*	[- - - , u(ir) e(gregius) ?],/ proc(urator) proleg(ato)	conlo[quium cum …]	[- - - , **principe** gentis Baqua]/tium	Dalle	241

		i[mmortalibus pro salute et incolumitate] / et victoriae Imp(eratoris)	**				
51	359	*I(oui) O(ptimo) M(aximo) / ceterisq(ue) diis deabusq(ue) immortalibus, pro salute et / incolumitate et victoria<e> Imp(eratoris)*	M. Maturius Victorinus, proc(urator) eorum pro leg(ato)	conloquium cum	Sepemazine, **p(rincipe)** g(entis) / Baquatium	Autel	22/04/245
52	360	*I(oui) O(ptimo) M(aximo), / Genio et Bonae Fortun[ae]*	Clementius Val(erius) Marcellinus, u(ir) p(erfectissimus), praeses p(rovinciae) M(auretaniae) T(ingitanae)	conloquio / habito cum	Iul(io) Nuffuzi, filio Iul(ii) Matif, **regis** g(entis) Baq(uatium)	Autel	24/10/277
53	353/ 361*	*I(oui) O(ptimo) M(aximo), diis deabusqu[e immor]/talibus et Genio Imp(eratoris)*	Clement(ius) Val(erius) Marcellin[us], u(ir) p(erfectissimis), p(raeses) p(rovinciae) M(auretaniae) T(ingitanae)	conlo/quio habito cum	Iul(io) Mirzi,/ fratre eiiusdem Nuffusis, p(rincipis) g(entis) / Baquatium	Autel	13/04/280

* : inscriptions relues par Di Vita-Evrad, 1987.
** : Il peut s’agire de *Vlpius Victor* (Christol)

BIBLIOGRAPHIE

ABREVIATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

Abréviations conformes à l'Année Philologique

AE *L'Année épigraphique*
ANRW *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt : Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Berlin : de Gruyter.*
AntAfr *Antiquités Africaines*
ASSR *Archives des sciences sociales des religions*
BA *Bolletino d'arte. Roma: Instituto Poligrafico e Zecca dello Stato.*
BAM *Bulletin d'archéologie marocaine*
BCH *Bulletin de Correspondance Hellénique*
BCTH *Bulletin du comité des travaux historiques*
BSAF *Bulletin de la Société des antiquaires de France*
CCG *Cahiers du Centre G. Glotz. Paris*
CIL *Corpus Inscriptionum Latinorum*, Berolini, 1863 (1er édition)
CRAI *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres.*
CT *Les Cahiers de Tunisie : revue de sciences humaines. Tunis.*
DHA *Dialogues d'Histoire Ancienne*
EL Etudes de Lettres : revue de la faculté des lettres de l'Université de Lausanne
Eos *Eos : organ Polskiego Towarzystwa Filologicznego. Warszawa : Polskie Towarzystwo Filologiczme.*
ETAM
HThR *Harvard Theological Review*
IAMar., lat. *Inscriptions Antiques du Maro*c, *II : Inscriptions latines.*
ILM *Inscriptions latines du Maroc (L. Chatelain, 1942)*
JHS *The Journal of Hellenic Studies. London*
JRS *Journal of Roman Studies*
JS *Journal des Savants*
LIMC *Lexicon iconographicum mythologiae classicae (Zürich)*
MAAM *Memoirs of the American Academy in Rome*
MCV *Mélanges de la Casa de Velázquez. Paris : de Boccard.*
MDAI(R) *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung*
MEFRA *Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Antiquité.*
MGR *Miscellanea greca e romana : studi pubblicati dall'Ist. italiano per la storia antica*
PSAM *Publications du service des Antiquités du Maroc*
RA *Revue Archéologique*
RCCM *Rivista di cultura classica e medioevale. Roma*
REA *Revue des Etudes Anciennes*
REG *Revue des études grecques. Paris : Les Belles Lettres*
REL *Revues des études latines. Paris : Les Belles Lettres*
RFS *Revue française de sociologie*
RHD *Revue Historique du Droit français et étranger*
RLAC *Reallexikon für Antike und christentum*
RN *Revue numismatique*
RSF *Rivista di storia della filosofia. Milano : Angeli*
ZPE Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. Bonn

SOURCES CLASSIQUES

Arnobe, *Contre les Gentils*, I. Trad. H. Le Bonniec, 1982.

Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, XVI-XX, Texte établi et traduit par Yvette Julien, Paris, Les Belles Lettes, 1998.

César, *Guerres des Gaules*, (V-VIII), par L.A. Constans, 14e tir. Revu et corrigé par A. Balland, Paris, Les Belles Lettres, 1995.

Cicéron, *De la divination*. Traduit et commenté par G. Freyburger et J.Scheid, Paris, Belles Lettres, 1992.

Cicéron, *La nature des dieux*. Traduit et commenté par C. Auvray-Assayas, Paris, Les Belles-Lettres, 2002.

Cicéron, *Traité des Lois*. Texte établi et traduit par G. de Plinval, Paris, Les Belles-Lettes, 1959.

Diodore de Sicile**,** *Mythologie des Grecs* (Bibliothèque Historique. Livre IV). Traduit par A. Bianquis. Introduction et notes par J. Auberger. Préface de P. Borgeaud. Paris, Les Belles Lettres, 1996.

Dion Cassius, *Histoire romaine*, Livres 57-59 (Tibère et Caligula), Traduit et annoté par J. Auberger, Paris, Les Belles Lettres, 1994.

Hérodien, *Histoire des empereurs romains de Marc Aurèle à Gordien III (180 ap. J.-C. - 238 ap. J.-C.)*, Traduit et commenté par D. Roques. Postface de L. Canfora. Paris, Les Belles Lettres, 1990.

Ovide, *Les Fastes***,** Tome II : Livres IV-VI. Texte établi, traduit et commenté par R. Schilling. Paris, Les Belles Lettres, 1993.

Pausanias, *Description de la Grèce***,** Tome VII : Livre VII. L'Achaïe**,** Texte établi par M. Casevitz, traduit et commenté par Y. Lafond, Paris, Les Belles Lettres, 1999.

Pline, *Histoire naturelle Livre*, V, 1re partie : 1-46. (Géographie : L'Afrique du Nord), Texte établi, traduit et commenté par J. Desanges. Paris, Les Belles Lettres, 1980.

Plutarque, *Isis et Osiris*. Trad. Froidefond, 1988

Plutarque, *Sertorius-Eumène. Agésilas-Pompée*, Paris, Les Belles Lettres, 1973.

Pomponius Méla, *Géographie*. Traduit et annoté par A. Silberman. Paris, Les Belles Lettres, 1988.

Ptolémée, *Géographie*, I, 1ère et 2e parties. Trad C. Miller, Paris, Firmin Didot, 1883-1901.

Saint Augustin, *La cité de Dieu*. Traduction du latin de Louis Moreau (1846) rev. par Jean-Claude Eslin, Paris, Ed. Seuil, 1994.

Sénèque, *Dialogues***,** Tome IV : *De la providence*. - *De la constance du sage*. - *De la tranquillité de l'âme*. - *De l'oisiveté*. Texte établi et traduit par R. Waltz. Paris, Les Belles Lettres, 1927.

Sénèque, *Lettres à Lucilius***,** Tome I : Livres I-IV. Texte établi par F. Préchac et traduit par H. Noblot. Paris, Les Belles Lettres, 1969.

Suétone, *Vie des douze Césars***,** Tome I : César. - Auguste. Texte établi et traduit par H. Ailloud. Paris, Les Belles Lettres, 1964.

Suétone, *Vie des douze Césars***,** Tome II : Tibère. - Caligula. - Claude. - Néron**.** Texte établi et traduit par H. Ailloud, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

Tacite, *Annales***,** Tome II : Livres IV-VI. Texte établi et traduit par P. Wuilleumier, Paris, Les Belles Lettres, 1975.

Tacite, *Annales***,** Tome IV : Livres XIII-XVI. Texte établi et traduit par P. Wuilleumier. (1ère édition 1924 ; 2eme édition 1978) (4e tirage revu et corrigé par J. Hellegouarch 1996). 5e tirage 2003.

Tertullien, *Apologétique***.** Texte établi et traduit par J.P. Waltzing avec la collaboration de A. Severyns, Paris, Les Belles Lettres, 1927.

Varron, *De la langue latine*, Livre V, trad. J. Collart, 1954.

LISTES NUMEROTEE DES PUBLICATIONS CONSULTEES

1) Alexandropoulos J., *Les Monnaies de l'Afrique romaine*, Toulouse, 2000.
2) Akerraz A. et *alii*, « Fouilles de Dchar Jdid, 1977-1980 », *BAM*, 14, 1981-1982, p. 169-225.
3) Akerraz A., « Note sur l'enceinte tardive de *Volubilis* », in 2e colloque intern. Du CTHS, Grenoble 5-9 avril 1983, Paris, 1985, p. 429-436.
4) *Id*., « Nouvelles observations sur l'urbanisme du quartier nord-est de Volubilis », in *L'Africa Romana, Atti del IV convegno di studio*, Sassari 1986, Sassari, 1988, p. 445-457.
5) *Id*., « Les rapports entre la Tingitane et la Césarienne à l'époque post-romaine », in *L'Africa romana, Atti del XII convegno di studio*, Olbia 1996, Sassari, 1998, p. 1435-1440.
6) *Id*., « *Volubilis* et les royaumes berbères indépendants », *BAM*, 18, 1998, p. 329-331.
7) Akerraz A., Lenoir M., Lenoir E., « Le forum de Volubilis. Eléments du dossier archéologique », in *Los foros romanos de las provincias occidentales, Valencia 27-31 janvier 1986*, Madrid, 1987, p. 203-219.
8) Akerraz A., Lenoir E., « Volubilis et son territoire au Ier siècle de notre ère, in L'Afrique dans l'Occident romain, Ier siècle av. J.-C. – IVe siècle apr. J.-C. », in *Actes du colloque de Rome 3-5 décembre 1987*, Rome, 1990, p. 213-229.
9) Akerraz A. Rebuffat R., « Les huileries de *Volubilis* », *BAM*, 14, 1981-1982, p. 69-181.
10) *Id*., « El Qsar El Kebir et la route intérieure de Maurétanie Tingitane entre *Tremuli* et *Ad Nouas* », in Actes du *IVe colloque sur l'Histoire et l'Archéologie de l'Afrique du Nord, Strasbourg 1988*, Paris, 1991 t. II, p. 367-408.
11) Arharbi R., Ichkhakh A., « Nouvelles observations sur le mausolée préromain de Volubilis », *AntAfr*, 40-41, 2004-2005, p. 303-309.
12) Arnaldi A., « Il culto delle divinità *Augustae* e i *seviri* nella documentazione epigrafica della *Mauretania Tingitana* », in *L'Africa romana, Atti del XVI Convegno du studio*, Rabat 2004, Roma, 2006, p. 1695-1706.
13) Arnaud A., Arnaud P., « De la toponymie à l'histoire des religions : réflexions sur Mercure africain », in *L'Afrique, la Gaule, la religion à l'époque romaine, mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay*, coll. Latomus, 226, Bruxelles, 1994, p. 142-153.
14) Aymard A., « Les otages barbares au début de l'empire », *JRS*, 51, 1961, p. 136-142.
15) Aymard J., « Commode-Hercule fondateur de Rome », *REL*, 14, 1936, p. 350-364.
16) *Id*., « À propos de la mosaïque au chat de Volubilis », *Latomus*, 20, 1961, p. 52-71.
17) Baradez J., « Deux missions de recherches sur le *limes* de Tingitane », *CRAI*, 1955, p. 288-298.
18) *Id*., « Un grand bronze de Juba II, témoin de l'ascendance mythique de Ptolémée de Maurétanie », *BAM*, 4, 1960, p. 117-132.
19) Bardy G., « À propos des inscriptions grecques de Volubilis », *REG*, 66, 1953, p. 111-112.
20) Bassani M., « Gli spazi cultuali », in *Amplissimae atque ornatissimae domus (Aug., civ., II, 20, 26)*, Roma, 2003, p. 153-187.
21) Bassignato M.-S., *Il flaminato nelle province romane dell'Africa*, Rome, 1974.
22) Beaujeu J., *La religion romaine à l'apogée de l'Empire. I : La politique religieuse des Antonins (98-192)*, Paris, 1955.
23) Behel M., *Le versant Est de la ville ancienne de Volubilis*, Nouveau doctorat, Université de Paris IV-Sorbonne, 1993.
24) *Id*., «Un temple punique à Volubilis », *BCTH*, 24, 1997, p. 25-51.

25) Belcadi Z., *Les mosaïques de Volubilis*, thèse de doctorat, Université de Paris I-Sorbonne, 1988.
26) Belfaida A., « Le culte des génies topiques dans l'Afrique romaine : témoignages épigraphiques », in *L'Africa Romana, Atti del XII convegno di studio, Olbia déc. 1996*, Sassari, 1998, p. 1533-1554.
27) *Id.*, « Eau et sacré en Afrique romaine », *L'Africa romana, Atti del XIV convegno di studio, Sassari, dic. 2000*, Roma, 2002, p. 1715-1728.
28) Bellitir D., *Etude géologique et technique des calcarénites de la côte atlantique et des calcaires mésozoïques des rides prérifaines, utilisés au Maroc dans les constructions anciennes et actuelles*, Université de Gand, 1997-1998.
29) Ben Maissa Ghazi H., *Le culte impérial dans les deux Maurétanies d'Auguste aux Sévères (27 av. J.-C. – 235 apr. J.-C.)*, thèse de doctorat, Bordeaux III, 1982.
30) Benabou M., « Anomalies municipales en Afrique romaine », *Ktèma*, 6, 1981, p. 253-260.
31) *Id.*, « Le syncrétisme religieux en Afrique romaine », in *Interscambi culturali e socio-economici tra l'Africa settentrionale e l'Europa meditteranea, Atti del congresso internazionale di Amalfi, dic. 1983*, I, Naples, 1986, p. 321-332.
32) Benoist S., « Les romains ont-ils cru à la divinité de leurs principes ? », in *Pouvoir et religion dans le monde romain, Hommages à Jean-Pierre Martin*, Paris, 2006, p. 115-127.
33) Benzina Ben Abdallah Z., Peyras J., « Le mibil, association religieuse ou sanctuaire ? Recherches sur une énigme épigraphique », *AntAfr*, 33, 1997, p. 129-141.
34) Berger P., « Rapport sur une inscription trouvée à *Lixus* et une inscription juive ancienne de *Volubilis* », *BCTH*, 1892, p. 62-66, p. XIII.
35) Bernal Casasola D., Del Hoyo J., Pérez Rivera J.-M., « Isis en Mauretania Tingitana : un nuevo testimonio epigráfico de su culto procedente de Septem Fratres (Ceuta) », *L'Africa Romana, Atti del XII convegno di studio, Olbia déc. 1996*, Sassari, 1998, p. 1139-1161.
36) Bertrandy F., « Le culte impérial dans la *contributio* cirtéenne : les flamines », in *Pouvoir et religion dans le monde romain, Hommages à Jean-Pierre Martin*, Paris, 2006, p. 401- 415.
37) Beschaouch A., « De la diffusion de la constitution sufétale en Afrique proconsulaire sous le Haut-empire », *BCTH*, XXIV, 1997, p. 249-251.
38) Bianchi U., « Questions sur les origines du culte capitolin », *Latomus*, 10, 1951, pp. 413-418.
39) Bielman A., Frei-Stolba R., « Les flaminiques du culte impérial : contribution au rôle de la femme sous l'empire romain », *EL*, 1994, p. 113-126.
40) Bielman A., Gysler L.-A., « Le flaminat municipal, prêtrise officielle du culte impérial à travers les témoignages épigraphiques de la province des trois Gaules », *EL*, 1994, p. 93-111.
41) Birley E., « *Cohors I Tungrorum* and the Oracle of the Clarian Apollo », *Chiron*, 4, 1974, p. 511-513.
42) Blanchard-Lemée M., « Thèmes de prédilection ou spécificité ? Remarques sur quelques mosaïques figurées à thème mythologique de l'Afrique romaine », in *Numismatique, langues, écritures et arts du livre, spécificité des arts figurés, Actes du VIIe colloque sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord, Nice, 21-31 oct. 1996*, Paris, 1999, p.315-340.
43) Blázquez Martínez J. M., « Mosaicos de Mauretania Tingitana y de Hispania. Temas », in *L'Africa romana, Atti del XVI convegno di studio, Rabat 2004*, Roma, 2006, p. 1395-1412.

44) Bonnet C., « Les divinités de Lixus », in *Lixus, Actes du colloque de Larache 8-11 nov. 1989*, 1992, p. 125-129.
45) Boube J., « Aïn Regada : table d'autel paloéchrétien », *BAM*, 4, 1960, p. 513-519.
46) *Id.*, « Documents d'architecture maurétanienne au Maroc », *BAM*, 7, 1967, p. 261-367.
47) *Id.*, *Les nécropoles de Sala*, Paris, 1977.
48) *Id.*, « A propos d'un décurion de cinq ans », *BAM*, 12, 1979-1980, pp. 83-97.
49) *Id.*, « La dédicace du capitole de *Sala* (Maroc) et la base honorifique de C. Hosidius Severus », *MEFRA* , 102, 1990, p. 213-246.
50) *Id.*, « Une statue-portrait de Ptolémée de Maurétanie à *Sala* (Maroc) », *RA*, fasc. 2, 1990, 331-360.
51) Boube-Piccot Ch., *Les bronzes antiques du Maroc, III : Les chars et l'attelage, ETAM*, VIII, Rabat, 1980
52) *Id.*, *Les bronzes antiques du Maroc, I : La statuaire, Etudes et travaux d'archéologie marocaine*, Vol. IV, Direction des monuments historiques et des antiquités, Rabat, 1969.
53) *Id.*, *Les bronzes antiques du Maroc, II : Le mobilier*, Editions Marocaines et Internationales, Rabat, 1975.
54) Bouzidi R., « Nouvelle maison romaine de Volubilis », in *L'Africa Romana, Atti del XIII convegno di studio, Djerba 1998*, Roma, 2000, p. 1789-1802.
55) Boyce G.K., « Corpus of the Lararia of Pompei », *MAAM*, XIV, Rome, 1937.
56) Brahmi N., *Recherches sur le culte privé à Volubilis à l'époque romaine à travers l'étude des autels domestiques*, mémoire de maîtrise, Université de Bretagne-Sud, Lorient, juin 2000.
57) Brahmi N, *Contribution à l'étude du panthéon volubilitain*, mémoire de DEA, Université de Nantes, 2001.
58) Brahmi N., « *Genius* et *numen* : deux manifestations du culte impérial à *Volubili s* », in *L'Africa romana, Atti del XVI Convegno du studio, Rabat 2004*, Roma, 2006, p. 2183-2200.
59) Brahmi N., « Les *colloquia* romano-baquates : patronage divin et intégration ? », in Etrangers dans la cité romaine, Actes du colloque *« Habiter une autre patrie » : des* incolae *de la République aux peuples fédérés du Bas-Empire, Valenciennes, 14-15 oct. 2005*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2007, p. 155-170.
60) Brahmi N., « Les autels du culte domestique à *Volubilis* », in *L'Africa romana, Atti del XVII convegno di studio, Sevilla 2006* (à paraître).
61) Brahmi N., Podvin L., « Témoignages isiaques et égyptisants en Tingitane », BAM, 21 (à paraître).
62) Briand-Ponsart C., Hugoniot C., *L'Afrique romaine de l'Atlantique à la Tripolitaine (146 av. J.-C. – 533 apr. J.-C.)*, Paris, 2005.
63) Bricault L., *Atlas de la diffusion des cultes isiaques (IVe siècle av. J.-C./IVe siècle apr. J.-C.)*, Paris, 2001.
64) Bricault L., « Les dieux de l'Orient en Afrique romaine », *Pallas*, 68, 2005, p. 289-309.
65) Bricault L., Le Bohec Y., Podvin J.-L., « Cultes isiaques en Proconsulaire », dans *Isis en Occident, Actes du deuxième colloque international sur les études isiaques* (Lyon, 2002), RGRW 151, Leyde, 2004, p. 221-241.
66) Brouquier V., Rebuffat R., « Temple de Vénus à Volubilis », *BAM*, 18, Rabat, 1998, p. 127-139.
67) Brouquier-Reddé V., « La place du sanctuaire de la Victoire Germanique de Caracalla à Dougga dans la typologie de l'architecture religieuse païenne de l'Afrique romaine »,

in *Actes du VIIIe colloque International sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord*, Tabarka, 8-13 mai 2000, Tunis, 2003, p. 457-470.

68) *Id*., « La place de la Tripolitaine dans la géographie religieuse de l'Afrique du nord », in *L'Afrique du nord antique et médiévale, spectacles, vie portuaire, religions, Actes du Ve colloque international, Avignon 9-13 avril 1990*, Editions du CTHS, Paris, 1992, p. 117-123.

69) *Id*., *Temples et cultes de Tripolitaine*, Paris, 1992.

70) *Id*., « De Saturne à Aulisua. Quelques remarques sur le panthéon de la Maurétanie Tingitane », in *L'Afrique, la Gaule, la religion à l'époque romaine, mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay*, coll. Latomus, 226, Bruxelles, 1994, p. 155-164.

71) *Id*., « Les offrandes en Afrique romaine », *ThesCRA*, I, 2004, 432-436.

72) Brouquier-Reddé V., El Khayari A., Ichkhakh A., « Le temple B de Volubilis : nouvelles recherches », *AntAfr*, 34, 1998, p. 65-72.

73) *Id*., « Les stèles votives de Maurétanie Tingitane, un complément au catalogue du temple B de Volubilis », in *Numismatique, langues, écritures et arts du livre, spécificité des arts figurés, Actes du VII*e *colloque sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord*, Nice, 21 au 31 oct. 1996, Ed. du comité des travaux historiques et scientifiques, Paris, 1999, pp.343-370.

74) *Id*., « Recherches sur les monuments religieux de Maurétanie Tingitane : de Louis Chatelain à la mission Temples », in *Actes des premières journées nationales d'archéologie et du patrimoine*, volume 2 : *Préislam*, Rabat 1-4 juillet 1998, SMAP, Rabat, 2001, p. 187-197.

75) Brouquier-Reddé V. et Lenoir E., « Bibliographie du Maroc antique », in *L'africa romana, Atti del XIII convegno di studio, Djerba 1998*, Roma, 2000, p. 991-1072.

76) Brouquier-Reddé V., Saint-Amans S., « Epigraphie et architecture religieuse de Dougga : l'exemple des templa Concordiae, Frugiferi, Liberi Patris, Neptuni, dans Dougga (Thugga) », in Khanoussi M., Maurin L. (éd.), *Dougga (Thugga). Etudes épigraphiques*, Ausonius, Etudes 1, Bordeaux, 1997, p. 175-199, pl. 16-19.

77) Bruneau Ph., « Les mosaïstes antiques avaient-ils des cahiers de modèles ? (Suite, probablement sans fin) », *Ktèma*, 25, 2000, p. 191-197.

78) Budischovsky M.-C., *La diffusion des cultes isiaques autour de la mer Adriatique*, EPRO 61, Leyde, 1973.

79) Bulard M., *Description des revêtements peints à sujets religieux, Exploitation archéologique de Délos*, Ed. de Boccard, 1926.

80) *Id*., *La religion domestique dans la colonie italienne de Délos d'après les peintures murales et les autels historiés*, Ed. de Boccard, Paris, 1926.

81) Bullo S, Ghedini F., *Amplissimae atque ornatissimae domus (Aug., civ., II, 20, 26)*, Roma, 2003. (2 volumes)

82) Cadotte A., « Frugifer en Afrique du Nord : épithète divine ou dieu à part entière », *ZPE*, 143, 2003, p. 187-200.

83) Cagnat R., Chapot V., *Manuel d'archéologie romaine, II : les monuments. Décoration des monuments. Sculpture*, Paris, 1916**.**

84) Callegarin L., « La Maurétanie de l'ouest et Rome au Ier siècle av. J.-C. : approche amphorologique », in *L'Africa romana, Atti del XIII convegno du studio*, Djerba 1998, Roma, 2000, p. 1333-1362.

85) Callu J.-P., Salama P., « L'approvisionnement monétaire des provinces africaines au IVe siècle », in *L'Afrique dans l'Occident romain, Ier s. av. J.-C., IVe s. apr., Rome, 1987*, Rome 1990, p. 92-116.

86) Camps G., « L'inscription de Béja et le problème des *Dii Mauri* », *Revue Africaine*, 98, 440-441, 1954, p. 233-260

87) Camps G., « Les Bavares peuple de Maurétanie Césarienne », *Revue africaine*, 99, 1955, p. 241-288.
88) *Id*., « À propos d'une inscription punique : les suffètes de Volubilis aux IIIe et IIe siècles av. J.-C. », *BAM*, 4, 1960, p. 423-426.
89) *Id*., « Massinissa ou les débuts de l'histoire », *Libyca*, t. 8, 1960, p. 164-165.
90) Camps G., « *Rex Gentium Maurorum et Romanorum*. Recherches sur les royaumes de Maurétanie des VIe et VIIe siècles », AntAfr, 20, 1984, p. 183-218.
91) *Id*., « Qui sont les *Dii Mauri* ? », *AntAfr*, 26, 1990, p. 131-153.
92) *Id*., « Le voyage manqué du jeune baquate », *BCTH*, n.s. 24 (Afrique du Nord), 1993-1994-1995, p. 256-257.
93) Carcopino J., « Volubilis, capitale de Juba », *Hespéris*, *BSAF*, 1933, p. 146.
94) *Id*., « Volubilis, *Regia Iubae*», *Hespéris*, 17, 1933, p. 1-24.
95) *Id*., *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'empire*, Paris, 1939.
96) *Id*., « Sur la mort de Ptolémée, roi de Maurétanie », in *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à A. Ernout*, Paris, 1940, p. 39-40.
97) *Id*., « Additions au *CIL*, VIII, 9785 et 21605 », *RAfr*, n° 86, 1942, 175-178).
98) *Id*., *Le Maroc antique*, Paris, 1943.
99) Cibu S, Remy B., « Isis et les dieux égyptiens dans les provinces Alpines au Haut-Empire (Alpes maritimes, Cottiennes, Graies, Poenines, Rétie, Norique) », in *Isis en Occident, Actes du IIe colloque international sur les études isiaques*, Lyon 2002, Leyde 2004, p. 150-151.
100) Champeaux J., *Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César. I : Fortuna dans la religion archaïque*, coll. De l'E.F.R., Rome, 1982.
101) *Id*., *Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César. II : Les transformations de Fortuna sous la République*, Rome, 1987.
102) *Id*., *La religion romaine*, Paris, 1998.
103) *Id*., « La prière du Romain », *Ktèma*, 26, 2001, p. 267-283.
104) Charles Picard G., *Les religions de l'Afrique antique*, Paris, 1954.
105) Chastagnol A., « L'organisation du culte impérial dans la cité à la lumière des inscriptions de Rennes », in *La civilisation des Riedones*, Brest, 1980, p. 187-199.
106) Chastagnol A., « Considération sur les municipes latins du premier siècle apr. J.-C. », in *L'Afrique dans l'Occident romain, Ier siècle av. J.-C. – IVe siècle apr. J.-C.*, Actes du colloque de Rome 3-5 décembre 1987, Rome, 1990, p. 351-365.
107) *Id*., « *Coloni* et *incolae*. Notes sur les différenciations sociales à l'intérieur des colonies romaines de peuplement dans les provinces d'Occident (Ier s. av. J.-C.- Ier s. apr. J.-C.) », in *La Gaule romaine et le droit latin, Lyon 1995*, Paris, 1995, p. 131-141.
108) Chastagnol A., Duval N., « Les survivances du culte impérial dans l'Afrique du Nord à l'époque vandale », *Mélanges d'histoire ancienne offerts à W. Seston*, Paris, 1974, p. 87-118.
109) Chatelain L., « L'inscription relative à la révolte d'*Aedemon* », *CRAI*, 1915, p. 394-399.
110) *Id*., « Deux inscriptions de Volubilis relatives au culte de Mithra », *CRAI*, 1919, p. 439-444.
111) *Id*., « Fouilles exécutées au Maroc en 1933 », *BCTH*, 1934, p. 105-111.
112) *Id*., « Inventaire des mosaïques du Maroc », *PSAM*, 1, 1935, p. 67-87.
113) *Id*., « Mosaïques de Volubilis », *PSAM*, 1, 1935, p. 1-11.
114) *Id*., « Les origines des fouilles de Volubilis », *PSAM*, 3, Paris, 1937, p. 5-9.

115) *Id.*, « Les centres romains du Maroc », *PSAM*, 3, Paris, 1937, pp. 23-39.
116) *Id.*, « Inscriptions inédites de Volubilis, d'Aïn Chkour et de Petitjean », *BCTH*, 1941-1942, p. 193-204.
117) *Id.*, *Le Maroc des Romains. Etude sur les centres antiques de la Maurétanie occidentale*, Paris, 1949 (réed. 1944).
118) *Id.*, « L'histoire militaire du Maroc antique », *Revue Internationale d'histoire militaire*, 9, 1950, p. 163-172.
119) Cheddad A., Notes sur quelques sites archéologiques du Nord marocain, in *L'Africa Romana, Atti del XIII convegno di studio, Djerba 1998*, Roma, 2000, p. 1803-1817.
120) Chergui A., Ichkhakh A., Limane H., « Nouvelles inscriptions d'Aïn Schkour », in *L'Africa romana, Atti del XIII convegno di studio, Djerba 1998*, Roma, 2000, p. 1613-1620.
121) Christol M., « À propos des inscriptions antiques du Maroc », *Latomus*, 44, fasc. 1, 1985, p. 143-155.
122) *Id.*, « Les hommages publics de Volubilis : épigraphie et vie municipale », in *L'Africa Romana, Atti del III convegno di studio, Sassari dic. 1985*, Sassari, 1986, p. 85-96.
123) *Id.*, « Rome et les tribus indigènes en Maurétanie Tingitane », in *L'Africa romana, Atti del V convegno di studio, Sassari 1987*, Sassari, 1988, p. 305-337.
124) *Id.*, « Une correspondance impériale : *testimonium* et *suffragatio* dans la table de Banasa », *RHD*, 66, 1988, p. 31-42.
125) *Id.*, « *P. Aelius Crispinus*, procurateur de Maurétanie tingitane en 173 apr. J.-C. », in *Christol-Magioncalda, Studi sui procuratori delle due Maurétanie*, Sassari, 1989, p. 169-173.
126) *Id.*, « Remarques sur l'inscription du légionnaire de Toulouse enseveli à Volubilis (*IAM* 2, 511, musée lapidaire de Volubilis) », in *L'Africa romana, Atti del XIII convegno di studio, Djerba, dic 1998*, Roma 2000, p. 1637-1644.
127) *Id.*, « *C(aius Macrinius Decianus*, gouverneur de Numidie, et l'histoire militaire de la province au milieu du IIIe siècle », *ZPE*, 138, 2002, p. 259-269
128) *Id.*, « Soldats de Bretagne en Maurétanie Tingitane à la fin du règne de Commode », in *Au jardin des Hespérides. Histoire, société et épigraphie des mondes anciens. Mélanges offerts à Alain Tranoy*, Rennes (Presses Universitaires de Rennes), 2004, p. 315-333.
129) *Id.*, *Regards sur l'Afrique romaine*, Paris, 2005.
130) *Id.*, « Soldats de Bretagne en Maurétanie Tingitane à la fin du règne de Commode », in *Regards sur l'Afrique romaine*, Paris, 2005, p. 30-39. (Article paru dans *Au jardin des Hespérides. Histoire, société et épigraphie des mondes anciens. Mélanges offerts à Alain Tranoy*, Rennes (Presses Universitaires de Rennes), 2004, p. 315-333).
131) *Id.*, « Les troubles en Maurétanie Césarienne sous le gouvernement de *T(itus) Licinius Hiéroclès* », in *Regards sur l'Afrique romaine*, Paris, 2005, p. 40-49. (Article paru dans *L'Afrique, la Gaule, la Religion à l'époque romaine. Mélanges à la mémoire de M. Le Glay*, Bruxelles, 1994, p. 245-266)
132) *Id.*, « Manifestations cultuelles et attitudes politico-religieuses à la fin du IIe siècle et au début du IIIe siècle après J.-C. : Mithra, dieu des soldats, et la *salus* impériale », in *Pouvoir et religion dans le monde romain, Hommages à Jean-Pierre Martin*, Paris, 2006, p. 417-436.
133) Christol M., Demougin S., « De Lugo à Pergame : la carrière de l'affranchi Saturninus dans l'administration impérial », *MEFRA*, 102, 1990, p. 159-211.
134) Christol M., Gascou J., « Volubilis, cité fédérée ? », *MEFRA*, 92, 1980, 1, p. 329-345.
135) Christol M., Magioncalda A., *Studi sui procuratori delle due mauretaniae*, Sassari,

1989.
136) Coltelloni-Trannoy M., « Le monnayage des rois Juba II et Ptolémée de Maurétanie : image d'une adhésion réitérée à la politique romaine », *Karthago*, XXII, 1988-189, p. 45-53.

137) *Id.*, « Le culte royal sous les règnes de Juba II et Ptolémée de Maurétanie », in *L'Afrique du nord antique et médiévale, spectacles, vie portuaire, religions, Actes du Ve colloque international*, Avignon 9-13 avril 1990, Editions du CTHS, Paris, 1992, p. 69-81.
138) *Id.*, *Le royaume de Maurétanie sous Juba II et Ptolémée (25 av. J.-C. – 40 apr. J.-C.)*, Etudes d'Antiquités africaines, Paris, 1997.

139) *Id.*, « Les représentations de l'Africa dans les monnayages africains et romains à l'époque républicaine », in *Numismatique, langues, écritures et arts du livre, spécificité des arts figurés, Actes du VIIe colloque sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord*, Nice, 21 au 31 oct. 1996, Ed. CTHS, Paris, 1999, p.67-91.
140) *Id.*, « Hercule en Maurétanie : mythe et géographie au début du principat », in *L'Afrique du nord antique et médiévale : mémoire, identité et imaginaire*, Actes des journées d'études organisées par le GRHIS université de Rouen 28 janv. 1998 et 10 mars 1999, Publication de l'Université de Rouen, 2002, p. 41-57.
141) *Id.*, « Rome et les rois *amis et alliés du peuple romain* en Afrique (Ier siècle av. J.-C/Ier siècle apr. J.-C.) », *Pallas*, 68, 2005, p. 117-144.
142) Combet-Farnoux B., *Mercure romain : le culte public de Mercure et la fonction mercantile à Rome de République archaïque à l'époque augustéenne*, EFR, Paris, 1980.
143) Commelin, Marécheaux P., *Mythologie grecque et romaine*, Paris, 1995.
144) Corbier P., « Hercule africain, divinité indigène ? », *DHA*, 1, 1974, p. 95-104.
145) Corbier M., « Le discours du prince d'après une inscription de Banasa », *Ktèma*, 2, 1977, p. 211-232.
146) Corbier P., Griesheimer M., *L'Afrique romaine (146 av. J.-C. – 439 apr. J.-C.)*, Paris, 2005.
147) Cuq E., « Les successions vacantes des citoyens tués par l'ennemi sous le règne de Claude d'après une inscription de *Volubilis* », *JS*, 1917, p. 538-543
148) *Id.*, « La cité punique et le municipe de Volubilis », *CRAI*, 1920, p. 339-350.
149) Dardaigne S., « Une image des cités de Bétique aux IIe et IIIe siècles après J.-C. : l'emploi du terme *respublica* dans les incriptions de la province », in *Cité et communauté civique en Hispania : siglos II y III d.C., Actes du colloque organisé par la Casa de Velázquez et par le Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 25-27 janvier 1990*, Paris, 1994, p. 47-58.
150) Daremberg Ch., Saglio Edm., *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, 1904.
151) Decret M., Fantar M., *L'Afrique du Nord dans l'Antiquité, Histoire et civilisation des origines au Ve siècle*, Paris, 1998.
152) Delgado Delgado J.-A., *Elites y organización de la religión en las provincias romanas de la Bética y las Mauritanias : sacerdotes y sacerdocios*, Oxford, 1998.
153) Desanges J., « *Mauretania ulterior tingitana* », *BAM*, 4, 1960, p. 437-441.
154) *Id.*, *Catalogue des tribus africaines de l'Antiquité classique à l'ouest du Nil*, Dakar, 1962.
155) *Id.*, Le statut des municipes d'après les données africaines, *RHD*, 50, 1972, p. 353-375.
156) *Id.*, *Pline l'Ancien, Histoire Naturelle, livre V, 1-46, 1ère partie (L'Afrique du Nord)*, Paris, 1980.

157) *Id*., « L'hellénisme dans le royaume protégé de Maurétanie (25 avant J.-C. – 40 après J.-C.) »,, *BCTH*, ,20-21, 1984-1985 [1989], p. 53-61.
158) *Id*., « L'hellénisme dans le royaume protégé de Maurétanie (25 avant J.-C. – 40 après J.-C.) », in *Toujours Afrique. Apporte fait nouveau*, 1999, p. 163-171.
159) *Id*., « Quelques considérations sur l'usage du grec dans les ports de l'Afrique romaine », dans *Toujours Afrique. Apporte fait nouveau*, 1999, p. 173-179.
160) *Id*., « Permanence d'une structure indigène en marge de l'administration romaine : la Numidie traditionnelle », in *Toujours Afrique. Apporte fait nouveau*, 1999, p. 181-
161) *Id*., « Une notion ambiguë : la gens africaine. Réflexions et doutes », in *Toujours Afrique. Apporte fait nouveau*, 1999, p. 197-204.
162) *Id*., « Le statut des cités africaines chez les géographes et dans les itinéraires de l'empire romain », in *Toujours Afrique. Apporte fait nouveau*, 1999, p. 205-213.
163) Dewailly M., « Le sanctuaire d'Apollon à Claros : place et fonction des dieux d'après leurs images », *MEFRA*, 113-1, 2001, p. 365-382.
164) Di Vita-Evrard G., « En feuilletant les *Inscriptions Antiques du Maroc, 2* », *ZPE*, 1987, p. 193-225
165) *Id*., « L'édit de Banasa : un document exceptionnel ? », in *L'Africa romana, Atti del V convegno di studio*, Sassari, dic. 1987, Sassari, 1988, p. 287-303.
166) *Id*., « L'ère de Maurétanie : une nouvelle attestation », in *L'Africa Romana, Atti del X convegno di studio, Oristano 1992*, Sassari, 1994, p. 1061-1070.
167) Domergue C., « L'arc de triomphe de Caracalla à Volubilis. Le monument, la décoration, l'inscription », *BA*, 1964, p. 201-229.
168) *Id*., « La représentation des Saisons sur l'arc de Caracalla à Volubilis », in *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol*, Paris, 1966, p. 463-472.
169) Dondin-Payre M., « Recherches sur un aspect de la romanisation de l'Afrique du nord : l'expansion de la citoyenneté romaine jusqu'à Hadrien », *AntAfr*, 17, 1981, p. 93-132.
170) *Id*., « Magistratures et administration municipale dans les trois Gaules », in *Cités, municipes, colonies, les processus de municipalisation en Gaule et en Germanie sous le Haut Empire*, Publications de la Sorbonne, 1999, p. 127-230.
171) Drine A., « Cérès, les *Cereres* et les *sacerdotes magnae* en Afrique : quelques témoignages épigraphiques et littéraires (Tertullien) », in *L'Afrique, la Gaule, la religion à l'époque romaine, mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay*, coll. Latomus, 226, Bruxelles, 1994, p. 176-184.
172) Dumézil G., *La religion romaine archaïque*, Paris, 1974.
173) Dupuis X., « Construction publiques et vie municipales en Afrique de 244 à 276 », *MEFRA*, 104, 1992, 1, p. 233-280.
174) Dupuis X., « Les pontifes et les augures dans les cités africaines au Bas-Empire », in *L'Afrique du nord antique et médiévale, spectacles, vie portuaire, religions, Actes du Ve colloque international*, Avignon 9-13 avril 1990, Editions du CTHS, Paris, 1992, p. 139-151.
175) Duthoy R., « La fonction sociale de l'Augustalité », *Epigraphica*, 1974, p. 134-154.
176) *Id*., « Recherche sur la répartition géographique et chronologique des termes *seuir Augustalis*, *Augustalis* et *seuir* dans l'empire romain », *Epigraphische Studien*, 11, 1976, p. 143-214.
177) *Id*., « Les *Augustales* », *ANRW*, II, 16, 2, 1978, p. 1288-1309.
178) El Harrif F-Z, « Claude I : l'annexion de la Maurétanie, monnayage de guerre et de necessité », in *L'Africa romana, Atti del XVI Convegno du studio*, Rabat 2004, Roma, 2006, p. 2073-2088.
179) El Machrafi K., *Volubilis I^e^-IIIe siècles : les divinités païennes*, thèse de doctorat non publié, Paris IV-Sorbonne.

180) El Rhaiti, *Recherche sur l'onomastique de la Maurétanie Tingitane*, thèse de doctorat sous la direction de E. Fresouls et J.-M. David, Université des Sciences humaines de Strasbourg, 1996.
181) Estienne S., « Les dévots du Capitole : le culte des images dans la Rome impériale, entre rites et superstition », *MEFRA*, 113-1, 2001, p. 189-210.
182) Etienne R., « Les carrières de calcaire dans la région de Volubilis », *BCTH*, 1950, p. 23-32.
183) *Id.*, « La mosaïque du "Bain des Nymphes" à Volubilis (Maroc) », in *I Congreso Arqueológico del Marruecos Espanol, Tetuán, 22-26 junio 1953*, Tetuán, 1954, p. 345-357.
184) *Id.*, « Dionysos et les Quatre saisons sur une mosaïque de Volubilis (Maroc) », *MEFRA*, 63, 1951, p. 93-118.
185) *Id.*, « Nouveaux bronzes volubilitains », *RA*, 41, 1953, pp. 155-162.
186) *Id.*, « La mosaïque du "Bain des Nymphes" à Volubilis (Maroc) », in *I Congreso Arqueológico del Marruecos Espanol, Tetuán, 22-26 junio 1953*, Tetuán, 1954, p. 345-357.
187) *Id.*, *Le quartier nord-est de Volubilis*, Paris, 1960.
188) *Id.*, *Le culte impérial dans la péninsule ibérique d'Auguste à Dioclétien*, Paris, 1974.
189) *Id.*, « Maisons et hydraulique dans le quartier nord-est à Volubilis », *PSAM*, 10, 1954, p.25-211.
190) Euzennat M., « Deux voyageurs anglais à Volubilis (1721) », *Hespéris*, 43, 1956, p. 325-334.
191) *Id.*, « Le temple C de Volubilis et les origines de la cité », *BAM*, 2, 1957, p. 41-64.
192) *Id.*, « Héritage punique et influences gréco-romaines au Maroc à la veille de la conquête romaine », in *Le rayonnement des civilisations grecque et romaine sur les cultures périphériques, Actes du 8e congrès international d'archéologie classique, Paris, 1963*, Paris, 1965, p. 261-278.
193) *Id.*, « Le *limes* de Volubilis », *Studien zu den Militärgrezen Roms, Voträge des VI. Int. Limeskongresses in Süddeutschland, Bonner Jahrb. XIX*, Köln-Graz, 1967, p. 196, et fig. 1.
194) *Id.*, « Grecs et orientaux en Maurétanie Tingitane », *AntAfr*, 5, 1971, p. 161-178.
195) *Id.*, « Les édifices du culte chrétiens en Maurétanie Tingitane », *AntAfr*., 8, 1974, p. 175-190.
196) *Id.*, « Les Zegrenses », in *Mélanges d'histoire ancienne offerts à William Seston*, Paris, 1974, p. 175-186.
197) *Id.*, « Une dédicace volubilitaine à l'Apollon de Claros », *AntAfr*, 10, 1976, p. 63-68.
198) *Id.*, « Le camp romain de Sidi Moussa bou Fri (région de Volubilis, Maroc) », *BCTH*, n.s. 12-14B, 1976-1978, p. 246-247.
199) *Id.*, « Les troubles de Maurétanie », *CRAI*, 1984, p. 372-391.
200) *Id.*, « Les camps marocains d'Aïn Schkour et Sidi Moussa Bou Fri et l'introduction du *quadriburgium* en Afrique du Nord », in *110e Congrès national des sociétés savantes, Montpellier, 1985, IIIe colloque sur l'histoire et l'archéologie d'Afrique du Nord*, Paris, 1986, p. 373-376.
201) *Id.*, « Remarques sur la description de la Maurétanie Tingitane dans Pline l'Ancien, H.N., 5, 2-28 », *AntAfr*, 25, 1989, p. 95-109.
202) *Id.*, *Le limes de Tingitane, la frontière méridionale*, Paris, 1989.
203) *Id.*, « La frontière romaine d'Afrique », *CRAI*, fasc. 2, 1990, p. 565-580.
204) *Id.*, « Colonia Campestris Babba », *Encyclopédie Berbère* IX, 1991, p. 1293-1294.

205) *Id.*, « Les structures tribales dans l'Afrique préislamique. Un état de la question », dans *Monuments funéraires-Institutions autochtones*, CTHS, Pau, 1993, p. 247-254.
206) Euzennat M., Hallier G., « Les forums de Tingitane. Observations sur l'influence de l'architecture militaire sur les constructions civiles de l'occident romain », *AntAfr*, 22, 1986, p. 73-103.
207) Euzennat M., Marion J., « Chroniques », *BAM*, 4, Rabat, 1960.
208) Fantar M., « La religion phénicienne et punique de Lixus : témoignages de l'archéologie et de l'épigraphie », in *Lixus, Actes du colloque de Larache 8-11 nov. 1989*, 1992, p. 115-121.
209) Fasciano D., « *Numen* , réflexions sur sa nature et son rôle », *RCCM*, 13, 1971, p. 3-20.
210) Faur J.-C., « Caligula et la Maurétanie. La fin de Ptolémée », *Klio*, 55, 1973, p. 249-271.
211) Feray G., Paskoff R., « Origine et altération des matériaux de construction à Volubilis », *BAM*, 4, 1960, p. 481-487.
212) *Id.*, « Recherches sur les carrières romaines des environs de Volubilis », *BAM*, 6, 1966, p. 279-300.
213) Ferchiou N., « Nouvelles données sur la vie religieuse dans la cité antique de Giufi (Bir Mcharga) », in *Actes du VIIIe colloque International sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord*, Tabarka, 8-13 mai 2000, Tunisie, 2003 p. 151-164.
214) Février J., « Les inscriptions puniques du Maroc », *BCTH*, 1955-1956, p. 29-35.
215) *Id.*, *Inscriptions antiques du Maroc*, Paris, 1966, p. 83-98.
216) Février P.-A., « Religion et domination dans l'Afrique romaine », *DHA*, 2, 1976, p. 305-336.
217) *Id.*, « A propos des troubles de Maurétanie (villes et conflits du IIIe s.) », *ZPE*, 43, 1981, p. 143-148.
218) *Id.*, « Quelques remarques sur troubles et résistances dans le Maghreb romain », *Les cahiers de Tunisie*, 29 (117-118), 1981, p. 23-40.
219) *Id.*, « Urbanisation et urbanisme de l'Afrique romaine », *ANRW*, 10-2, 1982, p. 321-397.
220) *Id.*, « L'histoire Auguste et le Maghreb », *AntAfr*, 22, 1986, p. 115-128.
221) Fischwick D., « The Development of the Provincial Ruler Worship in the Western Roman Empire », *ANRW*, II, 16. 2, 1978, p. 1201-1253.
222) *Id.*, « Le culte de la *Domus Diuina* à Lambèse », in *113e Congrès national des Sociétés savantes*, Strasbourg, 1988, IVe colloque sur l'Histoire et l'Archéologie de l'Afrique du Nord, t. II, 1990, p. 329-341.
223) *Id.*, « *Genius* and *numen* », *HThR* , 62, 1969, p. 356-367.
224) *Id.*, « The imperial *numen* in Roman Britain », *JRS*, 59, 1969, p. 76-91.
225) *Id.*, « The annexion of Mauretania », *Historia*, 20, 1971, p. 467-487.
226) *Id.*, « The Institution of the Provincial Cult in Roman Mauretania », *Historia*, 21, 1972, p. 698-711.
227) *Id.*, «Le culte impérial sous Juba II et Ptolémée : le témoignage des monnaies », *Bulletin archéologique du CTHS*, fasc. 19B, 1985, p. 225-234.
228) *Id.*, « Une dédicace à la *Domus Divina* à Lambèse », in 110e Congrès national des sociétés savantes, Montpellier, 1985, IIIe colloque sur l'histoire et l'archéologie d'Afrique du Nord, 1986, p. 367-372.
229) *Id.*, « *Sanctissimum numen* : emperor or god ? », *ZPE*, 89, 1991, p. 196-200.

230) *Id.*, « Le *numen* impérial en Afrique romaine », in *L'Afrique du nord antique et médiévale, spectacles, vie portuaire*, religions, Actes du Ve colloque international, Avignon 9-13 avril 1990, Editions du CTHS, Paris, 1992, p. 83-94.
231) *Id.*, *The imperial cult in the latin west, studies in the ruler cult of the western provinces of the roman empire*, volume 3 : *Provincial cult*, part 1 : *Institution and Evolution*, Leiden, 2002.
232) Foucher L., *La maison de la procession dionysiaque à El Jem*, Paris, 1963.
233) *Id.*, *Hadrumetum*, Thèse pour le doctorat es lettres, Publications de la Faculté des Lettres, Tunis, 1964.
234) *Id.*, « À propos d'images dionysiaques », in *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, 1978, pp. 3-8.
235) *Id.*, « Le culte de Bacchus sous l'empire Romain », *ANRW*, II, 17, 2, 1981, p. 684-702.
236) *Id.*, « *Tributum* et *stipendium*. La politique fiscale de l'empereur romaine », *RHD*, 2006, vol. 84, n° 1, p. 1-17.
237) Frézouls E., « Deux nouvelles inscriptions grecques à Volubilis », *REG*, 65, 1952, p. 363-373.
238) *Id.*, « inscriptions nouvelles de Volubilis », *MEFR*, 1953, p. 154-155.
239) *Id.*, « Les Baquates et la province romaine de Tingitane », *BAM*, 2, Rabat, 1957, p. 65-116.
240) *Id.*, « Les *Ocratii* de Volubilis d'après deux inscriptions inédites », in *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à A. Piganiol*, I, Paris, 1966, p. 233-248.
241) *Id.*, « Une synagogue juive attestée à Volubilis », *Acta of the Vth International Congress of Greek and Latin Epigraphy*, Cambridge, 1967, Oxford, 1971, p. 287-292.
242) *Id.*, « Rome et la Maurétanie Tingitane : un constat d'échec ? », *AntAfr*, 16, 1980, p. 65-93.
243) *Id.*, « La résistance armée en Maurétanie de l'annexion à l'époque sévérienne : un essai d'appréciation », *Les cahiers de Tunisie*, 29 (117-118), 1981, p. 41-69.
244) Fröhlich T., *Lararien- und Fassadenbilder in den Vesuvstädten: Untersuchungen zur, Volkstümlichen' Pompejanischen Malerei, RM Ergänzungsheft* 32, Mainz 199. (Mitteilungen des Deutschen Archaeologischen Instituts, Römische Abteilung. Ergänzungsheft, 32; Mainz: von Zabern Verlag).
245) Gagé J., « L'Hercule impérial et l'amazonisme de Rome, à propos des extravagances religieuses de Commode », *RHPhR*, 34, 1954, p. 342-372.
246) Gascou J., « *Municipia civium Romanorum* », *Latomus*, 30, 1971, p. 133-141.
247) *Id.*, « Note sur l'évolution du statut juridique de Tanger entre 38 av. et le règne de Claude », *AntAfr*., 8, 1974, p. 67-71.
248) *Id.*, « *M. Licinius Crassus Frugi*, légat de Claude en Maurétanie », in *Mélanges Boyancé*, Rome, 1974, p. 299-310.
249) *Id.*, « La succession des *bona vacantia* et les tribus romaines de Volubilis », *AntAfr*, 12, 1978, p. 109-124.
250) *Id.*, « L'emploi du terme *respublica* dans l'épigraphie latine d'Afrique », *MEFRA*, 91, 1979, p. 383-398.
251) *Id.*, « Tendances de la politique municipale de Claude en Maurétanie », *Ktèma*, 6, 1981, p. 227-238.
252) *Id.*, « La politique municipale de Rome en Afrique du Nord, de la mort d'Auguste au début du IIIe s. apr. J.-C. », *ANRW*, 10-2, 1982, p. 136-229.
253) *Id.*, « La politique municipale de Rome en Afrique du Nord, après la mort de Septime-Sévère », *ANRW*, 10-2, 1982, p. 230-319.
254) *Id.*, « *Aedemon* », *Encyclopédie berbère*, 2, 1985, p. 164-167.
255) *Id.*, « Hypothèse sur la création du municipe de *Sala* », *AntAfr*, 27, 1991, p. 151-156.

256) *Id*., « *Vici* et *Provinnciae* d'après une inscription de Banasa », *AntAfr*, 28, 1992, p. 161-172.
257) Gabolde M., *Catalogue des antiquités du musée Joseph Déchelette*, Roanne, 1990.
258) Ghazi-Ben Maïssa H., « Les origines du royaume d'Ascalis », in *L'Africa romana, Atti del XI convegno di studio, Cartagine dic. 1994*, Ozieri, 1996, p. 1403-1416.
259) *Id*., « Volubilis et la problème de *regia Iubae* », in *L'Africa romana, Atti del X convegno di studio*, Oristano 11-13 dicembre 1992, Sassari, 1994 p. 243-261.
260) Golvin J.-C., « Le rôle de la restitution architecturale dans l'étude des temples de Dougga », in *Actes du VIIIe colloque International sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord*, Tabarka, 8-13 mai 2000, Tunis, 2003, p. 471-489.
261) Gozalbes Craviato E., « Aproximaciòn al estudio del comercio entre Hispania y Mauritania », *El Estrecho de Gibratár*, 2, 1995, p
262) Gozalbes Craviato E., « Los Judios en Maureania Tingitana », *Studi Maghrebini*, 11, 1979.
263) *Id*., « Observaciones sobre la relación de Roma con las tribus indígenas en la Mauritania Tingitana (siglo I d. de C.) », in *Mediterrâneo. Revista de Estudos Pluridisciplinares sobre as Sociedades Mediterrânicas, 2*, 1993, p. 143-166.
264) *Id*., « El ejército romano de ocupación en Mauritania Tingitana en el siglo I », *Hispania Antiqua. Revista de Historia Antigua*, 20, 1996, p. 253-272.
265) *Id*., « La conquista romana de Mauritania », *Studi Magrebini*, 20, 1988, p. l-43.
266) *Id*., « Roma y las tribus indigenas de la Mauritania Tingitana. Un análisis historiográfico », *Florentia Iliberritana, 3*, 1992, p. 27 l-302.
267) *Id*., « Tumultos y resistencia indígena en Mauretania Tingitana (siglo II) », *Gérion*, vol. 20, n° 1, 2002, p. 451-485.
268) *Id*., « Consideraciones sobre la esclavitud en las provincias romanas de Mauretania », *Cahiers de Tunisie*, 28, 107-108, 1979, p. 35-67.
269) *Id*., « Observaciones acerca del comercio de época romana entre Hispania y Norte de Africa », *AntAfr*., 29, 1993, p. 163-176.
270) Granino Cecere M.G., « Apollo in due iscrizioni di Gabii », *MGR*, 10,1986, p. 265-288.
271) Grenier J.-C., *Anubis alexandrin et romain*, Leyde 1973
272) *Id*., « Cléopatre Séléné reine de Maurétanie, souvenirs d'une princesse », in *Ubique Amici, Mélanges offerts à Jean-Marie Lassère*, 2001, Université de Montpellier, p. 101-116.
273) Grimm G., *Die Zeugnisse ägyptischer Religion und Kunstelemente im römischen Deutschland*, EPRO 12, Leyde, 1969.
274) Gros P., « Le culte impérial dans la basilique judiciaire du forum de Carthage », *Karthago*, 23, 1995, p. 45-56.
275) Gsell S., *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, 8 t., Paris, 1913-1938.
276) Gundel H.-G., « *Devotus numini maiestatique eius* », *Epigraphica*, 15, 1953, p. 128-150.
277) Guimet E., « Les isiaques de la Gaule », *RA* 1900/1, p. 78-82.
278) Habibi M., « A propos du temple H et du temple de Melkart-Héraclès à Lixus », *L'Africa Romana, Atti del X convegno di studio*, Oristano, 1992, Sassari, 1994, p. 231-261.
279) *Id*., « L'époque dite *punique* au Maroc », *Actes des premières journées nationales d'archéologie et du patrimoine*, volume 2 : *Préislam*, Rabat 1-4 juillet 1998, Rabat, 2001, p. 74-84.
280) Hamdoune C., « Géographie et administration de la Maurétanie Tingitane. *Ad fines imperii Romani, Mauretania Tingitana* », *L'Information Historique*, 53, 1991, p. 127-133.

281) *Id.*, « De Pline à Ptolémée, permanences et ruptures chez les peuples indigènes de Maurétanie tingitane », dans *Monuments funéraires-Institutions autochtones*, CTHS, Pau 1993, p. 293-308.
282) *Id.*, « Ptolémée et la localisation des tribus Tingitane », *MEFRA*, 105, 1993, p. 241-289.
283) *Id.*, « Les points de ralliements des *gentes* », *AntAfr*, 37, 2001, p. 93-104.
284) *Id.*, « Une Gauloise à Volubilis », in *Ubique Amici, Mélanges offerts à Jean-Marie Lassère*, Montpellier, 2001, p. 225-237.
285) Hanoune R., « Les associations dionysiaques dans l'Afrique romaine », in *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Rome, EFR, 1986, p. 149-164.
286) Harmand L., *L'occident romain, Gaule, Espagne, Bretagne, Afrique du nord (31 av. J.-C. à 235 apr. J.-C.)*, Paris, 1960.
287) Hasenohr C., « Les *Compitalia* à Délos », *BCH*, 127, 2003, p. 167-249.
288) Hellegouarch H., *Le Vocabulaire latin des relations et des partis politiques*, Paris, 1972.
289) Héran F., « Le rite et la croyance », *RFS*, 27, 1986, p. 231-263.
290) Hofmann M., « Ptolemaios von Mautetanien », *Paulys Realencyclopädie*, 23, 1959, p. 1768-1787.
291) Humbert M., « Le droit latin impérial : cités latines ou citoyenneté latine », *Ktèma*, 6, 1981, p. 207-226.
292) Hulet F., « Pouvoir des images, images du pouvoir impérial. La province d'Afrique aux deux premiers siècles de notre ère », *MEFRA*, 112, 2000, p. 297-364.
293) Ibba A., Traina G., *L'Afrique romaine de l'Atlantique à la Tripolitaine (69-439 apr. J.-C.)*, Paris, 2006.
294) Ichkhakh A., « Nouvelles données sur l'évolution urbaine de Volubilis », in *L'Africa romana, Atti del XVI Convegno du studio, Rabat 2004*, Roma, 2006, p. 2201-2218.
295) Jacques F., *Le privilège de liberté. Politique impériale et autonomie municipale dans les cités de l'Occident romain (161-244)*, Rome, 1984.
296) *Id.*, « Quelques problèmes d'histoire municipale à la lumière de la *lex Irnitana* », in *L'Afrique dans l'Occident romain, Ier siècle av. J.-C. – IVe siècle apr. J.-C.*, Actes du colloque de Rome 3-5 décembre 1987, Rome, 1990, p. 381-401.
297) *Id.*, *Les cités de l'occident romain (du Ier siècle av. J.-C. au* VIe *siècle apr. J.-C.)*, Les Belles Lettres, Paris, 1990.
298) Jacques F., Scheid J., *Rome et l'intégration de l'empire, 44 av. J.-C. – 260 apr. J.-C.*, tome 1 : *Les structures de l'empire romain*, Paris, 1990.
299) Jodin A., *Mogador : comptoir phénicien du Maroc atlantique*, Rabat, *ETAM*, 2, 1966.
300) *Id.*, « A propos d'une inscription punique : les suffètes de Volubilis aux IIIe et IIe siècles av. J.-C. », *BAM*, IV, 1960, p. 423-435.
301) *Id.*, « Un brûle-parfums punique à Volubilis », *BAM*, 6, 1966, p. 505-510.
302) *Id.*, « Bijoux et amulettes du Maroc punique », *BAM*, 4, 1966, p. 85-90 et pl. XII-XIII
303) *Id.*, *Les établissements du roi Juba II aux Îles Purpuraines (Mogador)*, Tanger, 1967.
304) *Id.*, *Volubilis regia Iubae, contribution à l'étude des civilisations du Maroc antique préclaudien*, Paris, 1987.
305) Kalendo J., « Le culte impérial et la faute du lapicide : à propos d'une inscription des environs de Theveste (ILAlg. I 3715) », in *L'Africa Romana, Atti del IV convegno di studio, Sassari 1986*, Sassari, 1988, p. 331-336.
306) Kallala N., « Le culte des divinités capitolines en Maurétanie Césarienne d'après les documents épigraphiques », *Les Cahiers de Tunisie*, 133-134, 1985, pp. 9-35.

307) *Id.*, « Capitoles d'Afrique et statuts municipaux », *Les Cahiers de Tunisie*, 159-160, 1992, p. 185-196.
308) *Id.*, « L'autre aspect du culte de Jupiter en Afrique », in *L'Afrique du nord antique et médiévale, spectacles, vie portuaire, religions*, Actes du Ve colloque international, Avignon 9-13 avril 1990, Editions du CTHS, Paris, 1992, p. 193-200.
309) Kallala N., « Nouveaux témoignages épigraphiques sur la vie religieuse à Thugga à l'époque romaine, dans Dougga (Thugga) », *Études épigraphiques*, 1997, p. 141-174.
310) Khanoussi M., « Le temple de la Victoire Germanique de Caracalla à Dougga », dans *Actes du VIIIe colloque International sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord*, Tabarka, 8-13 mai 2000, Tunis, 2003, p. 447- 456.
311) *Id.*, « Mercure psychopompe en Afrique romaine », *MEFRA*, Paris, 1990, p. 647-649.
312) *Id.*, Maurin L., *Dougga, fragments d'histoire. Choix d'inscriptions latines éditées, traduites et commentées (Ier-IVe siècles)*, Bordeaux, 2000.
313) Kotula T., « Les origines des assemblées provinciales dans l'Afrique romaine », *Eos*, 52, 1962, p. 47-167.
314) *Id.*, « Les *principes gentis* et les *principes civitatis* en Afrique romaine », *Eos*, 55, 1967, 347-365.
315) *Id.*, « Snobisme municipal ou prospérité relative? Recherches sur le statut des villes nord-africaines sous le Bas-Empire romain », *AntAfr*, 8, 1974, p. 111-131.
316) *Id.*, « Culte provincial et romanisation. Le cas des deux Maurétanies », *Eos*, 63, 1975, p. 389-407.
317) *Id.*, « Les Africains et la domination de Rome », *DHA*, 2, 1976, p. 337-358.
318) *Id.*, « Les *Augustales* d'Afrique », *Bulletin archéologique du CTHS*, 17 B, 1984, p. 345-358.
319) Kuhoff W., « Die Beziehungen des römischen Reiches zum Volksstamm der Baquaten in Mauretanien », *Arctos*, 27, 1993, p. 55-71.
320) Laamiri L., *La statuaire de pierre et de marbre à Volubilis et à Banasa*, Mémoire de maîtrise, Paris I Panthéon Sorbonne, 1988-1989.
321) Laamiri-Habibi L., « La place de la statuaire en Maurétanie tingitane », in *Actes des premières journées nationales d'archéologie et du patrimoine*, volume 2 : *Préislam*, Rabat 1-4 juillet 1998, SMAP, Rabat, 2001, p. 85-91.
322) Labory N., *Inscriptions Antiques du Maroc 2, Inscriptions Latines supplément*, Etudes d'Antiquités Africaines, Paris, 2003.
323) Ladjimi Sebaï L., « A propos du flaminat féminin dans les provinces africaines », *MEFRA*, 102, Paris, 1990, p. 651-686.
324) *Id.*, « Un texte votif en l'honneur de Commode sur une inscription inédite provenant de Mididi (Hr Midid – Tunisie), in *L'Africa romana, Atti del XIII convegno du studio, Djerba, dic. 1998*, Roma, 2000, p.1543-1550.
325) Lambolay J.-L., *Lexique d'histoire et de civilisation romaines*, Paris, 1995.
326) Lanvedan P., *Dictionnaire de la mythologie et des antiquités grecques et romaines*, Paris, 1931 (rééd. 1952).
327) Laporte J.-P., « Le statut municipal de *Rusuccuru* », in *L'Africa Romana, Atti del X convegno di studio, Oristano 1992*, Sassari, 1994, p. 419-437.
328) *Id.*, « Isiaca d'Algérie (Maurétanie, Numidie et partie de la Proconsulaire) », in *Isis en Occident*, p. 249-320.
329) Lassère J.-M., *Ubique Populus. Peuplement et mouvements de population dans l'Afrique romaine de la chute de Carthage à la fin de la dynastie des Sévères (146 av. J.-C. – 235 apr. J.-C.)*, Paris, 1977.
330) Lassus J., « Vénus marine », *La mosaïque gréco-romaine*, colloque interntaional du CNRS, Paris, 1965, p. 175-199.

331) Le Bohec Y., « Inscriptions juives et judaïsantes de l'Afrique romaine », *AntAfr*, 17, 1981, p. 165-207.
332) *Id.*, « Juifs et judaïsants dans l'Afrique romaine, remarques onomastiques », *AntAfr*, 17, 1981, p. 209-229.
333) *Id.*, « Onomastique et société à Volubilis », in *L'Africa romana, Atti del VI convegno di studio, Sassari 1988,* Sassari, 1989, p. 339-356.
334) *Id.* (dir.), *L'Afrique, la Gaule, la religion à l'époque romaine, Mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay,* Collection Latomus, Revue d'études latines, VOL. 226, Bruxelles, 1994.
335) *Id.*, « Isis dans l'épigraphie de la Maurétanie tingitane », in *Isis en Occident, Actes du deuxième colloque international sur les études isiaques, Lyon, 2000*, RGRW 151, Leyde, 2004, p. 321-330
336) *Id.*, « Le culte impérial et l'armée romaine d'Afrique », in *Pouvoir et religion dans le monde romain, Hommages à Jean-Pierre Martin*, Paris, 2006, p. 389-400.
337) Leclant J., « Notes sur la propagation des cultes et monuments égyptiens en Occident, à l'époque impériale », *BIFAO* 55, 1956, p. 173-179.
338) *Id.*, « Découvertes d'objets égyptiens hors d'Egypte », *Orientalia* 30, 1961, p. 391-406.
339) Le Gall J., « Inscriptions taurobolique découverte à Utique », *Karthago*, 9, 1958, p. 121-130.
340) *Id.*, *La religion romaine de l'époque de Caton l'Ancien au règne de l'empereur Commode*, Paris, 1975.
341) Le Glay M., « La déesse Afrique à Timgad », *Latomus*, 70, 1964, p. 374-382.
342) *Id.*, « Encore la *Dea Africa* », in *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol*, I, paris, 1966, p. 1233-1239.
343) *Id.*, *Saturne Africain, Monuments*, Paris, 1966.
344) *Id.*, *Saturne Africain, Histoire*, Paris, 1966.
345) *Id.*, « La vie religieuse à Lambèse d'après de nouveaux documents », *AntAfr*, 5 1971, p. 125-153.
346) *Id.*, « Les dieux de l'Afrique romaine », *Archeologia*, 39, 1971, p. 49-55.
347) *Id.*, « les syncrétismes dans l'Afrique ancienne », in Dunand et Lévêque, éd., *Les Syncrétismes dans les religions de l'Antiquité*, colloque de Besançon, 1973, EPRO, 46, 1975, p. 123-151.
348) *Id.*, « Africa », *LIMC*, I, 1981, p. 250-255.
349) *Id.*, « Les religions de l'Afrique romaine au IIe siècle d'après Apulée et les inscriptions », in *L'Africa Romana*, Atti del I convegno di studio, Sassari 1983, Sassari, 1984, p. 47-61.
350) *Id.*, « La place des affranchis dans la vie municipale et dans la vie religieuse », *MEFRA*, 102, 1990, p. 621-638.
351) *Id.*, « Un centre de syncrétisme en Afrique : *Thamugadi* de Numudie », in *L'Africa romana, Atti del VIII convegno di studio, Cagliari 1990*, Sassari, 1991, p. 69-78.
352) Le Roux P., « L'évolution du culte impérial dans les provinces occidentales d'Auguste à Domitien », in *Les années Domitien, Colloque de Toulouse, 1992, Pallas*, 1994, p. 397-411.
353) *Id.*, « Cultes indigènes et religion romaine en Hispanie sous l'empire », *L'Afrique, la Gaule, la religion à l'époque romaine, mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay*, coll. Latomus, 226, Bruxelles, 1994, p. 560-567.
354) *Id.*, « L'évolution du culte impérial dans les provinces occidentales d'Auguste à Domitien », Colloque de Toulouse, 1992, *Pallas*, 1994, p. 397-411.
355) *Id.*, *Le Haut-Empire romain en Occident d'Auguste aux Sévères*, Paris, 1998.
356) *Id.*, « La romanisation en question », *Annales HSS*, mars-avril 2004, 2, p. 287-311.

357) *Id.*, « Les dévotions des gouverneurs de province dans la Péninsule Ibérique au Haut-Empire », in *Pouvoir et religion dans le monde romain, Hommages à Jean-Pierre Martin*, Paris, 2006, p. 367-385.
358) Lebascle M.-C., *Une ville de Maurétanie Tingitane : Volubilis, recherches épigraphiques sur l'organisation politique, municipale et religieuse de la cité de Volubilis*, thèse de doctorat, Université de Grenoble II
359) Lefrebve S., « Hommages publics et histoire sociale : les *Caecillii Caeciliani* et la vie municipale de Volubilis (Maurétanie Tingitane) », in *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Ecoles des Hautes Etudes Hispaniques, Madrid, 1992, t. XXVIII – 1, pp. 19-36.
360) *Id.*, « La mort précoce d'un décurion de *Sala* : nouvelle lecture de *IAM 311* », in *L'Africa romana, Atti del XII convegno di studio, Olbia 1996*, Roma, 1998, p. 1123-1137.
361) *Id.*, « Le milieu social de *Flavia Germanilla* de Volubilis », in *L'Africa romana, Atti del XIII convegno di studio, Djerba 1998*, Roma 2000, p. 1627-1635.
362) Lemosse M., *Le régime des relations internationales dans le Haut Empire romain*, Paris, 1967.
363) *Id.*, « La position des *foederati* », in *Studi in onore Edoardo Volterra*, II, Milan, 1971, p. 147-155.
364) Lengrand D., « L'inscription d'Henchir Snobbeur, témoin de la romanisation d'une cité pérégrine proconsulaire au IIe siècle », *AntAfr*, 29, 1993, p. 127-135.
365) *Id.*, « Les inscriptions votives païennes des esclaves et des affranchis d'Afrique du Nord romaine », in *L'Africa Romana, Atti del XII convegno di studio, Olbia dic. 1996*, Sassari, 1998, p. 959-972.
366) Lenoir M., « Aulisua, dieu maure de la fécondité », in *L'Africa Romana, Atti del III convegno di studio, Sassari 1985*, Sassari, 1986, p. 295-302.
367) *Id.*, « *Volubilis* du Bas-empire à l'époque islamique », *BCTH*, 19, 1985, p. 425-428.
368) Lenoir M., « Pour un *Corpus* des inscriptions latines du Maroc », *BAM*, XV, 1983-1984, 225-280.
369) *Id.*, « Inscriptions nouvelles de Volubilis », *BAM*, 16, 1985-1986, p. 191-233.
370) *Id.*, « Volubilis des Baquates aux Rabedis : une histoire sans paroles ? », *BAM*, 15, 1986, p. 299-309.
371) *Id.*, « *Ab oe XXV in ora oceani colonia Augusti Iulia Constantia Zilil* », in *L'Africa Romana, Atti del IV convegno di studio, Sassari 1986*, Sassari, 1987, p. 433-451.
372) *Id.*, « Histoire d'un massacre. À propos *d'IAMlat*. 448 et des *bona vacantia* de Volubilis », in *L'Africa romana, Atti del VI convegno di studio, Sassari 1988*, Sassari, 1989, p. 89-102.
373) *Id.*, « A propos de *C. Iulius Pacatianus*, gouverneur de Maurétanie tingitane », in *L'Africa romana, Atti del VII convegno di studio, Sassari 1989*, Sassari, 1990, p. 887-891.
374) *Id.*, « *Ad Mercuri Templum*. Voies et occupation antiques du Nord du Maroc », *MDAI(R)*, 100, 1993, p. 507-520.
375) Lenoir E., « La ville romaine de Zilil du Ier siècle av. J.-C. au IVe siècle apr. J.-C. », *Pallas*, 68, 2005, p. 65-76.
376) Lepelley C., *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, 2 vol., Paris, 1979-1981.
377) *Id.*, « La carrière municipale dans l'Afrique romaine sous l'Empire tardif », *Ktèma*, 6, 1981, p. 333-347.
378) *Id.*, « Une forme religieuse du patriotisme municipal : le culte du génie de la cité dans l'Afrique romaine », dans *L'Afrique du nord antique et médiévale, spectacles, vie portuaire, religions, Actes du Ve colloque international, Avignon, 9-13 avril 1990*, Editions du CTHS, Paris, 1992, p. 125-137.

379) Leschi L. Un sacrifice pour le salut de Ptolémée, roi de Maurétanie, *Mélanges de géographie et d'orientalisme offerts à E. F. Gautier*, Tours, 1937, p. 332-340.

380) Leschi L., « Un sacrifice pour le salut de Ptolémée, roi de Maurétanie », in *Etudes d'épigraphie, d'archéologie et d'histoire africaines*, Paris, 1957, p. 389-393.

381) *Id.*, *Caesarea de Maurétanie, une ville romaine et ses campagnes*, Paris, 1984.

382) Leveau Ph., « La fin du royaume maure et les origines de la province romaine de Maurétanie césarienne », *BCTH*, 17B, 1984, p. 313-321.

383) Lévy E., « Peut-on parler d'une religion grecque ? », *Ktèma*, 25, 2000, p. 11-18.

384) Lichocka B., *L'Iconographie de Fortuna dans l'Empire romain*, Varsovie, 1997.

385) Lifschiftz B., « Une inscription juive des environs de Hébron », *REG* (*Epigraphica*), 36, 1-2, 1974.

386) Limane H. et *alii*, *Volubilis, de mosaïque à mosaïque*, Paris, 1998.

387) Limane H., Rebuffat R., « Les confins sud de la présence romaine en Tingitane dans la région de Volubilis », in *115e Congrès national des Sociétés Savantes, Ve colloque sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord, Avignon, 1990*, Paris, 1992, p. 459-480.

388) *Id.*, « Volubilis aux marches de l'empire », *Le monde de la Bible*, 97, Mars-avril 1996, p. 40-46.

389) *Id.*, « Volubilis imprégnée par l'obsédante odeur de l'huile », *Historia*, 54, Juillet-Août 1998, p. 116-121.

390) Linder M., Scheid J., « Quand croire c'est faire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne », *ASSR*, 81, 1993, p. 47-62.

391) Loriot X., « Le culte impérial dans le Pont sous le Haut-Empire », in *Pouvoir et religion dans le monde romain, Hommages à Jean-Pierre Martin*, Paris, 2006, p. 521-540.

392) Luquet A., « *Volubilis* ; restauration du capitaole », *BAM*, 5, 1964, p. 351-356.

393) *Id.*, « Volubilis : un mausolée préromain », *BAM*, 5, 1964, p. 331-338.

394) *Id.*, « Note sur la destruction définitive de Volubilis », *Bulletin de la Société d'Histoire du Maroc*, 3, 1970, p. 31-33.

395) *Id.*, *Volubilis, les travaux et les jours d'une cité du Maroc antique*, Tanger, 1972.

396) Lurker M., *Dictionnaire des dieux et des symboles des anciens Egyptiens*, Pardès, Puiseaux, 1994.

397) Majdoub M., « Nouvelles recherches sur l'époque maurétanienne à Volubilis », in *Actes des premières journées nationales d'archéologie et du patrimoine*, volume 2 : *Préislam*, Rabat 1-4 juillet 1998, SMAP, Rabat, 2001, p. 198-213.

398) *Id.*, « Octavius et la Maurétanie », in *L'Africa romana, Atti del XIII convegno* du studio, *Djerba 1998*, Roma, 2000, p. 1725-1738.

399) *Id.*, « La Maurétanie et ses relations commerciales avec le monde romain jusqu'au Ier s. av. J.-C. », in *L'Africa Romana, Atti del XI convegno di studio, Cartagine 1994*, Ozieri, 1996, p. 287-302.

400) *Id.*, « Nouvelles données sur la datation du temple C à *Volubilis* », in *L'Africa romana, Atti del X convegno di studi, Oristano dicembre* 1992, Sassari, 1994, p. 283-288.

401) *Id.*, « Pompeius Magnus et les rois Maures », in *L'Africa romana, Atti del XII convegno di studio, Olbia 1996*, Sassari, 1998, p. 1321-1328.

402) *Id.*, « Nouvelles recherches sur l'époque maurétanienne à *Volubilis* », in *Actes des 1ères journées nationales d'archéologie e du patrimoine*, vol. 2 : archéologie préislamique, Rabat, 1998, Rabat, 2001, p. 198-213.

403) Makdoun M., « Maison de Dionysos et des quatre saisons et maison au Bain des nymphes », in *L'Africa romana, Atti del XIII convegno di studio, Djerba 1998,* Roma, 2000, p. 1703-1724.
404) *Id.*, « Encore sur la chronologie du quartier nord-est de *Volubilis* », in *L'Africa Romana, Atti del X convegno di studio, Oristano 1992*, Sassari, 1994, p. 263-281
405) *Id.*, « Nouvelles recherches sur le quartier nord-est de Volubilis », *Bulletin archéologique du CTHS*, 25, p. 41-51, Paris, 1999.
406) Malo A., *Les représentations dionysiaques et le vin au Maroc antique*, mémoire de DEA, sous la direction de J.-M. Dentzer, Université de Paris I, Sept. 2000.
407) Malaise M., *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*, Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres, Bruxelles, 2005.
408) Marion J., « Note sur le peuplement de Tanger à l'époque romaine », *Hespéris*, 35, 1948, p. 129-130.
409) *Id.*, « La population de Volubilis à l'époque romaine », *BAM*, 4, 1960, pp. 133-187.
410) *Id.*, « Les trésors monétaires de *Volubilis* et de *Banasa* », *AntAfr*, 12, 1978, p. 179-215.
411) Martin J.-P., *Pouvoir et religions de l'avènement de Septime Sévère au concile de Nicée (193 – 325 apr. J.-C.)*, Paris, 1998.
412) Mastino A., « La ricerca epigraphica in Marocco (1973-1986) », in *L'Africa romana, Atti del IV Convegno di studio, Sassari 1986*, Sassari, 1987, p. 337-384.
413) Mayet F., « Marques d'amphores de Maurétanie tingitane (*Banasa, Thamusida, Volubilis*) », *MEFRA*, 1978, p. 357-393
414) Mazard J., « Numismatique et interrègne maurétanien », *RN*, 15, 1953, p. 73-85.
415) *Id.*, *Corpus nummorum Numidiae Mauretaniaeque*, Paris, 1955.
416) Mollard A., *Le culte impérial comme facteur d'adhésion des provinces romaines*, mémoire de DEA, Paris II Assas, 1994.
417) Morel J.-P., « La céramique à vernis noir du Maroc : une révision », in *Lixus, Actes du colloque de Larache 8-11 nov. 1989*, 1992, p. 217-233.
418) Morestin H. « Le dieu au chef cornu de Banasa », *Hespéris-Tamuda*, II, 1961, p. 336-344.
419) *Id.*, *Le temple B de Volubilis*, Paris, 1980.
420) Morizot P., « Le génie Auguste de Tfilzi (nouveaux témoignages de la présence romaine dans l'Aurès) », *Bulletin archéologique du C.T.H.S.*, 1978, pp. 45-97.
421) Mouterde R., « Autel dédié au dieu Manaf », *Syria*, 1925, p. 246-252.
422) *Id.*, « Autel dédié au dieu Manaf », *Syria*, 1925, p. 246-252.
423) Neira Jimérez M. L., « ¿Influencias 'orientales' en la musivaria romana de Mauretania Tingitana ? A propósito del mosaico denominado del *nauigium Veneris* de *Volubilis* », *L'Africa romana, Atti del XVI convegno di studio, Rabat, 2004*, Roma, 2006, p. 1537-1556.
424) *Id.*, « Series tipológicas de Nereidas propias de los mosaicos romanos del norte de Africa », in *Numismatique, langues, écritures et arts du livre, spécificité des arts figurés, Actes du VIIe colloque sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord, Nice 21 au 31 oct. 1996*, Ed. du comité des travaux historiques et scientifiques, Paris, 1999, p. 327-340
425) Nock A.D., « Studies in the graeco-roman Beliefs on the Empire, *JHS* 45, 1925, p. 84-101.
426) *Id.*, « Oracles théologiques », *REA*, 30, 1928, p. 208-290.
427) *Id.*, *Essays on Religion and the Ancient World*, 2 vol., Oxford, 1972.
428) Orr D. G., « Roman Domestic Religion : the Evidence of the Household Shrines », *ANRW*, II, 16, 2, 1978, p. 1557-1591 ;

429) Padró i Parceriso J., *Egyptian Type Documents from the Mediterranean Littoral of the Iberian Peninsula before the Roman Conquest*, EPRO 65, 3 volumes, Leyde, 1980-1985.
430) Panetier J.-L., *Volubilis, une cité du Maroc antique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002.
431) Paskoff R., « Note sur un site romain des environs de Volubilis », *BAM*, 6, 1966, p. 523-530
432) Pavis d'Escurac H., « *Origo* et résidence dans le monde du commerce sous le Haut-Empire », *Ktèma*, 13, 1988, p. 57-68.
433) Pavis d'Escurac H., « Flaminat et société dans la colonie de Timgad », *AntAfr*, 15, 1980, p. 183-200.
434) *Id*., « Affranchis et citoyenneté : les effets juridiques de l'affranchissement sous le Haut-Empire », *Ktéma*, 6, 1981, p. 181-192.
435) *Id*., « Les méthodes de l'impérialisme romain en Maurétanie de 33 avant J.-C. à 40 apr. J.-C. », *Ktèma*, 7, 1982, p. 221-233.
436) Pelletier A., *Lexique d'antiquités romaines*, Paris, 1972.
437) Perrin Y., *Rome, paysage urbain et histoire*, Paris, 2002
438) Peyras J., « Questions militaires nord-africaines dans les codes théodosien et justinien », *Les Cahiers de Tunisie*, 161, 1992, pp. 25-60.
439) Pflaum H.-G., *Les carrières procuratoriennes équestres sous le Haut Empire romain*, Paris, t. I et II, 1960, t. III, 1961.
440) *Id*., *Abrégé des procurateurs équestres*, adaptation française de S. Ducroux et N. Duval, Ed. de Boccard, Paris, 1974.
441) *Id*., *Afrique romaine*, Paris, 1978.
442) Pic I., *Mouluration et décoration des autels votifs et des bases honorifiques de Volubilis*, T.E.R. d'histoire de l'art, Université de Bordeaux, juin 1986.
443) Picard Ch., « Mosaïques africaines du IIIe siècle apr. J.-C »., *RA*, 1960/2, 1960/2, p. 17-49.
444) *Id*., « Les musées et les cités de l'Afrique du Nord ; recherches archéologiques, I, Maroc », *RA*, 27, 1947.
445) *Id*., « Les représentations du cycle dionysiaque à Carthage dans l'art punique », *AntAfr*, t. 14, 1979, pp. 83-113.
446) Pilar San Nicolàs Pedraz M., « Histografía de la musivaria romana de Mauretania Tingitania », in *L'Africa romana, Atti del XIII convegno du studio, Djerba 1998*, Roma, 2000, p. 1073-1087.
447) Pippidi D.-M., *Le numen Augusti, observation sur une forme occidentale du culte impérial*, *REL*, 9, 1931, p. 83-112.
448) Podvin J.-L., « Lampes isiaques sur la toile mondiale », in *Isis en Occident, Actes du Deuxième Colloque international sur les études isiaques (Lyon, 2002)*, RGRW 151, Leyde, 2004, p. 243-247.
449) *Id*., « Les lampes isiaques hors d'Égypte », in *Isis en Occident, Actes du Deuxième Colloque international sur les études isiaques (Lyon, 2002)*, RGRW 151, Leyde, 2004, p.357-375.
450) *Id*., « La triade Isis-Harpocrate-Anubis sur les lampes africaines », *Nouveautés lychnologiques*, 2004, p. 207-210.
451) *Id*., « Lampes d'Anubis seul », in *Actes du premier congrès international sur le luminaire antique (Nyon, 2003)*, Montagnac, 2005, p. 263-269, pl. 123-124.
452) *Id*., « Les cultes isiaques en Afrique sous l'Empire romain », in B. Cabouret (coord.), *L'Afrique romaine de 69 à 439*, Nantes, 2005, p. 213-228.

453) Poinssot Cl., « Quelques remarques sur les mosaïques de la maison de Dionysos et d'Ulysse à Thugga (Tunisie) », in *La mosaïque gréco-romaine*, colloque interntaional du CNRS, Paris, 1965, p. 219-239.
454) Ponsich M., *Les lampes romaines en terre cuite de la Maurétanie Tingitane*, t. I, fasc. 15, 1961.
455) *Id*., « Cippe funéraire à Volubilis », *BAM*, 6, 1966, p. 467-472.
456) *Id*., *Recherches archéologiques à Tanger et dans sa région*, Paris, 1970
457) *Id*., « Le temple dit de Saturne », *BAM*, 10, 1976, p. 131-144.
458) *Id*., « Quelques pièces inédites exposées au Musée archéologique à Tanger », *BAM*, 10, 1976, p. 145-149.
459) *Id*., « Lixus : informations archéologiques », *ANRW*, 10-2, 1982, p. 817-849.
460) *Id*., « Tanger antique », *ANRW*, 10-2, 1982, p. 787-816.
461) Ponsich M., « L'huile de Bétique en Tingitane : hypothèse d'une clientèle établie », *Gerion*, 13, 1995, p. 295-303.
462) Pötscher W., « *Numen* und *numen Augusti* », *ANRW*, II, 16, 1, 1982, p. 355-392.
463) Prieur J., *La mort dans l'Antiquité romaine*, 1986, p. 30.
464) Qninba Z., « La mosaïque de la Maurétanie tingitane : un état de la question », in *Actes des premières journées nationales d'archéologie et du patrimoine*, volume 2 : *Préislam*, Rabat 1-4 juillet 1998, SMAP, Rabat, 2001, p. 132-137.
465) Rachet M., *Rome et les berbères. Un problème militaire d'Auguste à Dioclétien*, Bruxelles, 1970.
466) Raepsaet-Charlier M.-T., « Institutions municipales et religion en Germanie romaine », in *Pouvoir et religion dans le monde romain, Hommages à Jean-Pierre Martin*, Paris, 2006, p. 331-356.
467) Rahmoune H., « Le passage des Maures en Bétique au IIe siècle apr. J.-C. », *AntAfr*, 37, 2001, p. 105-117.
468) Rebuffat R., « Les mosaïques du bain de Diane à Volubilis », *CMGR*, 1, 1965, p. 193-217.
469) *Id*., « Les mosaïques du bain de Diane à Volubilis (Maroc) », *La mosaïque gréco-romaine*, Colloque international du CNRS, Paris, 1965, p. 193-218.
470) *Id*., « Bronzes antiques d'Hercule à Tanger et à Arzila », *AntAfr*, 1, 1967, p. 179-191.
471) *Id*., « Les erreurs de Pline et la position de *Babba Iulia Campestris* », *AntAfr*, 1, 1967, p. 31-57.
472) *Id*., « Notes sur les confins de la Maurétanie tingitane », *Studi Magrebini*, 4, 1971, p. 33-64.
473) *Id*., « Enceintes urbaines et insécurité en Maurétanie Tingitane », *MEFRA*, 86, 1974, p. 501-515.
474) *Id*., « Inscriptions militaires au Génie du Lieu d'Aïn Schkour et de Sidi Moussa bou Fri », *BAM*, 10, 1976, p. 151-160.
475) *Id*., *Thamusida III, Fouilles du Service des Antiquités du Maroc*, Rome, 1977.
476) *Id*., « La frontière romaine en Afrique : Tripolitaine et Tingitane », *Ktèma*, 4, 1979, 225-247.
477) *Id*., « Au-delà des camps romains d'Afrique mineure : renseignements, contrôle, pénétration », *ANRW*, 10-2, 1982, p. 474-513.
478) *Id*., « L'implantation militaire romaine en Maurétanie Tingitane », in *L'Africa romana, Atti del IV convegno di studio, Sassari, dic. 1986*, Sassari, 1987, p. 31-78.
479) *Id*., « Compléments au recueil des *Inscriptions Antiques du Maroc* », in *L'Africa Romana, Atti del IX convegno di studio, Nuoro, dic. 1991*, Sassari, 1992, p. 439-501.
480) *Id*., « L'investiture des chefs de tribus », in *Noblesse romaine et les chefs berbères du IIIe au VIIe siècles*, Saint-Germain-en –Laye, 1995, p. 23-33.

481) *Id*., « Vestiges antiques sur la côte occidentale de l'Afrique au sud de Rabat », *AntAfr*, 8, 1974, p. 25-49.
482) *Id*., « L'armée de la Maurétanie tingitane », *MEFRA*, 110, 1998, p. 193-242.
483) *Id*., « L'offrande du décurion à Tamuda », in *L'Africa Romana, Atti del XII convegno di studio, Olbia 1996*, Sassari, 1998, p. 1163-1171.
484) *Id*., « La frontière de la Tingitane », in *Hommage à Pierre Salama*, Paris, 2000, p. 265-294.
485) *Id*., « Pour une histoire événementielle du Maroc antique », in *Actes des 1ères journées nationales d'archéologie e du patrimoine*, vol. 2 : *Archéologie préislamique*, Rabat, 1998, Rabat, 2001, p. 25-48.
486) *Id*., « Les *gentes* en Maurétanie Tingitane », *AntAfr*, 37, 2001, p. 23-44.
487) *Id*., « Où était l'Afrique », *L'Afrique du nord antique et médiévale : mémoire, identité et imaginaire*, Actes des journées d'études organisées par le GRHIS université de Rouen 28 janv. 1998 et 10 mars 1999, Publication de l'Université de Rouen, 2002, p. 25-40.
488) *Id*., « Romana arma primum Claudio principe in Mauretania bellauere », in Claude *de Lyon : Empereur romain, Actes du colloque Paris-Nancy-Lyon, Novembre 1992*, Paris, 1998, p. 277-320.
489) Reinach S., *Cultes, mythes et religions*, Paris, 1996.
490) Rey-Coquais J.-P., « Sur une comparaison entre le clergé phénicien et le clergé *africain* », in *L'Africa romana, Atti del V convegno di studio*, Sassari, dic. 1987, Sassari, 1988, p. 397-402.
491) Rhorfi A., « Les traits de l'immigration romaine en Tingitane », in *L'Africa romana, Atti del XVI Convegno du studio*, Rabat 2004, Roma, 2006, p. 383-401.
492) Rizakis A., « *Incolae-paroikoi* : populations et communautés dépendantes dans les cités et les colonies romaines de l'Orient », *REA*, 100, 1998, 3-4, p. 599-617.
493) Roberts L., « Inscriptions de Volubilis », *REG (Epigraphica)*, XLIX, 1936, p. 1-8.
494) Rostovtseff M., « Commodus Hercules in Britain », *JRS*, 13, 1923, p. 91-109.
495) Saint-Olive P., « A propos d'Emilie Sixtine, Viennoise de Volubilis, dame de haute vertu », *Bulletin de l'académie delphinale*, t. 9 et 10, 1940, p. 151-171.
496) Salomiès O., « C. r. d'*Inscriptions antiques du Maroc, 2. Inscriptions latines* », *Arctos*, 17, 1983, p. 163-167.
497) Santero J.-M., « The *Cultores Augusti* and the private wordship of the roman emperor », *Athenaeum*, 61, 1983, p. 111-125.
498) *Id*., « Sur quelques noms sémitiques relevés en Maurétanie tingitane », *AntAfr*, 9, 1975, 153-156.
499) Saumagne Ch., « Volubilis municipe latin », *Cahiers de Tunisie*, 10, 1962, p. 533-548.
500) Scheid J., « Epigraphie et sanctuaire guérisseurs en Gaule », *MEFRA*, 104, 1992, p. 25-40.
501) *Id*., « Les espaces cultuels et leur interprétation », *Klio*, 77, 1995, p. 424-432.
502) *Id*., « Comment identifier un lieu de culte ? », *CCG*, 1997, 8, p. 51-59.
503) *Id*., « La piété des procurateurs des Gaules et des Germanies », *CCG*, 1998, 9, p. 265-275.
504) *Id*., *La religion des Romains*, Paris, 1998.
505) *Id*., « Aspect religieux de la municipalisation. Quelques réflexions générales », in *Cités, municipes, colonies, les processus de municipalisation en Gaule et en Germanie sous le Haut Empire* (édité par Dondin-Payre M. et Raespsaet-Charlier M.-T.), Publications de la Sorbonne, 1999, p. 381-423.

506) *Id.*, « Comprendre le culte dit impérial. Autour de deux livres récents », *L'Antiquité Classique*, 73, 2004, p. 239-249.
507) Schilling R., « À propos de l'expression *Iupiter Optimus Maximus* », in *Mélanges Herescu, Acta Philologica*, 3, 1964, p. 345-348.
508) *Id.*, « Genius », *RLAC*, 1976, n° 73-74, p. 52-83.
509) Schmidt J., *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, 1998.
510) Schmitt P., « La plus ancienne carte géographique du Maroc », *BAM*, 11, 1973, 79-90.
511) Seston W., Euzennat M., « La citoyenneté romaine au temps de Marc Aurèle et de Commode d'après la *Tabula Banasitana* », *CRAI*, 1961, p. 317-323.
512) *Id.*, « Un dossier de la chancellerie romaine, la *Tabula Banasitana*. Étude de diplomatie », *CRAI*, 1971, p. 468-490.
513) Shaw B.-D., « Autonomy and tribute : montain and plaine in Mauretania Tingitana », in P. Baduel (éd.), *Désert et montagne au Maghreb : hommages à Jean Dresch*, Aix-en-Provence, 1989, p. 66-89.
514) Sigman M.-C., « The Romans and the indigenous tribes of Mauretania Tingitana », *Historia*, 26, 1977, p. 415-439.
515) Simon M., Benoit A., *Le Judaïsme et le christianisme antique*, 1994.
516) Smadja E., « L'inscription du culte impérial dans la cité : l'exemple de Lepcis Magna au début de l'empire », *DHA*, 4, 1978, p. 171-186.
517) Smadja E., « Remarques sur les débuts du culte impérial en Afrique sous le règne d'Auguste », *Religions, pouvoir, rapports sociaux*, Annales littéraires de l'université de Besançon, Paris, 1980, p. 151-160.
518) Smadja E. « L'empereur et les dieux en Afrique romaine », *DHA*, 11, 1985, p. 541-555.
519) *Id.*, « La Victoire et la religion impérial dans les cités d'Afrique du Nord sous l'empire romain », in *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité*, Besançon, 1986, p. 503-519.
520) *Id.*, « Le *numen* impérial en Afrique du nord sous le Haut-Empire. À propos d'une inscription de *Mustis* », in *L'Afrique du nord antique et médiévale, spectacles, vie portuaire, religions, Actes du Ve colloque international, Avignon 9-13 avril 1990*, Paris, 1992, p. 95-102.
521) *Id.*, « Dépendance et culte impérial en Afrique », in *L'Africa romana, Attio del XII convegno, Olbia, dic. 1996*, Sassari, 1997, p. 973-983.
522) *Id.*, « Le culte impérial en Afrique », *Pallas*, 68, 2005, p. 333-349.
523) Sourdel D., *Les cultes du Hauran à l'époque romaine*, Institut français d'archéologie de Beyrouth, Bibliothèque archéologique et historique, t. LIII, Paris, 1952.
524) Spaul J.E.H, « T. Fl. Neon, a first century prefect », *ZPE*, 94, 1992, p. 281-282.
525) *Id.*, « IAM, 2, 250 = AE, 1967, 655 and the identification of Colonia Babba », *ZPE*, 103, 1994, p. 191-201
526) Speidel M.P., « The Cult of the genii in the Roman Army and a New Military Deity », *ANRW*, II, 16, 2, 1978, p. 1542-1555.
527) *Id.*, « Legionary cohorts in Mauretania. The role of legionary cohorts in the structure of expeditionary armies », *ANRW*, 10-2, 1982, p. 850-860.
528) *Id.*, « Commodus the God-Emperor and the Army », *JRS*, 83, 1993, p. 109-114.
529) Stähelin F., *Die Schweiz in römischer Zeit*, 3e éd., Bâle, 1948.
530) Thomas Y., *« Origine » et « commune patrie ». étude de droit public romain (89 av. J.-C.-212 apr. J.-C.)*, Rome 1994.
531) Thouvenot R., « Tête de marbre antique trouvée au Maroc », *REA*, 1932, p. 254-258.
532) *Id.*, « L'art provincial en Maurétanie Tingitane : les mosaïques de Volubilis »,

MEFRA, 53, 1936, p. 25-36.

533) *Id*., « Les deux têtes d'Eros de Volubilis », *PSAM*, 3, 1937, p. 47-53.
534) *Id*., « Le Silène endormi de Volubilis », *PSAM*, 3, 1937, p. 55-62.
535) *Id*., « Les incursions des Maures en Bétique sous le règne de Marc-Aurèle », *REA*, 41, 1939, p. 20-28.

536) *Id*., *Une colonie romaine de Maurétanie Tingitane : Valentia Banasa*, Paris, 1941.
537) *Id*., « La maison d'Orphée à Volubilis », *PSAM*, 6, 1941, p. 42-66.
538) *Id*., « Deux mosaïques romaines de Volubilis à sujets mythologiques », *PSAM*, 6, 1941, p.67-81.
539) *Id*., « Statuette de Mercure trouvée à Banasa », *PSAM*, 7, 1941, p. 82-83.
540) *Id*., « La maison au chien de Volubilis », *PSAM*., 7, 1945, p. 105-113.
541) *Id*., « La maison à l'éphèbe », *PSAM*, 7, 1945, p. 114-131.
542) *Id*., « La maison aux colonnes », *PSAM*, 7, 1945, p.132-145.
543) *Id*., « La maison au cavalier », *PSAM*, 7, 1945, p. 146-165.
544) *Id*., « Rome et les barbares africains », *PSAM*, 7, 1945, p. 166-183.

545) *Id*., « Une remise d'impôts en 216 apr. J.-C. », *CRAI*, 1946, p. 548-558.

546) *Id*., « Disque sacré au culte de Cybèle », *PSAM*, 8, 1948, p. 145-153.
547) *Id*., « Statuette d'Attis criophore », *PSAM*, 8, 1948, p. 155-162.
548) *Id*., « La maison aux travaux d'Hercule », *PSAM*, 8, 1948, p. 69-108.
549) *Id*., *Statuettes de Minerve et la Fortune*, *PSAM*, 8, 1948, p. 163-172.

550) *Id*., « Le quartier nord-est, rive droite du *Decumanus Maximus* », *PSAM*, 8, 1948, p.109-143.
551) *Id*., « Mosaïque dionysiaque trouvée au Maroc », *CRAI*, 1948, p. 348-359.
552) *Id*., *Volubilis*, Paris, 1949.
553) *Id*., « Les *lions* de Caracalla », *REA*, 52, 1950, p. 278-287.
554) *Id*., « Banasa, le quartier sud-ouest », *PSAM*, 9, 1951, p. 63-80.

555) *Id*., « Le culte de Saturne en Maurétanie Tingitane », *REA*, 56, 1954, p. 150-153.
556) *Id*., « Statuette de Génie domestique », *PSAM*, 11, 1954, p. 83-84.
557) *Id*., « Buste de Sérapis trouvé en Maurétanie Tingitane », in *Hommages à W. Deonna*, coll. Latomus, 28, Bruxelles, 1957, p. 450-455, pl. 61.

558) *Id*., « Maisons de Volubilis : le palais de Gordien et la maison à la mosaïque de Vénus », *PSAM*, 12, 1958, p. 49-86.
559) *Id*., « Les mosaïques de Maurétanie tingitane », *La mosaïque gréco-romaine*, Colloque international du CNRS, Paris, 1965, p. 267-275.
560) *Id*., « Deux commerçants de Volubilis dans le Norique », *BAM 8*, 1968, p. 217-219.
561) *Id*., « Les origines chrétiennes en Maurétanie tingitane », *REA*, 71, 1969, p. 354-378.
562) *Id*., « Trésor de monnaies impériales trouvé à *Volubilis* », *Hespéris-Tamuda*, 11, 1970, p. 83-93
563) *Id*., « L'*area* et les thermes du capitole de Volubilis », *BAM*, 8, 1968-1972, p. 179-195.
564) *Id*., « Un oracle de l'Apollon de Claros à Volubilis », *BAM*, 8, 1968-1972, p. 221-227.
565) *Id*., « Divinité des eaux », *BCTH*, 10-11 B, 1974-1975, p. 93-97.

566) *Id*., « La maison à la *Disciplina*, à Volubilis », *BAM*, 9, 1973-1975, p. 329-345.
567) *Id*., « La mosaïque du *Navigium Veneris* à Volubilis (Maroc) », *RA*, fasc. 1, 1977, p. 37-52.
568) Tourrenc S., « Une dédicace du temple du Génie de la colonie à Timgad », *AntAfr*, 2, 1968, p. 197-220.

569) *Id.*, « Les symboles astraux sur les monuments funéraires de l'Afrique du nord », *REA*, t. 13, 1911, p. 165-175.
570) *Id.*, *Les cultes païens dans l'empire romain, tome III : Les cultes indigènes nationaux et locaux. Afrique du nord, péninsule ibérique, Gaule*, Paris, 1920.
571) *Id.*, « Notes sur la création du *municipium Volubilitanorum* en Maurétanie Tingitane (44 après J.-C.) », in *Mélanges dédiés à Félix Grat*, Paris, 1946, p. 47-49. Troussel M. « Le dieu Ammon et la déesse Africa », in *Actes du 79e congrès national des sociétés savantes, Alger, 1954*, Paris, 1957, p. 123-161.
572) Turcan R., « Du nouveau sur l'initiation dionysiaque », *Latomus* 24, fasc. 1, 1965, pp. 101-119.
573) *Id.*, « Les guirlandes dans l'antiquité classique », *Jahrbuch für Antike und Christentum*, XIV, Münster, 1971, pp. 92-139.
574) *Id.*, *Héliogabale et le sacre du soleil*, Paris, 1985 (réed. : 1997).
575) *Id.*, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, 1992 (1er éd. : 1989).
576) *Id.*, *Mithra et le mithriacisme*, Paris, 1993.
577) *Id.*, *Rome et ses dieux*, Paris, 1998.
578) Vallois R., « Observations sur le culte des Lares », *RA* 20, 2, 1924, p. 21-36.
579) Van Andriga W., *La religion en Gaule romaine, piété et politique (Ier – IIIe siècle apr. J.-C.)*, Paris, 2002.
580) Vasquez Hoys A.-M., « El comercio entre Hispania y Mauretania y el templo de Hércules Melkart en Gades en época de Iuba II y Ptolomeo », *El Estrecho de Gibratá*, 2, 1995, p. 329-342.
581) Vermaseren J.M., *Corpus Inscriptionum et Monumentum Religionis Mithriacae*, II, La Haye, 1960.
582) Vieillefon L., « Les mosaïques d'Orphée dans les maisons de l'Antiquité tardive, fonctions décoratives et valeurs religieuses », *MEFRA*, 116, 2004, p. 983-1000.
583) Wuillemer P., « Le municipe de Volubilis », *REA*, 28, 1926, p. 323-334.
584) Xella P., « La religion phénico-punique au Maroc : les apports de l'épigraphie », in *Lixus, Actes du colloque de Larache 8-11 nov. 1989*, 1992, p. 137-143.
585) Zosso F., Zingg Ch., *Les empereurs romains (27 av. J.-C. – 476 apr. J.-C.)*, Paris, 1995.

TABLE DES FIGURES

Figure 1 : Les provinces romaines d'Afrique (IIIe siècle) 9
Figure 2 : Carte du Maroc antique 10
Figure 3 : Carte topographique de l'arrière pays de *Volubilis* 11
Figure 4 : La royaume de Maurétanie sous Tibère. Peuples africains et colonies augustéennes 53
Figure 5 : Les colonies d'Auguste au Maroc (à l'époque de Ptolémée) 54
Figure 6 : *Stemma* de la famille des *Claudii* 135
Figure 7 : Matériaux employés pour le façonnement des autels domestiques 180
Figure 8 : Plan de la maison à la *Disciplina* 194
Figure 9 : Lampe juive d'époque romaine tardive 215
Figure 10 : Les groupes religieuses de *Volubilis* 218
Figure 11 : Schéma d'organisation de la mosaïque des Néréides 282
Figure 12 : Tableau du théophore *Saturninus* 295
Figure 13 : Buste trouvé à *Volubilis* (Sérapis selon Thouvenot) 311
Figure 14 : Diffusion des témoignages isiaques en Maurétainie Tingitane 317
Figure 15 : les dieux de *Volubilis* et d'ailleurs 331
Figure 16 : Sites antiques de la seconde moitié du Ier siècle apr. J.-C. 336
Figure 17 : Camps et tours de guet de la région de *Volubilis* 338
Figure 18 : Schéma des territoires sous influence de *Volubilis* 342
Figure 19 : Hypothèses sur la localisation des *gentes* de Tingitane 359

TABLE DES TABLEAUX

Tableau 1 : Les dédicaces au *numen* impérial à *Volubilis* et en Maurétanie Tingitane 382
Tableau 2 : Les vertus impériales attestées à *Volubilis* 384
Tableau 3 : Les divinités Augustes de *Volubilis* et de Maurétanie Tingitane 385
Tableau 4 : Les flamines de *Volubilis* 386
Tableau 5 : les *cursus* des flamines 387
Tableau 6 : Les flaminiques de *Volubilis* 387
Tableau 7 : Les flaminiques de la province de Maurétanie Tingitane 388
Tableau 8 : Les *seviri* de *Volubilis* et de Maurétanie Tingitane 388
Tableau 9 : Dédiaces aux divinités capitolines à Volubilis et en Maurétanie tingitane 389
Tableau 10 : Les *colloquia* romano-baquates 391

TABLE DES PLANCHES HORS TEXTE

Planche 1 : Plan de *Volubilis*
Planche 2 : Dédicace à *M. Valerius Severus*, premier flamine du municipe de *Volubilis*
Planche 3 : Dédicace à *L. Caecilius Caecilianus*. Dédicace à *Q. Caecilius Plato*
Planche 4 : Dédicace à *M. Aemilius Severus*, flamine. Epitaphe de *M. Aemilius Severus*
Planche 5 : Dédicace à *Fabia Bira*, première flaminique du municipe de *Volubilis*
Planche 6 : Deux dédicaces à *Fabia Bira*, première flaminique du municipe de *Volubilis*
Planche 7 : *Aemilia Sextina*, deux fois flaminique
Planche 8 : dédicace à Isis *Augusta*
Planche 9 : *Ocratiana*, flaminique de la Province de Tingitane
Planche 10 : Dédicace à Diane *Augusta*. Dédicace au divin Antonin le Pieux
Planche 11 : Dédicace à Vénus *Augusta*
Planche 12 : Dédicace des *Cultores Domus Augustae*. Fgt d'inscription *Cultor(es) August(i)*
Planche 13 : Fragments d'inscription
Planche 14 : fragments d'inscription
Planche 15 : dédicace à *Iulia Augusta* et à la *Domus Divina*. Dédicace eu Divin Claude
Planche 16 : Dédicace à Claude
Planche 17 : Dédicace à la Divine Matidie. Dédicace à Septime Sévère, à Caracalla et à *Iulia Domna*

Planche 18 : Dédicace à Commode
Planche 19 : Dédicace à sévère Alexandre. Dédicace au *numen* d'Elagabal
Planche 20 : Arc de triomphe de Caracalla. Dédicace au *numen* de Caracalla et à *Iulia Domna*
Planche 21 : *Numen* de *Iulia Soaemias*. *Numen* de Faustine
Planche 22 : *Numen* de *Iulia Mamaea*. La Fortune des Augustes
Planche 23 : Autel à Jupiter *Optimus Maximus*. Dédicace à Jupiter *OM*, Junon et Minerve
Planche 24 : Dédicace à Marc Aurèle ou Caracalla. Dédicace à Antonin le Pieux faite par *Aelius Tuccuda*
Planche 25 : Dédicace *pro salute* de Marc Aurèle
Planche 26 : Dédicace eu *genius* de Commode. Dédicace au *genius* de Septime Sévère, de Caracalla et de Géta
Planche 27 : dédicace *pro salute* de Septime Sévère
Planche 28 : Dédicace à Jupiter *OM*, aux dieux et déesses immortels pour le salut, à la Conservation et à la Victoire de Gordien III et de *Sabinia Tranquillina*
Planche 29 : Dédicace à Jupiter *OM*, aux dieux et déesses immortels pour le salut, la Conservation et la Victoire de Philippe I, de Philippe II et de Otacilia Sévéra. Dédicace à Jupiter *OM*, aux dieux et déesses immortels et au *genius* de Probus
Planche 30 : Dédicace à Jupiter *OM*, au *genius* et à la Bonne Fortune de Probus
Planche 31 : Dédicaces à Mithra
Planche 32 : Petit autel dédié à Mercure. Dédicace à Saturne
Planche 33-34 : Autel dédié à Aulisua *Sanctus*
Planche 34 : Stèle dédiée à Aulisua *Augustus*
Planche 35 : Autel au Saint Génie du municipe
Planche 36 : Autel à la *Disciplina*. Dédicace de l'apollon de Claros
Planche 37 : Inscription grecque à Théandrios et Manaf. Epitaphe de *Caecilianos*
Planche 38 : Dédicace au dieu Saint Frugifer
Planche 39 : Forum de *Volubilis*. L'*area* du Capitole
Planche 40 : Capitole de Macrin. Autel
Planche 41 : Plan et restitution d'un temple avec portique. Chapelle de Vénus
Planche 42 : Chapelle d'Isis. Localisation du temple punique
Planche 43 : Autel archaïque. Plan de l'autel archaïque
Planche 44 : Plan du temple C
Planche 45 : Plan du temple D
Planche 46 : Hypothèse sur l'évolution architecturale du temple B
Planche 47 : Autels domestiques : VOL 15261 ; VOL 99.8 ; 99.23 ; 99.15
Planche 48 : Autels domestiques : VOL 15258 ; VOL 99.18 ; VOL 99.16
Planche 49 : Autel domestique VOL 99.1
Planche 50 : Autels domestiques : VOL 99.35 ; VOL 99.28
Planche 51 : Autels domestiques : VOL 99.19 ; VOL 99.10 ; VOL 99.4
Planche 52 : Autels domestiques : VOL 99.21 ; VOL 99.20 ; VOL 99.13
Planche 53 : Autels domestiques : VOL 99.29 ; VOL 99.27 ; VOL 15268 ; VOL 99.7
Planche 54 : Autels domestiques : Vol 1088 ; VOL 99.5 ; VOL 99.22
Planche 55 : Autels domestiques : VOL 99.3 ; VOL 99.11 ; VOL 15265 ; VOL 10352 ; VOL 99.33
Planche 56 : Autels domestiques : VOL 99.14 ; VOL 15092 ; VOL 15263 ; VOL 15259
Planche 57 : Autels domestiques : VOL 15269 ; VOL 99.6 ; 99.4.41167 ; 99.4.2.1101
Planche 58 : Autels domestiques : VOL 12985 ; VOL 15264 ; VOL 99.17 ; VOL 15314
Planche 59 : Autels domestiques : VOL 1966 ; VOL 99.12 ; VOL 15093 ; VOL 15094
Planche 60 : Autels domestiques : VOL 15267 ; VOL 15262 ; VOL 99.26 ; VOL 99.36/37
Planche 61 : Autels domestiques : VOL 3034 ; VOL 99.25 ; VOL 99.2 ; VOL 99.31
Planche 62 : Autels domestiques : VOL 99.24 ; VOL 99.9 ; VOL 10331 ; VOL 99.40

Planche 63 : Autels domestiques : VOL 14913 ; VOL 99.34 ; VOL 99.39
Planche 64 : Autels domestiques : VOL 15096 ; VOL 14912 ; VOL 10.205 ; VOL 15095
Planche 65 : Autels domestiques : VOL 99.30 ; VOL 99.32 ; VOL 15266 ; VOL 15290
Planche 66 : Autels domestiques : VOL 12547 ; VOL 99.41 ; VOL 99.42 ; autel funéraire (VOL 15260)
Planche 67 : Petit autel colonne. Brûle-parfums punique.
Planche 68 : Fosse de la maison au bain des Nymphes. Niche de laraire
Planche 69 : Croquis des autels VOL 15261 et 99.4
Planche 70 : Croquis de l'autel VOL 99.1
Planche 71 : Croquis de l'autel VOL 15258
Planche 72 : Croquis de l'autel VOL 99.21
Planche 73 : Croquis des autels VOL 99.20 ; VOL 99.29 ; VOL 99.27 ; VOL 15268
Planche 74 : Croquis des autels VOL 15265 ; VOL 10325 ; VOL 99.33
Planche 75 : Croquis des autels VOL 15263 ; VOL 15259
Planche 76 : Croquis des autels VOL 15269 ; VOL 15314
Planche 77 : Croquis des autels VOL 12985 ; VOL 12985
Planche 78 : Croquis des autels VOL 15093 ; VOL 15094
Planche 79 : Croquis de l'autel VOL 15267
Planche 80 : Croquis des autels VOL 99.26 ; VOL 15262
Planche 81 : Croquis des autels VOL 3034 ; VOL 10331
Planche 82 : Croquis des autels VOL 14913 ; VOL 14912
Planche 83 : Croquis de l'autel VOL 12547
Planche 84 : Croquis de l'autel VOL 1172
Planche 85 : Croquis des autels VOL 99.30 ; VOL 15095
Planche 86 : Croquis des autels VOL 15266 ; VOL 99.32
Planche 87 : Statuettes de bronze (Jupiter, main tenant le foudre, Neptune, Vulcain, Esculape)
Planche 88 : Statuettes de bronze (Apollon radié, Mercure)
Planche 89 : Statuettes de bronze (Mercure)
Planche 90 : Statuettes de bronze (brodequin ailé, Silène, Satyre dansant, Dieu Lare)
Planche 91 : Statuettes de bronze (Génie sacrifiant, rhyton, génie de l'abondance, Eros)
Planche 92 : Statuettes de bronze (Eros, Tête d'Hercule)
Planche 93 : Statuettes de bronze (Minerve, Fortune, Vénus)
Planche 94 : Statuettes de bronze (Victoire, Attis criophore, bras d'une Fortune)
Planche 95 : Statuettes de bronze (Isis-Fortune, main tenant un canard)
Planche 96 : Appliques en bronze (Silène, Bacchante)
Planche 97 : Appliques en bronze (Masque bacchique, Masques de Jupiter-Ammon)
Planche 98 : Portique du *Decumanus Maximus*. Déesse *Roma* (?). Déesse *Africa* avec *proboscis*
Planche 99 : Déesse *Africa* avec *proboscis* et *cornucopia*. Dieu Anubis
Planche 100 : Buste d'Antonin le Pieux. Statue acéphale de Vénus. Bacchus de marbre. Bacchante de marbre
Planche 101 : Satyre de marbre. Silène endormi.
Planche 102 : Eros endormi. Disque de Cybèle.
Planche 103 : Mosaïque de Bacchus découvrant Ariane. Bacchus sur son char (Maison à l'éphèbe)
Planche 104 : Mosaïque de Bacchus et des quatre Saisons (Maison du même nom)
Planche 105 : Mosaïque de Dionysos et des quatre Saisons (Maison de Vénus)
Planche 106 : Mosaïque des douze travaux d'Hercule (Maison du même nom)
Planche 107 : Neptune sur son char. Mosaïque du bain des nymphes surprises par Actéon (maison du bain des nymphes)

Planche 108 : Mosaïque du bain des Nymphes surprises par Actéon (Maison de Vénus). Mosaïque d'Hylas enlevé par les nymphes
Planche 109 : Mosaïque du *Navigium Veneris* (général et détails)
Planche 110 : Bassin de la mosaïque des Néréides : dieu Océan
Planche 111 : Bassin de la mosaïque des Néréides : les Nérédes
Planche 112 : Neptune sur son char

Index des lieux géographiques et topographiques

A

Ad Mercuri, 80, 256.
Afrique Proconsulaire, 13, 53, 78, 93, 138, 141, 23.
Aime, 315.
Aïn Schkour, 22, 27, 109, 130, 263, 284, 288, 291, 333, 335, 336, 337, 338, 339, 342, 343, 344, 346, 349.
Aïn Tounga, 289.
Altava, 196, 278, 381.
Aquae Calidae, 52, 53.
Arabie, 206, 207, 328, 379, 373, 374.
Auzia, 373, 374.

B

Babba, 13, 51, 52, 54, 55, 56, 338.
Banasa, 13, 36, 51, 52, 53, 54, 55, 81, 97, 98, 99, 100, 116, 117, 118, 140, 147, 149, 151, 152, 153, 172, 173, 175, 176, 181, 183, 221, 225, 226, 238, 254, 256, 261, 272, 294, 315, 320, 321, 322, 325, 337, 339, 340, 346, 359, 360, 362.
Bétique, 13, 15, 52, 78, 99, 123, 138, 141, 142, 147, 152, 161, 305, 405.
Biracsaccar, 41.
Borcouicium, 173.
Bou Arada, 260.
Bretagne, 138, 172, 173, 174, 177, 198, 200, 201, 202, 203, 204, 217, 260, 315, 322, 324, 329, 330, 379.
Byzacène, 231.

C

Caesarea, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 272, 273.
Cartennae, 52.
Carthage, 277, 320.
Cartina, 251.
Césarienne, 14, 63, 98, 133, 138, 139, 140, 145, 170, 172, 220, 224, 225, 226, 227, 231, 288, 296, 297, 300, 328, 341, 353, 372, 373, 374, 381.
Ceuta, 253, 254, 312, 316, 359, 370.
Char Jedid, voir *Zilil*, 13, 52, 53, 54, 55, 80, 14, 63, 98, 133, 138, 139, 140, 145, 170, 172, 220, 224, 225, 226, 227, 231, 288, 296, 297, 300, 328, 341, 353, 372, 373, 374, 381.
Cherchel, *voir Caesarea*
Cirta, 47, 53, 141, 142, 231, 282.
Claros, 175.
Colophon, 175.
Corinium, 173, 174.
Cotta, 80, 303, 309.
Cuicul, 173, 204, 281, 321.

D

Dalmatie, 172, 173, 174, 261, 314.
Délos, 178.

E

El Jem, 231, 240, 241, 242, 248, 249.
Entrepierres,.315
Ephèse, 175.

F

Fertassa, 11.

G

Gabii, 173, 174, 407.
Gadès, 55, 251, 254.
Gaule, 130, 142, 250, 251, 305, 378.
Gigthis, 230.
Gunugu, 52, 53.

H

Hadrumète, 240, 249, 288.
Hauran,20, 177, 206, 207, 306, 324, 328, 3 29, 416.

I

Icosium, 139.
Igilgili, 52, 53.
Irni , 65, 66, 67.
Italica, 66, 313.
Italie, 70, 133, 134, 173, 212, 250, 261, 310, 315.
Iulia Campestris Babba, voir *Babba*.
Iulia Constantia Zilil, voir *Zilil*
Iulia Valentia Banasa, voir *Banasa*

K

Ksar el Kébir, 52, 55, 225, 265.
Ksar Pharaoun, 9.

L
Lambèse,
161, 199, 240, 256, 260, 289, 293, 304, 37
2, 373, 374.
Lepcis Magna, 41, 230, 416, 9.
Levante, 251.
Liria, 251.
Lixus, 45, 80, 147, 148, 238, 249, 253,
254, 284, 304, 308, 325, 262.
Lyon, 54, 57, 58, 59, 306, 314.

M
Mactar, 230, 278, 281, 288, 321.
Marruvium, 173, 174.
Maurétanie Césarienne, 14, 63,
98, 133, 138, 139, 140, 145,
170, 172, 220, 224, 225, 226, 227, 231, 28
9,
296, 297, 300, 328, 341, 353, 372, 373, 37
4, 381.
Maurétanie Sitifienne, 231.
Maurétanie Tingitane, voir Tingitane.
Mercurios, 256, 257.
Milev, 372.
Mogador, 254, 359.
Moulouya, 359, 360.
Mustis, 288.

N
Narbonne, 71, 72.
Nora, 173.
Numidie,
172,173, 174, 204, 231, 255, 261, 263, 289
, 320, 372, 373, 374.

O
Oppidum Novum, 55, 325, 371.

P
Panonnie, 328.
Péninsule Ibérique,
101, 109, 117, 119, 148, 313, 378.
Piazza-Armerina, 251.
Plougonven, 315.
Pomaria, 296, 297, 298, 299, 353.
Pompéi,
24, 178, 186, 189, 190, 191, 192, 256, 268,
178.
Proconsulaire, voir Afrique Proconsulaire.

R
Regium Lepidum, 315.
Rusazus, 52, 53.
Rusguniae, 52, 53.

S
Saint-Paul-les-Romans, 251.
Sala, 38, 48, 81, 147, 150, 151,
152, 200, 201, 209, 211, 225, 227,
254, 257, 267, 294, 308, 325, 337, 359,
370.
Saldae, 52, 53.
Salone, 315.
Septem Fratres, 312, 321.
Sid Moussa bou Fri, 22,
27, 116, 333, 335, 337, 338, 339, 342, 349.
Sidi Amar, 314.
Sidi Kacem , 97, 100.
Sidi Saïd , 52, 55.
Sitifis, 289.

T
Tamuda , 117, 313, 337, 359.
Tanger , 253, 265, 308, 312, 314, 316,
337, 359, 370, 371.
Tarragone, 170, 207, 327.
Thamusida, 55 ,56,81 ,225,226,254,272.
Thuburnica, 128.
Thugga, 153,281,288.
Thysdrus (El Jem), 231,249,122.
Timgad, 142,145,288,304.
Tingitane, 8,9,14,15,18,21,27,46,55,60
63,76,78,80,82,89,92,93,97,98,100,101,11
0,116,117,118,120,122,130,131,132,133,1
36,137,138,139,140,141,145,147,148,149,
150,152,153,170,172,173,176,181,200,201
,203,208,209,211,217,221,225,226,227,
231,238,256,257,263,265,278,279,289,294
,295,296,299,300,306,307,317,322,324,32
5,326,327,328,337,338,340,341,346,351,3
56,359,361,362,367,368,370,371,373,374,
377,381.
Tisavar, 345.
Tocolosida,
27,312,333,336,337,338,339,342,351,352,
354.
Tremuli, 55.
Tripolitaine, 9, 231,296,300,320.
Tubusuctu, 52.

V
Vienne, 130,197.

W

Walili, 9.

Z

Zerhoun,
11,179,180,181,184,186,309,336,335.
Zilil, 13,52,53,54,55,80,100,257,359.
Zucchabar, 52.

Index des noms de personnes

A

Aedémon, 14, 34, 39, 40, 41, 42, 46, 56, 60, 61, 62, 64, 73, 74, 89, 125, 325.
Aelius Neon, 344.
Aelius Tuccuda, 356, 367.
Aemilia Sextina, 123, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 143, 145.
Annius Honoratus, 149, 151.
Antoine, 42, 59.
Antonin le Pieux, 46, 87, 104, 105, 106, 107, 116, 118, 151, 153, 154, 155, 156, 160, 161, 169, 176, 226, 303, 305, 356, 379.
Auguste, 36, 42, 43, 49, 50, 54, 56, 93, 103, 104, 105, 109, 112, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 148, 153, 155, 157, 160, 170, 222, 223, 280, 293, 297, 298, 330, 346, 349, 350, 351, 372, 374, 376, 378.
Aurélien, 100, 107.
Aurelius Ianuarius, 206, 207, 327, 328.
Aurelius Iulianus, 368.
Aurelius Nectoreca, 198, 199, 200, 201, 202, 324.

B

Bocchus, 12, 13, 42, 45, 51, 55.
Bogud, 42, 51, 52.

C

Caius Iunius Iu[- - -] *Senior*, 124, 125, 127.
Caius Macrinius Decianus, 372, 374.
Caecilianos, 210, 211, 212, 213, 214.
Caius Cornelius Severus, 204
Caius Iulius Felix, 170.
Caius Iulius Longinus, 293, 344, 347, 348.
Caius Iulius Neon, 344.
Caligula, 14, 34, 58, 59, 60, 61, 104.
Canarta, 356, 357, 369.
Caracalla, 15, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 106, 108, 109, 112, 113, 114, 115, 161, 171, 174, 175, 184, 223, 247, 261, 285, 340, 364, 369.
Claude, 14, 29, 37, 54, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 68, 72, 74, 78, 79, 80, 91, 95, 98, 103, 104, 105, 123, 125, 137, 138, 139, 140, 141, 169, 338.
Commode, 106, 107, 108, 110, 135, 185, 198, 199, 201, 249, 322, 323, 346, 364, 368, 369.

D

Diaduménien, 100, 107, 114.
Domitien, 15, 65.
Dioclétien, 15, 17, 321, 372.

E

Elagabal, 96, 97, 101, 106, 107, 108, 109, 223, 267, 285.

F

Fabia Bira, 38, 77, 91, 116, 123, 125, 128, 129, 130, 139, 143, 279, 280.
Faustine, 97, 104, 105, 169.

Flavia Germanilla, 133, 134, 135, 136, 143, 144, 185, 291, 350, 389.

G

Géta, 106, 109, 112, 113, 114, 171, 230, 237, 249, 260, 280, 285, 287, 364.
Gnaius Haius Diadumenianus, 170.
Gnaius Iu[---], 114, 170, 171.
Gordien III, 46, 100, 107, 111, 183, 193, 196, 233, 258, 298, 302.

H

Hadrien, 15, 46, 66, 69, 104, 106, 107, 131, 132, 139, 160, 169, 264, 368.
Hermes, 82, 150, 151, 152, 157, 158, 225, 258, 316, 325.

I

Ililasen, 369.
Iulia Augusta, 101, 160, 161.
Iulia Domna, 96.
Iulia Maesa, 100, 108.
Iulia Mamaea, 100, 101, 108.
Iulia Soaemias Bassiana, 97, 101, 106, 108.
Iulius Agrianus, 170, 287.
Iulius Narcissus, 158.
Iunius Aiax, 157, 158, 325.

J

Juba II, 13, 36, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 93, 273, 308, 313, 317.

L

[*Lu*]*cilla*, 128, 309.
Lucius Annius Matun, 105, 153, 169.
Lucius Antonius Charito, 149, 151, 315.
Lucius Antonius Valens, 149, 315.
Lucius Caecilius Caecilianus, 77, 78, 124, 125, 127, 144, 149.
Lucius Caecilius Felix, 149, 151, 309.
Lucius Caecilius Vitalis, 116, 266, 267, 273.
Lucius Caecilius Vitalis, 149, 151.

M

Marcus Aemilius Severus, 124, 125, 126, 127, 128.
Marcus Aurelius Vitalis, 373, 374.
Marcus Aurellius Sebastenus, 97, 115, 169, 220, 223.
Marcus Gabinius Gellianus, 124, 126, 127, 128.
Marcus Valerius Sassius Pudens, 78, 143.
Marcus Valerius Severus, 38, 40, 41, 57, 60, 61, 62, 63, 66, 67, 76, 77, 79, 104, 123, 124, 125 ? 127, 128, 130, 139, 143, 279, 280, 378.
Marc-Aurèle, 23, 85, 106, 107, 115, 135, 225, 226, 240, 346, 363, 364, 368, 371.
Marcus Annius Heutyces, 158.
Marcus Aurelius Antoninus, 107.
Matidie
Mirzi, 368.

N

Nammius Maternus, 130, 131, 143.
Nerva, 106, 107, 160, 220,

[- - -] *Neon*, 343.
Nuffusi, 368.
Numérien, 15

O

Ocratiana, 78, 133, 134, 136, 143, 145.
Octave, 13, 42, 51, 52, 55, 118.
Otacilia Sévéra, 107.

P

Philippe I, 107, 362.
Philippe II, 107, 362.
Postumius Octavianus, 150.
Primus, 91, 149, 151, 154, 158, 159, 212, 277, 325.
Probus, 106, 107, 109, 361, 364, 366, 367, 368.
Ptolémée, 14, 34, 36, 44, 45, 48, 49, 50, 51, 54, 55, 57, 58, 60, 61, 93, 273.

Q

Quintus Aeronius Montanus, 155.
Quintus Caecilius Plato, 78, 124, 125, 127, 144.
Quintus Claudius Saturninus, 124, 136, 291.

R

[*Rusti*]*cilla*, 128, 309.

S

Sepemazine, 369.
Sévère Alexandre, 96, 97, 100, 101, 107, 108, 109, 223, 285, 357, 360, 361, 363, 364, 365, 366, 367, 371, 373.
Sextus Iulius Epictetus, 116, 149, 151, 154, 158, 159, 163, 277, 325, 386, 390.
Sextus Iulius Primigenius, 149, 151, 158, 277.
Sextus Iulius Primus, 149, 151, 154, 277.
Sextus Pomponius, 69, 70.
Sextus Sentius Caecilianus, 140.
Sosibia[*nus* ---], 114, 171, 339.

T

T. Flavius Germanus, 135, 145, 185, 186, 187, 189, 191, 190, 234.
Trajan Dèce, 100.
Trajan, 49, 91, 100, 104, 106, 107, 160, 169, 350, 351, 224, 247, 344.

U

Ulpius Victor, 361.

V

Valérien, 107, 372, 374.
Valerius Victor, 288, 297, 353.
Varius Avitus Bassianus, 107.
Vcmet, 357, 360, 369, 371.
Vespasien, 78, 123, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 224.

Index religieux

A

Africa, 286, 301, 302, 303, 304, 305, 329, 330, 331, 379.
Amulette, 308.
Anubis, 307, 309, 315, 316, 379.
Apollon de Claros, 218, 261.
Apollon, 117, 174, 175, 176, 192, 231, 261, 265, 288, 293, 331, 379.
Attis, 192, 318, 319, 320, 379.
Augustales, 147.
Augustus/a, 23, 50, 67, 79, 80, 93, 100, 101, 105, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 123, 129, 149, 150, 151, 153, 154, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 169, 171, 176, 195, 217, 219, 220, 221, 226, 256, 260, 266, 267, 268, 273, 277, 278, 279, 280, 281, 303, 305, 309, 315, 330, 351, 380.
Aulisua, 18, 21, 85, 116, 117, 118, 255, 286, 290, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 305, 329, 330, 331, 333, 335, 341, 342, 346, 348, 352, 353, 354, 376, 379, 380.
Autel, 23, 27, 50, 83, 86, 112, 116, 117, 135, 149, 150, 163, 178, 180, 181, 182, 184, 185, 186, 187, 189, 191, 193, 197, 198, 220, 222, 223, 228, 244, 253, 254, 255, 258, 259, 266, 268, 277, 282, 287, 288, 293, 296, 297, 309, 313, 315, 321, 328, 342, 343, 346, 347, 348, 350, 351, 353, 362, 371.

B

Bacchus, 25, 229, 230, 232, 233, 234, 235, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 247, 248, 249, 265, 276, 285, 310, 379, 380.
Brûle-parfums,180.
Bès, 308, 316.

C

Cérès, 79, 80, 116, 123, 129, 231, 279, 280, 281, 285, 331, 379.
Chapelle, 23, 26, 81, 82, 109, 149, 161, 178, 187, 203, 219, 222, 223, 256, 266, 267, 268, 273, 312, 345, 377.
Cybèle, 306, 318, 319, 320, 321, 379.

I

Incolumitas, 110, 111, 365, 371.
Cultores Domus Augustae, 22, 87, 116, 121, 146, 154, 155, 156, 159, 160, 161, 164, 176, 217, 277, 303, 305, 324, 379.
Cybèle, 306, 318, 319, 320, 321, 379.

D

Diane, 25, 105, 116, 149, 153, 158, 175, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 208, 282, 285, 290, 379.
Divin Antonin le pieux, 105, 106, 149, 153.
Divin Claude, 63, 79, 95, 103, 104, 105, 169.
Divine Mathidie, 104, 105.
Divus, 91, 103, 104, 105, 108, 149, 160.
Domus Augusta, 67, 101, 154, 159, 160, 161, 162, 163, 164.
Domus Divina, 112, 154, 159, 160, 161, 163, 164, 377.

F

Fortuna, 109, 111, 116, 285, 288, 309, 310, 312, 314, 316.
Flamine, 22, 30, 76, 77, 91, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 137, 141, 142, 143, 145, 146, 164, 177, 226, 379.
Flaminique, 22, 77, 78, 79, 91, 212, 122, 123, 124, 125, 128, 129, 132, 133, 134, 136, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 153, 177, 185, 279, 280, 281, 291, 379.
Frugifer, 119, 286, 288, 289, 292, 293, 264, 299, 343, 344, 346, 347, 348, 349, 352, 354, 376, 379.

G

Génie, 109, 119, 170, 182, 189, 190, 217, 218, 227, 244, 245, 263, 282, 285, 286, 287, 288, 305, 331, 343, 344, 345, 346, 349, 350, 351, 352, 354, 364, 376, 379.
Genius domus, 135, 185, 186, 187, 189, 331, 379.
Genius municipii sanctus, *287, 288.*
Genie *Ulpium*, 349, 350, 376.

H

Hercule, 25, 117, 192, 199, 230, 249, 250, 251, 252, 254, 255, 256, 265, 268, 288, 296, 300, 301, 311, 322, 329, 331, 353, 379, 380.

I

Isis, 105, 116, 118, 119, 120, 132, 149, 151, 153, 192, 221, 222, 267, 280, 306, 307, 309, 310, 312, 313, 315, 319, 352, 377, 379.

J

Judaïsant, 209, 214.
Juif, 209, 210, 214, 215.
Junon, 15, 22, 23, 81, 83, 93, 111, 112, 114, 115, 116, 120, 164, 169, 171, 176, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 227, 229, 265, 267, 286, 231, 364, 377, 379, 381.
Jupiter, 15, 22, 23, 80, 83, 91, 93, 95, 109, 110, 111, 112, 114, 117, 120, 122, 164, 169, 171, 172, 176, 182, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 265, 267, 285, 286, 289, 299, 311, 313, 315, 321, 331, 358, 364, 365, 366, 372, 373, 374, 376, 377, 379, 380.

L

Lar compitalis, 191.
Lar familiaris, 191.

M

Manaf, 20, 46, 167, 205, 206, 207, 208, 217, 218, 305, 306, 324, 327, 328, 329, 330, 331, 379.
Mars, 117, 122, 192, 262, 264, 265, 288, 379.
Mercure, 80, 117, 177, 179, 191, 197, 204, 205, 207, 217, 256, 258, 259, 260, 265, 289, 379.
Minerve, 15, 22, 23, 81, 83, 93, 111, 112, 114, 115, 116, 118, 120, 149, 151, 153, 164, 169, 171, 176, 192, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 226, 227, 229, 230, 265, 267, 285, 288, 289, 303, 305, 310, 330, 331, 377, 379.
Mithra, 18, 277, 298, 299, 200, 201, 202, 203, 204, 217, 218, 250, 306, 322, 323, 324, 329, 330, 331, 379.

N

Néréides, 25, 266, 271, 272, 280, 282, 284, 285.
Neptune, 117, 192, 262, 263, 265, 288, 346, 379.
Numen, 71, 93, 95, 97, 99, 100, 101, 102, 108, 111, 120, 164, 168, 169, 345, 364, 378.
Nymphes, 273, 274, 275, 276, 281, 282, 285, 343, 346, 347, 349, 352, 354, 376.

O

Ouchebti, 314, 315.

P

Pénates, 179, 189, 191, 192.

R

Roma, 302, 304, 305, 330.

S

Sanctus, 118, 119, 157, 188, 189, 190, 192, 380.
Saturne,
Sérapis, 174, 261, 304, 311, 312, 313.
Sevir, 22, 105, 118, 120, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 158, 159, 163, 169, 221, 267, 280.
Sevir Augustalis, 147.
Spes, 120, 151, 153.

T

Temple, 13, 17, 18, 22, 23, 48, 50, 62, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 103, 111, 116, 146, 150, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 172, 175, 176, 178, 181, 220, 222, 223, 251, 252, 253, 254, 257, 261, 262, 296, 301, 304, 309, 313, 320, 324, 347, 376, 377, 379.
Théandrios, 20, 46, 177, 205, 206, 207, 208, 217, 306, 324, 327, 328, 329, 330, 379.

V

Vénus, 72, 130, 134, 136, 185, 202, 292, 305, 309, 322, 324, 329, 348, 362, 379.
Victoria, 349.
Virtus, 109, 349, 376.
Votum, 51, 113, 190, 199, 347.
Vulcain, 192, 262, 264, 265, 379.