

LE CHRÉTIEN À L'ÉPREUVE DU VOYAGE. LE STATUT DE *PEREGRINVS* DANS LES COMMUNAUTÉS PASTORALES D'AFRIQUE ROMAINE

THE CHRISTIAN IN THE TEST OF THE JOURNEY. THE *PEREGRINVS*' STATUS IN THE PASTORAL COMMUNITIES OF ROMAN AFRICA

Résumé: Le développement du christianisme modifie en profondeur, par un processus lent mais déterminant, la perception de la société romaine et la place de chacun de ses acteurs. L'adoption de la foi chrétienne contribue à définir de nouveaux liens communautaires, et un attachement inédit à la communauté pastorale qui devient un facteur identitaire, au-delà de l'appartenance civique à la collectivité. L'effet concomitant est l'apparition de nouveaux critères d'exclusion permettant de caractériser ceux qui, parce qu'ils sont d'origine étrangère, n'en font pas partie, et à requalifier le *peregrinus*. Au sein de la communauté civique, qui se confond désormais très souvent avec la communauté pastorale, c'est une nouvelle place qui est faite au voyageur, que la confession chrétienne contribue à identifier sans toutefois suffire à intégrer *de facto* dans cette communauté d'accueil. L'étude des sources écrites —littéraires, avec saint Augustin en particulier— et épigraphiques, en donne un témoignage éclairant.

Mots clé: religion chrétienne, voyages et voyageurs, Antiquité tardive, Afrique romaine, saint Augustin.

Abstract: The development of Christianity modifies in depth, in a slow but determining process, the perception of the Roman society and the place of each of its actors. The adoption of the Christian faith contributes to define new community links, and a new attachment to the pastoral community which becomes an identity factor, beyond the civic membership to the community. As a result, new criteria of exclusion arise for those who, being of foreign origin, are not part of the community, and therefore to give a new definition of *peregrinus*. Within the civic community, which often merges with the pastoral community, the foreigner receives a new consideration according to the Christian confession, though this is not enough to integrate him *de facto*. The study of written sources —literary, especially by St. Augustine and epigraphic— provides an illuminating testimony of this new consideration.

Keywords: Christian religion, travels and travelers, Late Antiquity, Roman Africa, St. Augustine.

Recibido: 26-02-2013

Informado: 11-04-2013

Definitivo: 11-04-2013

Aduena ego sum et peregrinus, sicut omnes patres mei, 'je ne suis qu'un étranger, un voyageur comme l'ont été tous mes pères'¹: le verset 13 du *Psaume* 38 fut souvent repris par Jérôme, sans doute parce qu'il y voyait notamment un écho de sa situation personnelle qui le conduisit jusqu'en Orient. Ce n'est pas là toutefois la seule explication, comme le confirme l'emploi récurrent du substantif *peregrinus* et de ses dérivés, chez Augustin: si l'expérience personnelle très riche de ses voyages a nourri et marqué en profondeur certains de ses développements à titre biographique ou de ses commentaires moraux, il n'en demeure pas moins que le changement religieux qui traverse l'Empire conduit à repenser la place des différentes catégories d'acteurs, au sein du modèle de société romaine.

La religion chrétienne a introduit un profond changement dans les mentalités en matière de pratiques et d'approches conceptuelles du voyage, perceptible dans l'étude même du vocabulaire employé pour évoquer le voyage et la qualité de voyageur. L'évolution que connaît le mot *peregrinus* et ses dérivés à la fin de l'Antiquité, et leurs nouveaux emplois dans le vocabulaire utilisé par les auteurs chrétiens tels qu'Augustin, donnent la mesure de ce nouvel état d'esprit et de l'influence de la nouvelle spiritualité religieuse sur les sociétés provinciales (cf. Guédon 2010, 49-55). Pour Augustin qui en fait un usage très régulier, le substantif *peregrinus* désigne un individu qui se sent étranger et désire renouer avec ses racines²: c'est particulièrement dans ce sens que les Pères de l'Église l'emploient, dans le cadre de citations des Écritures saintes (cf. Kötting 1980, 7-11; Claussen 1991, 62; Brown 2001, 425, n. 83; Dietz 2004, 126). Chez les auteurs chrétiens du iv^e siècle, le *peregrinus* n'est donc pas encore le pèlerin au sens religieux. Si cette période est marquée par l'essor des pèlerinages chrétiens (cf. Claussen 1991, 62; Maraval 2004, 11-12), ils ne sont effectivement pas identifiés et définis par un terme spécifique (cf. Kötting 1980, 10-11; Pietri & Pietri 1982, 79-80; Biarne 1995, 394, n. 26; Dietz 2005, 27-28). La curiosité prime encore sur l'acte de dévotion, dans la visite des Lieux saints. Pour les Pères de l'Église, le voyage à Jérusalem ne saurait être considéré comme un supplétif dans l'aspiration à la Jérusalem céleste, ainsi que l'expose Jérôme: 'ce n'est pas d'avoir été à Jérusalem, mais d'avoir bien vécu à Jérusalem, qui mérite louange. C'est à cette cité-là, oui, à cette cité-là, qu'il faut aspirer; non pas à celle qui a tué les prophètes et versé le sang du Christ...' (*Non Hierosolymis fuisse, sed Hierosolymis bene uixisse laudandum est. Illa, illa expetenda*

¹ Cf. l'étude de Gourdain 2004.

² Le fait est clairement exposé par Augustin, *Doctrinae christiana*, 1, 4, 4, éd. et trad. G. Combès et J. Farges, Desclée de Brouwer, Paris, 1949: *Quomodo ergo, si essemus peregrini, qui beate uiuere nisi in patria non possumus, eaque peregrinatione utique miseri et miseriam finire cupientes, in patriam redire uellemus [...]; quod si amoenitates itineris, et ipsa gestatio uehicularum nos delectaret, et conuersi ad fruendum his quibus uti debuimus, nollemus cito uiam finire, et peruersa suauitate implicatitia alienaremur a patria, cujus suauitas faceret beatos: sic in huius mortalitatis uita peregrinantes a Domino* ('Faisons une supposition. Nous sommes des voyageurs et nous ne pouvons vivre heureux que dans notre patrie. Rendus malheureux par notre voyage et désireux de mettre fin à notre misère, nous désirerions rentrer chez nous [...]. Mais si les agréments de la route ou le balancement des véhicules nous charment et nous amènent à jouir de ces biens dont nous aurions dû user, nous ne voudrions pas de sitôt finir notre voyage, et en-

veloppés d'une douceur perverse, nous nous détournerons de la patrie dont la douceur nous rendrait heureux. Or il en est de même du voyage que nous faisons, en cette vie mortelle, loin du Seigneur'). Dans les *Étymologies* d'Isidore de Séville (9, 4, 41, éd. et trad. espagnole J. Oroz Reta, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1982: *Peregrini dicti eo quod ignorantur eorum parentes, a quibus orti existunt. Sunt enim de longiqua regione*, 'On appelle *peregrini* ceux dont on ne connaît pas les parents, ceux qui leur ont donné naissance, du fait qu'ils viennent de régions lointaines'; 10, 215, éd. et trad. espagnole J. Oroz Reta et M. A. Marcos Casquero, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1983: *Peregrinus, longe a patria positus, sicut alienigena*, 'Le *peregrinus*, celui qui est loin de sa patrie, pour ainsi dire un étranger'), le *peregrinus* est encore celui qui est loin de sa patrie, un étranger en terre étrangère. Ce n'est semble-t-il pas avant le milieu du xi^e siècle que le mot *peregrinus* désigne véritablement le chrétien en quête du sacré: cf. Raphaël 1973, 11-12.

est ciuitas, non quae occidit prophetas et Christi sanguinem fudit...)³. Il n'en demeure pas moins que l'emploi du mot *peregrinus*, particulièrement adapté dans le contexte de la doctrine et de l'exégèse chrétiennes, connaît une ferveur particulière à la fin de l'Antiquité, qui contribue à le teinter d'une certaine connotation religieuse. On en trouve la confirmation dans la confrontation des sources littéraires d'Afrique romaine évoquant le voyage, particulièrement riches. Ainsi le substantif *peregrinus* fréquemment employé par Augustin est-il absent du vocabulaire utilisé quelques siècles auparavant par Apulée de Madaure (cf. Guédon 2010, 51).

Le développement de la religion chrétienne entraîne par ailleurs la redéfinition de la place accordée à l'étranger de passage, au voyageur, au sein des communautés pastorales qui se forment. Le fait est particulièrement sensible à travers les témoignages écrits, littéraires et épigraphiques, d'Afrique romaine. Différentes raisons contribuent à l'expliquer. D'une part, la précocité du développement du christianisme dans les provinces africaines conduit à une structuration rapide des communautés catholiques et, d'un point de vue institutionnel, de l'Église d'Afrique: celle-ci constitue un nouveau moteur à la mobilité et la circulation des personnes à travers les provinces africaines (cf. Guédon 2010, 136-140). Par ailleurs, la personnalité exceptionnelle d'Augustin et la richesse du corpus augustéen apportent un témoignage et un éclairage unique sur la vie de ces communautés qui quadrillent le territoire africain, à commencer par celles qui relèvent de sa responsabilité dans l'évêché d'Hippone. Lui-même, infatigable voyageur, donne à la pratique du voyage une raison particulière lorsqu'il l'évoque de manière concrète dans ses écrits, ou sous la forme de parabole faisant du voyageur la figure emblématique du chrétien, afin d'illustrer son cheminement spirituel dans l'attente du paradis céleste promis par la doctrine chrétienne (cf. Guédon 2010, 49-55).

L'inconnu, le voyageur, a deux visages dans les sources littéraires d'époque tardive: l'un rassurant, lorsqu'il est interprété dans le contexte de la religion chrétienne comme celui d'un ange envoyé pour délivrer un message; l'autre suscitant la méfiance s'il s'agit d'un véritable étranger, sur lequel continue à peser un regard hostile du fait de l'inconnu qu'il représente. Le premier cas de figure se pose dans le cadre de la tradition des récits de miracles de saint Étienne dans l'Afrique romaine, transmise sous le titre *De miraculis sancti Stephani protomartyris libri duo*, annexée aux œuvres de saint Augustin dans la *Patrologie latine* de J.-P. Migne, et publiée dernièrement dans une nouvelle édition par le groupe de recherche conduit par J. Meyers (cf. Meyers 2006). Le miracle décrivant l'apparition d'un dragon dans le ciel d'Uzalis met ainsi en scène un marchand d'origine inconnu, que le récit présente comme un ange⁴.

³ Jérôme, *Ep.*, 58, 2, éd. et trad. J. Labourt, CUF, Paris, 1953. Ce passage est à rapprocher de Cicéron, *Pro Murena*, 5, 12, éd. et trad. A. Boulanger, CUF, Paris, 1957: *non Asiam numquam uidisse, sed in Asia continenter uixisse laudandum est* ('ce n'est pas de n'avoir jamais vu l'Asie, c'est d'avoir vécu sagement en Asie qui est un titre de gloire').

⁴ *De miraculis sancti Stephani libri duo*, 2, 4, ligne 44-52, éd. et trad. J. Meyers (cf. Meyers 2006, 342-345): *Ecce namque altero die procurante diuina dispensatione quidam negotiator numquam nostrae cognitae regioni, subdiaconum nostrum nomine Semno, dum in loco Memblonitano ulro conuenit, et ad se uocauit et quisnam uel unde esset ab eodem flagitauit. Qui ubi se subdiaconum Vzalis Ecclesiae memoratus est, respondit continuo idem ille ignotus homo (si tamen solum homo: credendum est*

enim quia angelus homo; neque enim uel hoc inauditum atque inexpertum est, siue religioni christianae siue notitiae humanae, sanctos angelos terreno habitu et uisibili specie plerumque hominibus apparuisse ('Aussi, dès le lendemain, par les soins de la divine Providence, un marchand qu'on n'avait jamais vu dans notre région alla trouver de lui-même notre sous-diacre Semno au lieu-dit Membloné, l'appela et lui demanda qui il était et d'où il était. Celui-ci déclara qu'il était sous-diacre de l'église d'Uzalis et la réaction de cet homme inconnu fut immédiate (n'était-ce d'ailleurs qu'un homme ? Il y a lieu de croire que cet homme était un ange, car on a bel et bien appris et même constaté, dans la religion du Christ comme dans le savoir des hommes, que les saints anges se sont très souvent montrés aux hommes sous une apparence terrestre et sous une forme visible)').

Il convient de distinguer cette place particulière de la personne de l'étranger — serviteur des destins divins —, très courante dans la littérature hagiographique⁵, de la figure du voyageur de “nature humaine” pourrait-on dire, qui connaît un autre traitement dans le même genre de sources. Cette dernière est évoquée dans le récit des miracles de saint Étienne par Augustin, dans sa *Cité de Dieu*. Elle apparaît plus précisément dans son exposé de la guérison de trois malades de la goutte, qui serait survenue à Calama par l'entremise d'une relique du saint. Voici le compte-rendu qu'il en fait:

À Calama encore, furent guéris par l'intercession de ce même martyr deux citoyens et un étranger, atteints de la goutte. Les premiers obtinrent une guérison complète; quant à l'étranger, il apprit par révélation ce qu'il devait faire quand il souffrait: dès qu'il le fait, la douleur aussitôt s'apaise⁶.

Si les deux citoyens obtiennent une rémission miraculeuse et immédiate au contact de la relique, le sort du *peregrinus* est quelque peu différent: il est informé, par l'intermédiaire d'une révélation, du traitement qu'il doit prendre pour apaiser ses souffrances répétitives; il n'est donc pas guéri définitivement.

À qui Augustin fait-il ici allusion par l'emploi du substantif *peregrinus*? À l'échelle locale, le *peregrinus* désigne régulièrement celui qui n'est pas originaire de la cité, et conserve cette signification jusqu'à la fin de l'Antiquité (cf. Gauthier 1973, Todisco 2006). Du fait de son statut, il se situe à l'écart de la vie non seulement civique mais également culturelle et religieuse, de la communauté: c'est peut-être ce que cherche à signifier ici Augustin, à travers le sort différencié en terme de guérison qui touche d'une part les *ciues* de Calama, désignés non pas par leur nom mais par la simple mention de leur rattachement juridique à la cité, d'autre part le *peregrinus* présent au même moment dans la communauté catholique. On ne sait si la visite de la *memoria* de saint Étienne constitua le principal motif de son passage et de son installation, que l'on peut supposer temporaire, dans la ville. Le fait qu'il s'y rendit suggère quoi qu'il en soit qu'il s'agissait vraisemblablement d'un chrétien. Les mots choisis par Augustin pour l'évoquer confirment que le *peregrinus* demeure avant tout un étranger au sens civique, par opposition aux citoyens de la cité de Calama: c'est ce qui contribue à le qualifier avant même son appartenance à la foi catholique. Celle-ci ne semble pas être suffisante, aux yeux des autres chrétiens de Calama, pour le désigner comme un confrère.

Or tous les adeptes de la foi catholique ne sont pas appelés à bénéficier des miracles: seuls sont effectivement véritablement soulagés de leurs maux les gens de bien (*meliores*), explique ailleurs l'évêque d'Hippone⁷. La qualification d'individus dans ce groupe de personnes ne semble pas alors

⁵ La figure d'un ‘magnifique inconnu’ (*alium incognitum atque mirificum*), dont saint Étienne aurait emprunté les traits, intervient également dans le miracle de la libération du trésorier-payeur de Carthage: cf. *De miraculis sancti Stephani libri duo*, 2, 5, ligne 37-38, éd. et trad. J. Meyers (cf. Meyers 2006, 348-351). Le saint apparaît par ailleurs sous les traits d'un notable de la cité d'Uzalis: cf. *De miraculis sancti Stephani libri duo*, 1, 14, éd. et trad. J. Meyers (cf. Meyers 2006, 300-303, et le commentaire de Cl. Lepelley dans Meyers 2006, 361, n. 31).

⁶ Augustin, *Cité de Dieu*, 22, 8, 15, § 576, éd. et trad. G. Bardy et G. Combès, à partir du texte de la 4^e édition de B. Dombart et A. Kalb, Desclée de Brouwer, Paris, 1960: *Sanati sunt illic per eundem martyrem etiam podagri duo ciues, peregrinus unus: sed ciues omni modo; peregrinus*

autem per reuelationem, quid adhiberet quando doleret, audiuit; et cum hoc fecerit, dolor continuo conquiescit.

⁷ Augustin, *Cité de Dieu*, 22, 22, 4, § 607, éd. et trad. G. Bardy et G. Combès, id., 1960: *Nam in ista quamuis sint per sancta et sanctos curationum magna solacia, tamen ideo non semper etiam ipsa beneficia tribuuntur petentibus, ne propter hoc religio quaeratur, quae propter aliam magis uitam, ubi mala non erunt omnino ulla, quaerenda est; et ad hoc meliores quosque in his malis adiuuat gratia, ut quanto fideliores, tanto fortiores corde tolerentur* (‘Dans cette vie, il nous vient, sans doute, par les saints et les choses saintes, de grands soulagements à nos maux; mais ceux qui les demandent n'obtiennent pas toujours ces bienfaits, afin qu'ils ne cherchent pour eux la religion, qui doit être recherchée

avoir été seulement fonction de critères moraux. Le miracle, dont il défend l'assise théologique, apparaît pour Augustin comme un vecteur essentiel de conversions: ainsi justifie-t-il l'écho que doit avoir la causalité surnaturelle du Dieu chrétien, auquel il donne lui-même une résonnance à travers le catalogue de faits miraculeux introduit dans la version finale de la *Cité de Dieu*⁸. L'importance du statut social de la personne bénéficiaire d'un miracle, de sa notoriété ainsi que celle de sa cité d'appartenance, rejaillissent naturellement sur la dignité et le crédit accordés à l'intervention surnaturelle du divin, en contribuant à la diffusion de la nouvelle et à son impact éventuel sur des conversions ou des vocations naissantes⁹.

L'importance de la dignité du miraculé dans l'accomplissement et le récit des miracles de saint Étienne explique peut-être aussi pourquoi tous les voyageurs et étrangers évoqués par Augustin ne bénéficient pas du même traitement. En effet, les autres exemples de miracles relatifs à des étrangers à la cité où ils se produisent, rapportés par l'évêque d'Hippone, présentent des circonstances différentes de celui de Calama. Il ne s'agit pas tout à fait d'inconnus dans la mesure où l'origine des bénéficiaires est alors bien connue, et certains disposent même d'une certaine renommée dans la région. Tous bénéficient alors d'une guérison immédiate. Tel est particulièrement le cas de deux enfants originaires de Césarée de Cappadoce, Paulus et Palladia, 'illustres parmi leurs concitoyens' et 'déjà connus en bien des lieux par la notoriété de leur malheur'¹⁰. Poussés par celui-ci à parcourir le monde et à chercher une guérison à leur malheur, la renommée de la *memoria* d'Étienne et la réputation d'Augustin auraient guidé les pas de Paul et Palladia jusqu'à Hippone¹¹, où ils sont installés depuis quinze jours lorsqu'ils sont miraculeusement guéris. Connus de la communauté pastorale locale, et assidus dans la fréquentation du lieu saint de la paroisse, ils ne sont plus tout à fait des étrangers pour celle-ci.

plutôt pour l'autre vie, celle où il n'y aura plus aucune misère; et si la grâce vient au secours de tous les gens de bien au milieu de ces maux, c'est pour qu'ils les supportent d'un cœur d'autant plus fort qu'il est fidèle'.

⁸ Augustin, *Cité de Dieu*, 22, 7 et 8. Sur cette question, cf. l'étude récente de Lancel 2006.

⁹ Ainsi Augustin (*Cité de Dieu*, 22, 8, 22, § 578) évoque-t-il le cas de Petronia, originaire de Carthage et guérie d'une maladie grave grâce à l'intercession de saint Étienne, et parle en ces termes de l'heureuse miraculée: *Clarissima femina est, nobiliter nata, nobiliter nupta, Carthagini habitat; ampla ciuitas, ampla persona rem quaerentes latere non sinit* ('C'est une femme très en vue, de haute naissance, épouse d'un noble, elle habite Carthage; l'importance de la ville, et l'importance de la personne, ne permettent pas que le fait échappe à ceux qui veulent s'en informer', éd. et trad. G. Bardy et G. Combès, id., 1960).

¹⁰ Augustin, *Cité de Dieu*, 22, 8, 22, § 579-580 (éd. et trad. G. Bardy et G. Combès, id., 1960): *Decem quidam fratres (quorum septem sunt mares, tres feminae) de Caesarea Cappadociae, suorum ciuium non ignobiles, maledicto matris recenti patris eorum obitu destitutae, quae iniuriam sibi ab eis factam acerbissime tulit, tali poena sunt diuinitus coerciti, ut horribiliter quaterentur omnes tremore membrorum; in qua foedissima specie oculos suorum ciuium non ferentes, quaque uersum cuique ire uisum est,*

toto paene uagabantur orbe Romano. Ex his etiam ad nos uenerunt duo, frater et soror, Paulus et Palladia, multis aliis locis miseria diffamante iam cogniti. Venerunt autem ante Pascha ferme dies quindecim, ecclesiam cotidie et in ea memoriam gloriosissimi Stephani frequentabant, orantes ut iam sibi placaretur Deus et salutem pristinam redderet ('Dix enfants (sept garçons et trois filles) de Césarée en Cappadoce, illustres parmi leurs concitoyens, furent maudits par leur mère, privée de soutien par la récente mort de son mari, pour l'avoir outragée d'une façon qui l'exaspéra; et ils furent tous punis par Dieu d'un mal spécial, qui agitait continuellement leurs membres d'un horrible tremblement. Dans cet état repoussant, ils ne pouvaient supporter le regard de leurs concitoyens et, s'étant décidés d'aller chacun de son côté, ils erraient dans presque tout l'empire romain. Chez nous aussi, il en arriva deux, frère et sœur, Paul et Palladia, déjà connus en bien des lieux par la notoriété de leur malheur. Ils arrivèrent quelque quinze jours avant Pâques; ils venaient tous les jours à l'église et ils y étaient assidus dans la chapelle du très glorieux Étienne, priant Dieu d'avoir pitié d'eux et de leur rendre la santé d'autrefois').

¹¹ Leur quête de salut les amena à visiter plusieurs *memoria* de saint Étienne, à Ancône en Italie, puis en Afrique à Uzalis, avant qu'ils ne parviennent à Hippone, selon le trajet de leur pérégrinations rapporté par Augustin, *Serm.*, 323 et 324, *PL*, 38, col. 1445-1446.

La description et les conséquences de l'infirmité physique qui les entraîne à quitter leur propre cité rappellent en outre singulièrement le mal qui frappe une matrone de Carthage dans un autre miracle de saint Étienne rapporté par le *De miraculis sancti Stephani protomartyris libri duo*¹². La déformation physique dont son visage est victime ne lui permet pas alors de remplir les devoirs de représentation liés à son statut social et la condamne aux yeux de ses concitoyens à vivre dans la honte¹³. Tout se passe dans ce récit et dans celui relatif à Paul et Palladia comme si la déformation physique conduisait à déchoir d'une certaine façon de son rang social la personne qui en est victime, lorsque celle-ci appartient au milieu des notables locaux. Tel semble avoir été le cas de Paul et Palladia, dont la 'bonne naissance' contribue peut-être à expliquer non seulement le fait qu'ils ne pouvaient plus vivre convenablement parmi les leurs, mais aussi la renommée de leurs malheurs, leur intégration au sein de la communauté pastorale d'Hippone, et l'importance de leur guérison miraculeuse telle qu'elle est perçue et rapportée par Augustin.

Par opposition, le dévôt de saint Étienne désigné de manière succincte par le substantif *peregrinus* est le seul, dans le récit des miracles du saint par Augustin, à ne pas être totalement guéri. C'est aussi l'unique individu d'origine étrangère pour lequel l'évêque d'Hippone ne donne aucune précision en terme d'identité et de provenance géographique. La conjonction de ces deux observations semblent impliquer que le voyageur ou l'étranger fraîchement arrivé, lorsqu'il demeure totalement inconnu pour les citoyens de la cité où il est de passage, ne semble pouvoir être définitivement guéri car, comme paraît le sous-entendre Augustin, il est naturellement exclu des codes sociaux et religieux de la communauté locale. Aussi l'évêque d'Hippone ne manque pas de souligner le caractère providentiel et exceptionnel de l'intervention d'un étranger qui parvient à mettre un terme aux heurts entre païens et chrétiens à Calama, au mois de juin 408, à l'occasion de la célébration des Calendes: son intervention démontre pour Augustin que le conflit aurait pu être résolu bien plus tôt, si les citoyens et les magistrats s'en étaient souciés¹⁴.

Or la présence de *peregrini*, voyageurs de passage, à Calama, semble avoir été particulièrement importante: la restauration d'un édifice tombant en ruine et destiné à l'hébergement des *peregrini*, entreprise par le curateur de la cité Valentinus, à ses frais, en 408, en donne un indice¹⁵. Faut-il lier

¹² *De miraculis sancti Stephani libri duo*, 2, 2, éd. et trad. J. Meyers (cf. Meyers 2006, 310-333).

¹³ *De miraculis sancti Stephani libri duo*, 2, 2, 1, éd. et trad. J. Meyers (cf. Meyers 2006, 310-311): *Remanserat in femina pia et pudorata deformis quidam atque aduersandus aspectus, et ibi uitii macula corpori erat infixata ubi utique nequaquam posset esse celata. Facies quippe erat de qua quidam dixerat: « Frons hominem praefert », quae tegi sine dedecore non potest [...]. Quid ergo faceret nobilis matrona, uelamento abscondens ora uitiatata, dum uenientibus salutatum ad se aequae aliis nobilibus feminis, aut osculum dare, aut sermonem conferre, ipsius uitae societas atque humanitas compulisset, ut taceam de cibo et potu, quod uix aegre poterat manducare uel haurire ?* ('Ainsi une laideur repoussante affligeait cette femme pieuse et réservée, et son corps portait une marque honteuse, imprimée à l'endroit où il était tout à fait impossible de la dissimuler. Elle se trouvait en effet sur sa figure, dont quelqu'un a dit: « Le visage révèle l'homme », visage qu'on ne peut cacher sans se déshonorer [...]). Que pouvait donc faire une noble dame qui cachait

derrière un voile ses traits déformés, alors que les règles sociales et humaines lui faisaient un devoir, quand d'autres femmes, nobles comme elle, venaient lui rendre visite, de leur donner un baiser ou d'engager la conversation avec elles, et je ne parle pas des aliments et des boissons, puisqu'elle avait toutes les peines du monde à manger et à boire ?). Pour le commentaire de ce passage, cf. Hamdoune 2006, 126.

¹⁴ Augustin, *Ep.*, 91, 8-9, *PL*, 33, col. 346-347. Cf. sur cet épisode Hermanowicz 2008, 157-164; Rebillard 2012, 87-88 et 106, n. 28.

¹⁵ *ILAlg* I, 263, Calama (Lepelley 1981, 94, n. 12): *Beatissimis temporibus Dominorum nostrorum [m Honori] / et Theodosi semper et ubique uincientium, administrante Pompe[io Proculo] / u(iro) c(larissimo) amplissimoque proconsule et Thersio Crispino Megethio u(iro) c(larissimo), le[gato], --- / Valentinus uir honestissimus, curator re(i) p(ublicae), locum rui[nis] / tum qui antea squalore et sordibus foedebatur ad ne[cessa] / rium usum et ad peregrinorum hospitalitatem in meliorem [faciem?] / ad tecti fastigium propria pecunia reformauit. Felici[ter!].*

l'existence de cet édifice et le soin pris à sa réfection à la présence d'une *memoria* de saint Étienne vers laquelle afflue une foule de chrétiens? C'est une hypothèse, même si rien dans l'inscription ne met en relation les travaux entrepris sous la direction de Valentinus, avec un contexte religieux particulier. Elle pourrait être néanmoins soutenue par le fait que les *peregrini* sont également, avec les pauvres, les bénéficiaires d'un édifice désigné par le mot *ecresie*, que les éditeurs du *CIL* proposent de corriger par *ec[ll]esi(a)e*, élevé au *Municipium Aurelium Commodianum Turcetanum (?)*¹⁶.

C'est en revanche à un usage différent, davantage lié au contexte de la vie de la communauté chrétienne, que semble renvoyer l'emploi du latin *peregrinus* dans des épitaphes d'enfants découvertes en Afrique. L'une d'elles, datée approximativement du III^e ou du IV^e siècle, appartient au complexe des catacombes chrétiennes d'Hadrumète, dont certaines témoignent néanmoins d'une origine païenne et contiennent encore des épitaphes païennes¹⁷. Le jeune défunt auquel elle se rapporte, L. Stertinus Martialis, est âgé de six ans. L'inscription le qualifie alors d'*infans peregrinus*. A. Héron de Villefosse (cf. *CRAI*, 1905, 503) avait proposé de voir à travers l'emploi du substantif *infans* l'indication que le garçon était jeune baptisé. Il interprétait la précision de son état par l'adjectif *peregrinus* comme le signalement du fait que L. Stertinus Martialis avait reçu le baptême hors de la communauté d'Hadrumète, où il était alors de passage au moment de sa mort. Certes, le substantif *infans* est régulièrement attesté par ailleurs pour désigner les personnes fraîchement converties à la religion chrétienne (cf. *The-saurus linguae latinae*, vol. VII/1₂, col. 1349). Son emploi dans l'épitaphe d'Hadrumète n'exclut pas toutefois d'autres hypothèses d'interprétation. En effet, le jeune âge de L. Stertinus Martialis peut tout aussi bien expliquer l'emploi d'*infans* afin de qualifier son état. Quant à l'utilisation de *peregrinus*, elle semble bien servir à caractériser le défunt comme un étranger dans la communauté, à savoir en premier lieu la communauté des chrétiens d'Hadrumète dans laquelle il trouva la mort. Son état de *peregrinus* pourrait alors être lié au fait qu'il n'a pas encore reçu le baptême au moment de sa mort, et non à une origine géographique étrangère. Rien ne permet de confirmer d'ailleurs que sa famille ait été extérieure à la communauté civique d'Hadrumète.

L'emploi du latin *peregrinus* dans le cas d'enfants défunts sans avoir reçu le baptême semble être confirmé par un autre témoignage épigraphique. Son utilisation comme qualificatif s'observe sur deux épitaphes chrétiennes découvertes dans la basilique dite de Sainte-Monique, à Carthage¹⁸. L'une d'elles se rapporte à une très jeune enfant dénommée Urbica, et désignée comme *peregrina*¹⁹. Elle est décédée à l'âge de six mois. La seconde, très fragmentaire, laisse seulement supposer que *peregrinus* suivait la mention du nom du défunt²⁰. Là encore, le très jeune âge d'Urbica pourrait suggérer que le qualificatif *peregrinus*, dans ce contexte funéraire chrétien, ne témoigne pas d'une origine géographique étrangère, mais du fait que l'enfant n'avait pas encore été baptisée avant sa mort, et donc qu'elle ne faisait pas encore officiellement partie de la communauté pastorale locale. En effet, au IV^e siècle, le baptême des enfants devient une pratique très rare, et réservée essentiellement aux enfants en danger de mort: c'est à l'âge adulte que beaucoup de chrétiens apparte-

¹⁶ *CIL* VIII, 839 (DC 1844A): *H(a)ec porta domus est ecresie (sic), patens peregrinis et p[au]peribus? / alimentisque paruis nimis ang[ust]o aditu?*.

¹⁷ *CIL* VIII, 23017 (DC 1475A), Hadrumète: *L(ucius) Stertinus Martialis / annorum n(umero) se/x, mensium n(umero) XI, dier(um) n(umero) XXIII / infante peregrinu (sic). Cf. pour des remarque sur le contexte général, Duval 1988, 284-285.*

¹⁸ *Peregrinus* semble pouvoir être lu sur une troisième inscription qui est toutefois ici écartée car rien ne

permet d'affirmer que *peregrinus* y est employé comme qualificatif: cf. Ennabli 1975, n°140, 273.

¹⁹ Ennabli 1975, n°378, 345-346: *Vrbica / peregrina / uixit m(ensibus) XI / in pace*. L'emploi de la formule '*in pace*' à la suite du verbe *uixit* indique l'état de grâce dans lequel elle a vécu au cours de sa courte existence, et non la paix dans l'au-delà: cf. les remarques de Duval 1975, 460-461; Lassère 2005, 290.

²⁰ Ennabli 1975, n°200, 289: *[...]anus peregrin[us]... / ...] u [...]*.

nant à des familles chrétiennes reçoivent ce sacrement, qui semble alors, pour les catéchumènes, venir couronner leur persévérance dans un idéal de vie exigeant (cf. Poque 1987, Rebillard 1994, 224, n. 122, et surtout Rebillard 1998). Or seul le baptême est censé permettre l'accès à la Cité céleste des chrétiens: les enfants morts avant celui-ci en sont de fait exclus²¹. Leur décès les maintient par conséquent dans le statut de *peregrinus* aux yeux de la communauté chrétienne. Rien ne permet en outre de conclure à l'évocation d'une origine étrangère dans les emplois qui viennent d'être évoqués du mot *peregrinus* relatifs à ces épitaphes d'enfants, concernant lesquels rien ne s'oppose au fait que leurs familles aient fait partie de la communauté civique.

L'idée d'une origine géographique étrangère, liée à l'appartenance à une communauté chrétienne extérieure, pourrait en revanche expliquer les emplois plus tardifs du latin *peregrinus*, dans deux épitaphes chrétiennes découvertes à Sufetula/Sbeitla dans la basilique dite des Saints-Sylvain-et-Fortunat. En effet, outre le contexte même de la sépulture, l'âge des défunts mais également le vocabulaire employé dans le formulaire des épitaphes, notamment le qualificatif *fidelis* qui s'applique traditionnellement au chrétien baptisé (cf. Duval 1975, 456), confirment qu'ils avaient reçu le baptême avant de mourir. *Peregrinus* ne s'applique pas ici à un statut de cathécumène.

La teneur du texte et les formules utilisées ne sont pas les seuls points communs des deux épitaphes découvertes à Sbeitla: l'écriture ainsi que le dessin qui orne chacune d'entre elles, de même que leur emplacement lors de leur découverte, l'une et l'autre étant disposées de façon quasiment symétrique, contribuent à les rapprocher et à les dater de la même période. Dans les deux cas les défunts sont des officiers supérieurs. La mention de leur fonction contraste avec la rareté de ce genre d'informations sur les épitaphes chrétiennes d'Afrique (cf. Duval 1975, 435 sq.; Ennabli 1982, 29; Ennabli 1991, 42). Sur celles-ci, de la même manière, ne figure en général aucune précision concernant l'origine du défunt, sauf sur quelques inscriptions remontant semble-t-il au IV^e siècle²²: est-ce parce qu'il s'agit surtout d'épitaphes se rapportant à des individus d'origine locale? ou bien faut-il y voir l'indice que ce genre d'information revêt au cours de la période tardive une moindre importance? En ce cas, pourquoi avoir pris le soin d'évoquer l'origine étrangère du défunt dans les deux épitaphes chrétiennes d'époque byzantine, découvertes à Sbeitla?

L'une d'elles appartient à un certain Crescens, *magister militum*, par ailleurs qualifié de *peregrinus*, et décédé à l'âge de 45 ans²³. Un autre *magister militum*, dont l'épitaphe fut découverte près du forum, est également connu à Sufetula²⁴. Aucun élément ne permet de préciser davantage la fonction de Crescens et la raison de sa présence à Sufetula. L'emploi de *peregrinus* et la mention d'une filiation soulèvent en outre quelques questions sur l'origine de l'individu. En effet, comme le souligne N. Duval, la mention d'une filiation est non seulement exceptionnelle dans le corpus des épitaphes chrétiennes de Sbeitla, mais plus largement inhabituelle dans les inscriptions chrétiennes

²¹ Ainsi pourrait s'expliquer le sentiment d'indignation exprimé par un père, sur l'épitaphe de sa fille morte à deux ans et quatorze jours, découverte semble-t-il entre Haïdra et Tébessa, et datée par E. Marec de la fin du IV^e ou du début du V^e siècle, cf. Marec 1966: *Mania pupa iacet, paucos dilecta per annos, / quam pater adque dum deflet ipse querella est. / Nam hanc tuerat genitor diuinae lucis ad oras / dulcius ut posset cum spe spem prendere magnam. / Anticipata fuga tenebris se condidit altis. / Non nasci miserae quanto erat utilius.*

²² Ennabli 1991, n°566, 575 et 585, cf. *infra* en conclusion. Sur quelques autres inscriptions funéraires

chrétiennes, découvertes dans la basilique dite de Sainte-Monique à Carthage, les noms portés par les individus sont formés sur celui d'une région, ce qui pour L. Ennabli pourrait être l'indice d'une origine étrangère (cf. Ennabli 1975, 78). Cette interprétation est toutefois très hypothétique (cf. les réserves et les arguments avancés dans Guédon 2010, 112-115).

²³ Duval 1971, 428-431, inscription n° VI, 11: *Crescens, fidelis, magister / militu(m), filius / Gratiani, perelgrinu, uixit in / pace annos XLV. / Depositus est sextu idus octo(b)r(es), / indictio(ne ?) q(u)inta.*

²⁴ *CIL VIII, 23230* (Diehl, *ILC 233*).

d'Afrique (cf. Duval 1971, 430; Duval 1975, 432). Cette rupture avec les usages d'épigraphie funéraire qui s'appliquaient en général aux personnes originaires du lieu de leur sépulture, pourrait peut-être s'expliquer par le fait que Crescens n'était pas originaire du lieu, et servirait ainsi à marquer la distance entre l'origine du défunt et l'endroit de sa sépulture. Or si Crescens avait une origine étrangère à la ville de Sufetula, pourquoi le lapicide a-t-il choisi l'emploi de *peregrinus* plutôt que la mention précise de l'origine géographique du défunt, pour le signifier? C'est cette dernière, d'ailleurs, que l'utilisation de *peregrinus*, qui sert à marquer le caractère étranger des militaires défunts en fonction dans une ville qui n'est pas la leur, sous le Haut-Empire, en Afrique²⁵. Outre la fonction qu'il occupait dans la cité, le soin particulier apporté à la mention de la filiation de Crescens confirme que, en tant qu'étranger de passage à Sufetula, son origine était bien connue au moins de celui qui a fourni l'information de son ascendance.

Cet emploi de *peregrinus* contraste donc avec celui qu'en fait Augustin au début du v^e siècle²⁶. Pour l'évêque d'Hippone, la mention de l'origine géographique demeure primordiale, comme le montre la précision systématique du lieu de provenance des protagonistes bénéficiaires des intercessions de saint Étienne, dans son récit des miracles du saint. Aussi peut-on se demander si ce n'est pas désormais, avec l'épithète du tribun Crescens, le statut de chrétien issu d'une autre communauté, à l'image du Christ pérégrinant loin de sa patrie céleste, qui l'emporte devant l'origine géographique, à travers l'emploi de *peregrinus*. Cet usage de *peregrinus*, pour désigner celui qui, en tant que chrétien, dépend d'une autre communauté de croyants, apparaît très clairement dans certaines inscriptions chrétiennes²⁷. Cela expliquerait pourquoi certaines d'entre elles mentionnent à la fois la provenance géographique et la condition de *peregrinus*. Tel est particulièrement le cas dans une épithète chrétienne découverte à Pise: le défunt, un certain Fl. Mauricius, est qualifié à la fois de *ciues Gallus* et de *peregrinus*²⁸. La mention *in pace* qui suit l'adjectif *depositus* évoque la paix éternelle atteinte dans l'au-delà (cf. Duval 1975, 460-461; Lassère 2005, 290), ce qui suggère que Fl. Mauricius remplissait du point de vue l'Église toutes les conditions en terme de sacrement pour y accéder.

Une seconde épithète découverte à Sbeitla pourrait conduire à la même interprétation du mot. Elle concerne un tribun dénommé Traianus, décédé à l'âge de 40 ans et qualifié de *peregrinus*²⁹. À la différence de ce qu'on lit sur l'inscription funéraire de Crescens, la mention de *peregrinus* suit ici immédiatement le titre. Elle semble bien néanmoins faire référence, à l'exemple de son emploi dans le cas de Crescens, à l'indication d'une origine étrangère, ainsi que l'interprète N. Duval, plutôt qu'à l'évocation de la fonction de *tribunus peregrinus*. Il convient en outre de souligner qu'il n'est fait aucune mention de la filiation dans le cas Traianus, dont le nom semble par ailleurs d'un emploi plus rare que celui de Crescens³⁰. Si là encore l'emploi de *peregrinus* renvoie à une origine étrangère du défunt, pourquoi celle-ci n'est-elle pas précisée précisément? La même hypothèse explicative avancée dans le cas de Crescens pourrait de la même manière être invoquée dans le cadre de l'épithète de Traianus.

²⁵ Ce trait n'est pas spécifique à l'épigraphie funéraire des militaires, comme le montrent les usages en cours sur les épithètes de civils: cf. Guédon 2010, 103-108.

²⁶ Augustin, *Cité de Dieu*, 22, 8.

²⁷ Cf. DC 1474-1475A.

²⁸ DC 1474C: *Fl. Mauricius innocens, / ciues Gallus pelegrinus, / hic iacet, qui uixit plus minus / annus XVI, menses III, dies / VII. Depositus in pace / b. m. Pelegrinus* est donné très probablement pour *peregrinus*.

²⁹ Duval 1971, 431-433, inscription n° VI, 12: *Traianus, fidelis, tribulnus, peregrinlus, uixit annis XL. / Depositus est VIII / k(a)l(endas) maias, ind(ictione) VII.*

³⁰ Cf. Kajanto 1982, 157. D'autres noms rares portés par les défunts, originaires semble-t-il de la cité à défaut d'autres mentions d'origine, sont attestés par l'épigraphie funéraire chrétienne de Sbeitla, cf. Duval 1971.

Pour conclure, la religion chrétienne semble avoir contribué à développer un nouveau sentiment d'appartenance à la communauté locale qui n'est plus seulement perçue et définie par son statut civique, mais également par son statut de communauté pastorale. C'est cette double identité que sert à désigner le qualificatif de *peregrinus* —dont l'utilisation plus riche contraste avec les coutumes épigraphiques du Haut-Empire—, résumant à lui seul le statut d'étranger à la communauté civique et religieuse à la fin de l'Antiquité, après avoir désigné selon les circonstances soit l'étranger au sens civique, soit celui qui n'appartient pas à la communauté des croyants du fait notamment que le défunt ainsi qualifié n'a pas reçu le baptême au sein de celle-ci. Cet emploi de *peregrinus* à la fin de l'Antiquité n'exclut pas néanmoins systématiquement un certain intérêt encore porté à la mention de l'origine géographique précise, et à sa mention éventuelle³¹. Mais ce genre d'information paraît désormais secondaire, reléguant sur l'épithète du voyageur son origine géographique à l'arrière-plan du statut civil et surtout religieux de *peregrinus* tel qu'il est entendu par les chrétiens, et ainsi qu'on le voit 'théorisé' chez les Pères de l'Église. Davantage que le statut d'étranger à la communauté civique, c'est celui d'étranger à la communauté pastorale qui semble désormais caractériser le voyageur et constituer le caractère distinctif dominant pour les membres originaires de cette communauté. Si d'une certaine manière le développement de la religion chrétienne a contribué à resserrer les liens communautaires et intercommunautaires par la pratique notamment de l'hospitalité entre ces membres³², elle a par ailleurs conduit à figer l'intégration des gens de passage au sein des communautés locales en donnant un nouveau relief au critère de l'origine. Celle-ci semble désormais entendue non seulement comme l'origine géographique de l'individu mais également le lieu où il reçut le baptême, lui conférant véritablement son identité communautaire.

STÉPHANIE GUÉDON

Université de Limoges, EA 4270 CRIHAM (France)
stephanie.guedon@unilim.fr

BIBLIOGRAPHIE

- BIARNE, J., 1995, «Cloître, clôture, *peregrinatio*: la frontière spirituelle du moine dans le monde antique d'Occident», dans: Rousselle, A. (dir.), *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'Antiquité*, Perpignan, 389-407.
- BROWN, P., 2001, *La vie de saint Augustin*, 2^e éd., Paris.
- CLAUSSEN, M., 1991, «*Peregrinatio* and *peregrini* in Augustine's *City of God*», *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion*, 46, 33-75.
- DIETZ, M., 2004, «Itinerant Spirituality and the Late Antique Origins of Christian Pilgrimage», dans: Ellis, L., Kidner, Fr. L. (dirs.), *Travel, Communication and Geography in Late Antiquity. Sacred and Profane*, Aldershot/Burlington, 125-134.
- DUVAL, N., 1971, «Inscriptions byzantines de Sbeitla (Tunisie), III», *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité* 83/2, 423-443.
- (dir.), 1975, *Recherches archéologiques à Haïdra. I, Les inscriptions chrétiennes*, Roma.

³¹ L'emploi d'un ethnique associé au nom du défunt semble ainsi servir sur trois épithètes chrétiennes de Carthage à préciser l'origine du défunt: cf. Ennabli 1991, n°566: *Verulus Sidoniensis / in pace*; n°575: *Albula, / in*

pace, / Liparitana; n°585: *Fortunatus / in pace, procurator fundi / benbennesis*.

³² Cf. les préconisations et les recommandations de saint Augustin en la matière: Guédon 2010, 95-98.

- , 1988, «L'épigraphie funéraire chrétienne d'Afrique: traditions et ruptures, constantes et diversités», dans: Donati, A. (dir.), *La terza età dell'epigrafia. Colloquio AIEGL – Borghesi 86 (Bologna, ottobre 1986)*, Faenza, 265-314.
- ENNABLI, L., 1975, *Les inscriptions funéraires chrétiennes de la basilique dite de Sainte-Monique à Carthage*, Roma.
- , 1982, *Les inscriptions funéraires chrétiennes de Carthage. II, La basilique de Mcidfa*, Roma.
- ENNABLI, L., 1991, *Les inscriptions funéraires chrétiennes de Carthage. III, Carthage intra et extra muros*, Roma.
- GAUTHIER, PH., 1973, «L'étranger et l'hospitalité en Grèce et à Rome», *Ancient Society* 4, 1-22.
- GOURDAIN, J.-L., 2004, «Jérôme et l'étranger du 'Psaume' 38, 13», dans: Gain, B., Jay, P., Nauroy, G. (dirs.), *Chartae caritatis. Études de patristique et d'antiquité tardive en hommage à Yves-Marie Duval*, Paris, 377-383.
- GUÉDON, ST., 2010, *Le voyage dans l'Afrique romaine*, Bordeaux.
- HAMDOUNE, CHR., 2006, «La vie quotidienne à Uzalis», dans: Meyers, J. (dir.), *Les miracles de saint Étienne. Recherches sur le recueil pseudo-augustinien (BHL 7860-7861) avec édition critique, traduction et commentaire*, Turnhout, 111-128.
- HERMANOWICZ, E., 2008, *Possidius of Calama. A Study of the North African Episcopate at the Time of Augustine*, Oxford.
- KAJANTO, I., 1982, *The Latin Cognomina*, 2^e éd., Roma.
- KÖTTING, B., 1980, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und Pilgerwesen in der alten Kirche. Zweite, durchgesehene Auflage*, 2^e éd., Münster.
- LANCEL, S., «Saint Augustin et le miracle», dans: Meyers, J. (dir.), *Les miracles de saint Étienne. Recherches sur le recueil pseudo-augustinien (BHL 7860-7861) avec édition critique, traduction et commentaire*, Turnhout, 69-77.
- LASSÈRE, J.-M., 2005, *Manuel d'épigraphie romaine. T. 1. L'individu – La cité*, Paris.
- MARAVAL, P., 2004, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie. Des origines à la conquête arabe*, 2^e éd., Paris.
- MAREC, G., 1966, «Épitaphe d'une enfant morte en bas âge», dans: *Mélanges offerts à Jérôme Carcopino*, Paris, 651-656.
- MEYERS, J. (dir.), 2006, *Les miracles de saint Étienne. Recherches sur le recueil pseudo-augustinien (BHL 7860-7861) avec édition critique, traduction et commentaire*, Turnhout.
- PIETRI, CH. et L., 1982, «Le pèlerinage en Occident à la fin de l'Antiquité», dans: Chélini, J., Branthomme, H. (dirs.), *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, Paris, 79-118.
- POQUE, S., 1987, «Un souci pastoral d'Augustin, la persévérance des chrétiens baptisés dans leur enfance», *Bulletin de littérature ecclésiastique* 88, 273-286.
- RAPHAËL, F., 1973, «Le pèlerinage. Approche sociologique», dans: Raphaël, F. (dir.), *Les pèlerinages de l'Antiquité biblique et classique à l'Occident médiéval*, Paris, 9-30.
- REBILLARD, É., 1994, In *Hora Mortis. Evolution de la pastorale chrétienne de la mort au IV^e et V^e siècles dans l'Occident latin*, Roma.
- , 1998, «La figure du catéchumène et le problème du délai du baptême dans la pastorale d'Augustin. À propos du *post-tractatum* Dolbeau 7: *De sepultura catechumenorum*», dans: Madec, G. (dir.), *Augustin prédicateur (395-411): actes du colloque international de Chantilly (5-7 septembre 1996)*, Paris, 285-292.
- , 2012, *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200-450 CE*, Cornell.
- SANSTERRE, J.-M., 2000, «Attitudes à l'égard de l'errance monastique en Occident du VI^e au XI^e siècle», dans: Dierkens, A., Sansterre, J.-M. (dirs.), *Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du VI^e au XI^e siècles. Actes du colloque international organisé par la Section d'Histoire de l'Université Libre de Bruxelles en collaboration avec le Département des Sciences Historiques de l'Université de Liège (5-7 mai 1994)*, Liège, 215-234.
- TODISCO, E., 2006, «La comunità cittadina e 'l'altro': la percezione del forestiero a Roma tra tardarepubblica e altoimpero», dans: Angeli Bertinelli, M. G., Donati, A. (dirs.), *Le vie della Storia. Migrazioni di popoli, viaggi di individui, circolazione di idee nel Mediterraneo antico. Atti del II Incontro Internazionale di Storia Antica (Genova 6-8 ottobre 2004)*, Roma, 196-207.