MONOGRAFIE SCIENTIFICHE

SATURNIA TELLUS

DEFINIZIONI DELLO SPAZIO CONSACRATO IN AMBIENTE ETRUSCO, ITALICO, FENICIO-PUNICO, IBERICO E CELTICO

ATTI DEL CONVEGNO INTERNAZIONALE
SVOLTOSI A ROMA DAL 10 AL 12 NOVEMBRE 2004

sotto l'Alto Patronato
del Presidente della Repubblica Italiana

a cura di

XAVIER DUPRÉ RAVENTÓS – SERGIO RIBICHINI – STÉPHANE VERGER

CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE
ROMA 2008

Interventi introduttivi alla Tavola Rotonda "Definizioni dello spazio consacrato nel Mediterraneo antico"

JOHN SCHEID
Collège de France, Paris

FRANCISCO DIEZ DE VELASCO
Universidad de La Laguna – Islas Canarias

PAOLO XELLA
Istituo di Studi sulle Civiltà Italiche e del Mediterraneo Antico
C.N.R., Roma

Primo Intervento (John Scheid)

Dans l'histoire des religions de Rome, la définition des espaces sacrés est essentielle. Dans la mesure où l'on n'est pas en présence, dans le monde romain, d'une religion universelle qui se pratiquerait partout de la même manière, il convient toujours de préciser autant que possible où un culte est célébré, où est situé un lieu de culte permanent ou ephémère. Pour reconstruire la vie religieuse des cités de l'Italie antique, il faut donc reconstruire avant tout son paysage religieux. Et quand le chercheur dispose d'un nombre réduit de sources, comme c'est généralement le cas, il convient au moins d'insérer les sources dans leur contexte. Celui-ci correspond, à l'époque romaine, qui est celle que je connais le mieux, à celui des cités. Un sanctuaire ne se trouve pas « en Italie », il est situé sur le territoire de tel municipe, de telle colonie, au centre ville, ou sur le territoire. Et ce lieu de culte peut être public, être géré pour et par la colonie ou le municipe, et il peut tomber sous la catégorie juridique du droit privé, quand il s'agit d'un sanctuaire d'association ou d'un propriétaire privé.

Une fois contextualisées, les sources prennent une épaisseur historique et parlent. Dans le centre urbain d'une cité d'époque romaine, on découvre par exemple que les mithreum ou les dolichenum s'installaient aux mêmes endroits que les autres lieux de cultes collectifs des quartiers. L'espace sacré de ces cultes initiatiques et rituellement fermés aux non-initiés participait donc d'un espace religieux plus large, de la zone des places et des rues de Rome, par exemple, où étaient pratiqués les cultes collectifs (et parfois publics comme les Compitalia) des habitants du quartier. Sur le territoire des cités, cette approche permet aussi de discerner des lieux de culte liés à des villas ou à des domaines impériaux, ou bien des lieux de culte de la cité elle-même, qui étaient le siège de cultes célébrés pour l'ensemble de la cité par des magistrats ou des prêtres de celle-ci.

Malgré les difficultés liées à la maigreur éventuelle des sources, ou bien à l'imprécision des limites juridiques des territoires, il est relativement aisé de réaliser cet objectif dans le cadre des cités d'époque romaine. Reconstruire le paysage religieux lié aux habitats italiques préromains est autrement difficile. Une série de communications ont néanmoins mon-

tré qu'une patiente mise en place topographique des sources permettait d'ébaucher cette reconstruction, et de démontrer, par comparaison, que les comportements des Italiques ne se distinguent pas substantiellement de celles des cités romaines postérieures. C'est à ce type de résultat qu'aboutit un comparatisme scientifique et précis. Témoin aussi de ce type de démarche concertée qui caractérise ce livre, le projet d'*Inventaire des lieux de cultes de l'Italie antique*, que réalisent un certain nombre de Surintendances et d'universités italiennes et françaises, a l'ambition, entre autres, de réaliser des jeux de cartes qui servent d'outils pour comparer l'organisation spatiale de la vie religieuse et son évolution pendant plus d'un millénaire.

Pour comprendre le fonctionnement des religions qui se sont succédé dans l'Italie antique jusqu'à l'avènement du christianisme, et qui étaient essentiellement des religions du rite, il convient d'adopter une mentalité « ritualiste » pour analyser les sources. L'analyse doit être très précise, non seulement pour ce qui concerne le cadre topographique dans lequel s'insèrent les espaces sacrés, car celui-ci détermine leur nature, mais il faut aussi contextualiser de manière précise les espaces sacrés eux-mêmes, si les sources le permettent. Sinon, on risque l'anachronisme et les superficialités réductrices de la phénoménologie, qui part d'une représentation métaphysique déterminée par la religiosité moderne pour identifier « du sacré » dans tel ou tel lieu, qu'une activité religieuse y soit constatée ou non. Ce « sacré » appellerait le *cultor* et rayonnerait dans le lieu de culte au-delà de toutes les limites temporelles. L'exemple des cultes de hauteurs[1] ou du culte des eaux illustrent parfaitement ce type de généralités, qui renseignent davantage sur les représentations religieuses des modernes que sur la religiosité antique.

Les exposés de ce volume révèlent que dans l'Italie antique ce sont au contraire les *cultores* qui créent le sacré, et l'installent dans tel ou tel point de la ville ou du paysage. Dans ce monde, est-il encore besoin de le préciser ?, le sacré n'est pas un *tremendum* éternel, mais au premier chef une qualité juridique (« propriété d'une divinité »). Les anciens étaient, certes, capables, de rattacher le paysage religieux qu'ils avaient construit à un système cosmique[2]. Mais il s'agissait alors de constructions intellectuelles secondaires et non de réactions émotives.

En lisant les communications de ce volume, on se rend également compte que les religions de l'Italie antique étaient polythéistes. C'est cela que, entre autres, le paysage cultuel reflète en participant à la construction de la pluralité des pouvoirs divins. Il me semble que l'on explique de moins en moins tout culte féminin par référence à la « Grande déesse », à la « Déesse mère », chères à nos prédécesseurs, ou par le principe de la « fertilité ». Maintenant on distingue entre une pluralité de déesses, qui possèdent d'autres modes d'actions que la « fertilité ». Vus sous l'angle des espaces sacrés, les religions antiques s'inscrivent dans un cadre ritualiste et polythéiste, aussi varié que riche. Tel est l'enseignement que le lecteur tire de ce volume.

---

[1] Un dossier comparatif sur ce thème («Variations sur les cultes des hauteurs/sur les hauteurs : théologie naturelle ou ritualisation de l'espace?») figure dans l'*Archiv für Religionsgeschichte*, 7, 2005, pp. 3-82.

[2] Ils le font par exemple à propos du *lucus*, voir J. Scheid, "Lucus, nemus. Qu'est-ce qu'un bois sacré?", dans *Les bois sacrés (Actes du colloque international de Naples* (= Cahiers du Centre Jean Bérard, 10), Naples 1993, pp. 13-20.

Ces travaux démontrent aussi que pour aboutir à ce résultat, la précision dans le détail, sur le plan du vocabulaire du droit sacré, du moyen d'action de chaque divinité, ainsi que l'attention au cadre général, au paysage religieux spécifique des cités et des groupes ethniques préromains, sont indispensables. La précision et la contextualisation sont les conditions nécessaires pour recomposer, à partir de l'analyse des lieux de culte, la vie religieuse de telle cité, de telle région, à telle époque. La conséquence de cette précision, encouragée par le comparatisme, dont elle est la condition sine qua non, est que la succession cultuelle aux mêmes endroits du paysage n'est jamais simple. Comme je l'ai déjà dit, l'idée que des groupes humains successifs se soient contentés de réagir de la même manière à la sacralité intrinsèque du lieu est un mythe moderne. Les points marquants du paysage ont, en effet, des caractéristiques diverses. D'une part, les lieux de culte peuvent posséder des qualités juridiques diverses. Ils peuvent appartenir à des villas, des familles, et s'évanouir comme celles-ci, ou rester attachés à ces domaines au-delà des siècles et des occupants. Quand ils sont gérés par les cités elles-mêmes, à l'époque romaine, ils peuvent par exemple perdre leur statut juridique de terre publique par l'édit de Théodose (392), et être donnés à ou acquis par des particuliers ou des communautés chrétiennes. La succession est déterminée par les aléas de la qualité juridique du lieu. Il est vrai, toutefois, que dans un paysage donné, les lieux marquants et spectaculaires ne sont pas nombreux. Et chaque occupant de ce paysage a tendance à recréer dans celui-ci une logique qui lui soit propre. Il n'est donc pas étonnant que, plutôt que de servir de carrières, les lieux spectaculaires soient réoccupés, non parce qu'ils sont marqués par « le sacré », mais parce qu'ils sont spectaculaires et servent de coulisses pour mettre en scène les relations d'une communauté avec ses partenaires divins. Enfin, ces lieux, spectaculaires ou non, portent souvent la qualité d'un lieu de mémoire : ils correspondent à l'entrée sur le territoire de telle cité, rappellent les rencontres anciennes entre plusieurs cités, sont inscrits dans la mythologie locale et ainsi de suite.

Nul ne s'étonnera donc que ces lieux aient été exploités dans un nouveau cadre religieux. Je donnerai un exemple qui m'est cher. Le bois sacré de Dea Dia surplombe la berge du Tibre et la vieille voie de halage (la via Campana) à l'endroit où le voyageur venant de l'embouchure du Tibre entre dans la plaine de Rome. Au plus tard à l'époque augustéenne, mais sans doute déjà au IIIe s. av. J.-C., un sanctuaire marquait ce lieu comme limite de l'*ager Romanus antiquus*. Or, au cours du IVe s. de notre ère, alors que le sanctuaire des arvales fonctionnait encore, et malgré la disponibilité de vastes zones libres dans les environs, les chrétiens aménagent un cimetière et un *martyrium* au-dessus du lieu de culte romain, comme pour s'inscrire eux aussi dans la mémoire attachée à ce lieu. Les chrétiens n'étaient nullement sensibles à Dea Dia ou au « sacré » du lieu, qui n'est d'ailleurs ni spectaculaire ni terrifiant. Ils ressentaient le paysage avec ses marques historiques et juridiques.

Secondo Intervento (Francisco Diez de Velasco)

Je commence mon intervention par un aveu : l'incapacité de distinguer entre espace consacré, espace sacré, espace religieux et même champ religieux.

Cette impossibilité de systématisation conceptuelle, ce manque d'outillage théorique satisfaisant me mène à proposer un voyage métaphorique. Je vous incite à penser l'espace consacré (ou sacré) comme s'il s'agissait d'un corps, sujet à expériences. Certaines parties sont plus sensibles que d'autres, certaines personnes sentent plus et différemment que d'au-

tres. L'appropriation du corps est diverse, de même que l'est l'appropriation de l'espace.

Par exemple ce que l'on pourrait nommer la perception nomade (de bon nombre de chasseurs - pêcheurs - cueilleurs, pasteurs et horticulteurs itinérants) qui est différente de celle des stabilisés, des agriculteurs, ancrés dans un territoire à limites définies. L'identité sujette à corporisation dans un territoire se perçoit différemment.

Chez les nomades l'espace religieux a une permanence plutôt définie par le moment de l'action religieuse : les endroits changent, demeure l'espace social. L'identité se manifeste dans un regard qui n'a pas besoin de discriminer beaucoup dans la géographie, au-delà des points forts (montagnes, grottes, sources) et des moments forts.

L'appropriation d'un territoire met en place un processus de gradation de la géographie sacrée : certains points de convergence commencent a être tracés et resignifiés, le territoire de l'itinérance se rétrécit, les positions se stabilisent, le corps social spatialisé devient plus défini, certains territoires peuvent commencer à être perçus comme hostiles, imaginés oubliés des puissances surnaturelles bénéfiques, peuplés d'ennemis mal définis.

Les agriculteurs pleinement sédentaires, en renonçant à l'errance, peuvent stabiliser le centre, transformer en permanents les espaces de la religion. Obligés à rythmer leurs années, à connaître avec précision les temps des semences, ils construisent des espaces sacrés voués à décrypter le langage imaginé divin des cieux et du soleil. Obligés à thésauriser la semence ils ont besoin de sacraliser l'accès, de blinder, même en temps de famine, toute approche avant le temps. L'espace religieux devient aussi l'espace trésor, dépôt d'offrandes de plus en plus riches qui s'accumulent et transforment en privilège, en source de pouvoir, l'accès restreint préalablement consensuel.

Mais cette première analogie corporelle peut tout aussi bien être envisagée d'une façon différente : nous pouvons partir du corps solitaire du culte individuel qui peut n'avoir besoin que d'un espace minime, presque imperceptible (pensons aux archéologues), même non permanent, par exemple un autel domestique, un arbre, un petit coin où verser une libation.

Mais l'exogamie et la socialisation peuvent exiger la formation d'espaces religieux moins solitaires, convergence de parentés, puis inclusion d'autres corps soudés par des intérêts communs ou par la force de rituels comme, par exemple, ceux de passage, qui dans l'intensification consolident une identité collective plus large.

Et cette performance rituelle groupale construit de nouveaux espaces de la religion : l'extatique chamanique socialise certains espaces, les cultes communautaires peuvent les fixer, les délimiter, même si ce n'est que temporairement. L'espace sacralisé par un autel transportable peut ultérieurement enraciner, les arbres se transformer en piliers, pétrifiés, structurés, construits, visibles dans ses traces, susceptibles de former notre documentation.

L'identité groupale enracine aussi autour de certains espaces voués plus sacrés que le reste, où se produit une convergence sans crainte pour participer à des performances rituelles qui peuvent transformer ces lieux sacrés en sanglants abattoirs. Espaces de mort et de commensalité, de solidarité collective où s'accumulent les os des victimes sacrifiées et manduquées et où la communauté qui festoie imagine extraire une force renouvelée de la présence divine.

Mais dans d'autres cas les espaces sacrés deviennent de complexes axes d'ordination du monde, miniatures cosmiques où peut resurgir le temps, unissant, par le moyen d'un symbolisme ombilical, les entrailles de la terre et le monde céleste, axes qui corporalisent

l'univers, qui ordonnent les coins du monde par le moyen d'une verticalité croisée. L'espace sacré se répand partout où peuvent accéder les moyens de constriction symbolique du pouvoir et de ses détenteurs (et la plupart du temps il faut ajouter aussi l'évidente violence d'une domination bien plus exigeante et réelle que la pression symbolique). Il converge dans un centre où souverains et dieux se confondent, où le voyage devient une progressive introduction dans une sacralité de plus en plus forte, une espèce de pèlerinage.

Observatoires, trésors, espaces communautaires, salles de banquet, axes du prestige, du pouvoir et des privilèges, les espaces sacrés se matérialisent autour des différences et se subordonnent, s'entrelacent comme dans les parcours pèlerins de l'Inde, de rivière en rivière, de montagne en montagne, de temple en temple. Ou comme dans les pèlerinages chrétiens de Jérusalem, de Saint Jacques de Compostelle, de Rome, qui transforment la corporalité géographique en corporalité expérientielle qui sacralise tout aussi bien le chemin que le but : espace de la religion en mouvement.

Et on pourrait aussi lancer le regard vers d'autres espaces sacrés et consacrés, les demeures mortuaires, les nécropoles, les tombeaux royaux qui nous mènent à nouveau vers des cultes individuels, privés, complexes cérémonies de spatialisation qui engloutissent le corps liminaire du souverain dans la géographie sociale des hauts lieux du pouvoir. Mais comme toute géographie de la mort il s'agit aussi d'une géographie de l'oubli, de la transformation, de la redéfinition.

Il faut penser l'espace sacralisé dans sa dynamique tout comme le corps, qui change de façon permanente mais peu perceptible : la transformation non seulement des fonctions, mais aussi des contextes donne sa raison d'être à l'acte imaginaire consistant à proposer pour un espace déterminé une signification religieuse.

Imagination du « natif », notre « objet-sujet » d'étude (même si notre préférence est d'habitude de nous concentrer sur des pierres plutôt que des personnes), mais aussi de nous mêmes en tant que « scientifiques » tout aussi natifs, proposant un dialogue d'une intersubjectivité imaginaire qui nous invite a tenter de « définir » des espaces munis de concepts opératoires comme ceux de sacré (et donc profane) qui peuvent délimiter ce qui quelquefois pourrait ne pas l'être.

Reste donc comme proposition finale de mon intervention ce doute méthodologique qui, au lieu de nous paralyser, devrait justement nous rendre suspicieux à l'egard de nos instruments et donc augmenter notre réflexivité.

Terzo Intervento: ***Repetita iuvant?*** (Paolo Xella)

1. Il presente contributo ha un proposito assai modesto, di stimolo. Desidero solo sottoporre all'attenzione generale pochi temi di riflessione, confidando in una discussione che riesca a superare il pur fondamentale livello della presentazione di specifici casi di studio e approfondisca invece qualche aspetto fondamentale di metodo.

In una delle prime (in ordine cronologico) relazioni presentate a questo convegno, Dominique Briquel (cf. in questo volume, pp. 27-47), ci ha mostrato chiaramente come sia insufficiente, se non addirittura ambigua, la nozione di "sacro" con la quale noi lavoriamo. Questo avviene naturalmente allorché ne facciamo un uso meccanico, poco consapevole.

In un contesto globale controllato dagli dei l'uomo, attraverso l'atto di fondazione, «(…) éloigne le sol de la cité du sacré, sépare ce qui est humain de ce qui est divin» (questa

come le altre citazioni sono tratte dal suo manoscritto fatto circolare in precedenza). Ma, d'altra parte, lo stesso uomo «(…) ménage sur le sol de la cité des espaces spécifiques, ceux des temples, qui font l'objet d'une consécration, et autorisent un rapport avec le dieu auquel le temple est dédié».

Abbiamo dunque, per così dire, tre "qualità" dello spazio create culturalmente dall'uomo:

- uno spazio generale interamente controllato dagli dei;
- lo spazio particolare della città sottratto in qualche modo al territorio divino;
- un'ulteriore porzione di spazio ritagliata all'interno di quest'ultimo, una parcella ulteriore di territorio investita di una nuova sacralità.

Preso atto di questa peculiare tripartizione operata dalla cultura romana, passiamo alle implicazioni di ordine generale. Tre tipi di "spazio sacro"? Un'articolazione della "sacralità" che tende a svuotare di significato la nostra buona vecchia categoria concettuale?

Questa è in realtà una vecchia storia. Se la stessa nozione di "religione" non si presta, né si potrà mai prestare, ad una definizione univoca, ma fa riferimento ad una realtà culturale variegata e polimorfa, che non può neppure essere sempre ancorata ad una istituzione, la nozione di "sacro" riflette gli stessi identici problemi. La conseguenza sul piano strategico è teoricamente semplice, anche se di difficile applicazione: non ci si deve lasciare intrappolare da definizioni-capestro, che fissano rigidamente dei parametri di cui si va poi a determinare la presenza o l'assenza nelle diverse civiltà studiate. La definizione – qualsivoglia definizione – venga pure usata come punto di partenza di un percorso, che miri però a ricostruire e rispettare le categorie concettuali elaborate in seno alle varie culture.

2. Una delle esigenze che sembrano emergere dalle nuove tendenze dell'archeologia, nei suoi cultori più sensibili agli aspetti metodologici, è quella di allargare l'indagine archeologica a fenomeni che sembrano oltrepassare gli aspetti puramente materiali della cultura. Tali fenomeni rinvierebbero a o rifletterebbero fattori di ordine ideologico, psicosociale, emozionale. La nozione di "spazio sacro" vi rientra dunque pienamente.

Colin Renfrew, ad esempio, uno dei massimi *leaders* teorici in questo campo, ha sostenuto giustamente che nessuna esperienza o area culturale umana deve essere in linea di principio esclusa dalle testimonianze archeologiche. Questo si realizza al meglio se, rinunciando a macro-categorie come il "religioso", si lavora su concetti ugualmente delicati, ma più maneggevoli, come ad esempio quello di "culto", anche inteso nell'accezione abbastanza minimale di «sistema di azioni strutturate in risposta alle credenze» (C. Renfrew – P. Bahn, *Archeologia. Teorie, metodi, pratica*, Bologna 1995 [trad. it. di *Archaeology. Theories, Methods and Practice*, London 1991], p. 365).

Per quanto anche "culto" sia un termine discusso e discutibile, esso almeno presuppone l'esistenza di una minima forma di istituzionalizzazione della "religione", un articolato e dinamico rapporto tra l'essere umano ed entità da lui ritenute diverse e più potenti. Un rapporto nell'ambito del quale rientrano i doni, le comunicazioni verbali e non verbali, le norme di comportamento e quant'altro.

Ugualmente un po' meno insidioso della "religione" e del "sacro" sembra essere anche il settore della c.d. *archeologia della morte* (cf. ad es. R. Chapman – I. Kinnes – K. Randsborg [edd.], *Archaeology of Death*, New York 1981), che ha il non piccolo vantaggio di essere imperniata sull'indiscutibile evento biologico del trapasso. Anche in questa sfera continua comunque a risuonare alto il richiamo di attenersi alla convenzionalità euristica

delle nostre categorie concettuali, si prenda ulteriore esempio dal "rituale": come distinguere infatti l'attività *propriamente* (?) cultuale da quella "cerimoniale", legata ad es. ad esigenze diplomatiche o di corte?

Un'altra osservazione riguarda la proposta degli archeologi di individuare alcune componenti-cardine del rituale: concentrazione dell'azione; zona di confine tra mondo terreno e aldilà; presenza della divinità; partecipazione e offerte (sorvolo qui su altre sottocomponenti). Si tratta, a mio avviso, di una ricostruzione suggestiva e utile, che può ben servire come griglia di partenza, soggetta a ulteriori verifiche, anche se tradisce (naturalmente e giustamente) l'influsso di quanto ci è noto dei riti di religioni a noi vicine o vicinissime. Va bene usarla come serie di *indicatori* per allertare l'attenzione, ma la giusta direzione deve poi risultare solo dall'indagine diretta sulle testimonianze, con noi pronti eventualmente a fermarci per ammettere lealmente che mancano i dati a supportare le nostre ipotesi.

3. Le diffuse e fondate prese di posizione anti-fenomenologiche hanno certamente inficiato una categoria come quella del "sacro", applicata elettivamente proprio allo spazio, oltre che al tempo, da tutta una scuola di studi tendenzialmente anti-storici o a-storici, non di rado venati di irrazionalismo (Marett, Otto, Eliade ed epigoni). Il "sacro" come entità o dimensione a sé stante opposta al "profano" (o comunque lo si voglia chiamare) semplicemente non esiste.

Come aveva dimostrato già molti anni or sono Dario Sabbatucci, tale nozione quale viene comunemente intesa è assente persino nella cultura che ci ha trasmesso tali termini, cioè quella romana. In latino la contrapposizione *sacer/profanus* designa un ambito che oggi definiremmo appunto religioso, mentre vi estrapoliamo il *profanus* facendone una designazione dell'anti-religioso. Il campo che oggi chiamiamo profano era invece espresso dalla coppia *publicus/privatus*. La coppia *sacer/profanus* ha senso, cioè, solo dal punto di vista "religioso" (*sacer*: indica ciò che è esplicitamente riservato agli dei; *profanus*: indica l'assenza o la mancanza della qualità inerenti al *sacer*).

Tutti sappiamo che la nostra cultura ha completamente rielaborato e rifunzionalizzato tali termini-concetti. Operazione normale e del tutto lecita, che dimostra però quanto ci siamo allontanati dai nostri padri latini. Ora, a prescindere dall'etimologia – si può assumere convenzionalmente qualsiasi senso – l'impiego che del "sacro" è stato fatto dai fenomenologi lo ha fatto coincidere con il "religioso" (con il *nostro* religioso), trascinandolo al di fuori del suo contesto storico e fissandolo in un universo statico di categorie a priori che non ha alcuna rilevanza in sede storica.

Detto questo, dobbiamo allora davvero abbandonare questa categoria concettuale moderna sacro/profano? Siamo sicuri di non gettare via il bambino con l'acqua del bagno?

Che essa possieda una sua validità euristica, se usata con criterio, lo dimostrano vari studi anche abbastanza recenti. Si deve naturalmente abbandonare l'idea del "sacro" inteso come designazione di una realtà trascendente che si manifesterebbe in varie forme all'uomo, e optare invece per l'unico proficuo impiego possibile, cioè quello di categoria analitica In un recente contributo V. Anttonen ("Rethinking the Sacred. The Notions of 'Human Body' and 'Territory' in Conceptualizing Religion", in Th.A. Idinopoulos – E.A. Yonan (edd.), *The Sacred and Its Scholars. Comparatives Methodologies for the Study of Primary Religious Data*, Leiden 1996, pp. 36-64) ci fornisce un'ottima dimostrazione in questo senso, partendo dalla raccomandazione che gli specialisti focalizzino l'attenzione sui significati dei vari eventuali termini accostabili al nostro "sacro" nelle differenti lingue (antiche

e moderne) e che studino il loro rapporto con categorie semantiche rilevanti nei singoli contesti culturali.

Analogamente allo "sporco/impuro" indagato da M. Douglas – e come ogni altra realtà definita convenzionalmente "sovrumana" – il "sacro" può essere visto come una categoria relazionale: essa fa parte di un sistema culturale più vasto e dipende strettamente dai principi di categorizzazione di quest'ultimo. L'opposizione nostra *sacro/profano* deve essere presa inizialmente come antinomia concettuale euristica, finalizzata ad orientarsi nella ricostruzione del sistema culturale in questione.

Nessun problema, dunque, nel continuare a usare questo strumento, anche in relazione allo spazio o al territorio, a patto che si privilegino le funzionalità (rispetto alle morfologie) attribuite di volta in volta a questi spazi e/o territori nelle varie culture.

INDICE

Pag.

Elenco delle Abbreviazioni 9

Xavier DUPRÉ RAVENTÓS – Sergio RIBICHINI – Stéphane VERGER, *"Saturnia tellus". Introduzione* 13

Sergio RIBICHINI, *«Più volte mutò nome la terra Saturnia» (Verg.* Aen. *VIII 329)* . . 19

Dominique BRIQUEL, *L'espace consacré chez les Étrusques: réflexions sur le rituel étrusco-romain de fondation des cités* 27

Mariolina GAMBA – Giovanna GAMBACURTA – Angela RUTA SERAFINI, *Spazio designato e ritualità: segni di confine nel Veneto preromano* 49

Adele CAMPANELLI, *Topografia del sacro: spazi e pratiche religiose in alcuni santuari dell'Abruzzo ellenistico* 69

Giovanna GRECO, *Tra Greci e Indigeni: problematiche e definizioni del sacro* 99

Carlos GÓMEZ BELLARD, *Espacios sagrados en la Ibiza púnica* 119

Pierre-Yves LAMBERT, *Gaulois* nemeton *et* atoś deuogdonion *: deux noms de l'espace sacré* 133

Dominique GARCIA, *Espaces sacrés chez les Celtes du Midi* 151

Matthieu POUX, *Du Nord au Sud: définition et fonction de l'espace consacré en Gaule indépendante* 171

Donato COPPOLA – Martine DENOYELLE – Martine DEWAILLY – Ivana FUSCO – Sébastien LEPETZ – Alessandro QUERCIA – William VAN ANDRINGA – Thierry VAN COMPERNOLLE – Stéphane VERGER, *La grotte de Santa Maria di Agnano (Ostuni) et ses abords: à propos des critères d'identification d'un sanctuaire messapien* 201

Paolo POCCETTI, *Un* Case Study *per l'identificazione di un santuario messapico: il materiale epigrafico dalla grotta di S. Maria di Agnano (Ostuni, Brindisi)* . . . 233

Ricardo OLMOS ROMERA, *La simbolización del espacio sagrado en la iconografía ibérica* 251

Giovanna BAGNASCO GIANNI, *Rappresentazioni dello spazio "sacro" nella documentazione epigrafica etrusca di epoca orientalizzante* 267

Ida OGGIANO, *Lo spazio fenicio rappresentato* 283

Maria Paola BAGLIONE, *Esame del santuario meridionale di Pyrgi* 301

Vincenzo BELLELLI, *Per una storia del santuario della Vigna Parrocchiale a Cerveteri* 319

Olivier DE CAZANOVE, *Il recinto coperto del campo di Aquilonia: santuario sannita o* praetorium *romano?* 335

Luisa MIGLIORATI, Peltuinum. *Un caso di "pietrificazione" di un'area di culto* 341

Bianca FERRARA, *Tra Greci e Indigeni: problematiche di definizione dello spazio consacrato nel santuario di Hera alla foce del Sele* 357

Maria Giulia AMADASI GUZZO, *Il santuario di Astarte a Malta sulla base delle iscrizioni* 377

Giuseppe GARBATI – Chiara PERI, *Considerazioni sul "culto delle acque" nella Sardegna punica e tardo-punica: l'esempio di Mitza Salamu (Dolianova – CA)* 385

Ahmed FERJAOUI, *Les pratiques rituelles dans les sanctuaires de Ba'al Ḥammon en Afrique à l'époque romaine. Le cas de Henchir el-Hami dans le pays de Zama (Tunisie du Nord-Ouest)* 397

Yann LECLERC, *Deux exemples d'espaces consacrés indigènes en Cyrénaïque: Slonta et Hagfa el Khasaliya* 409

José Luis Escacena Carrasco – Rocío Izquierdo de Montes, *A propósito del paisaje sagrado fenicio de la paleodesembocadura del Guadalquivir* 431

Francisco Diez de Velasco, *Mutation et perduration de l'espace sacré: l'exemple du culte des eaux thermales dans la Peninsule Ibérique jusqu'à la romanisation* 457

Sebastián Celestino – Trinidad Tortosa, *Ensayo acerca de la evolución del espacio sagrado y del ritual religioso desde el final del orientalizante al mundo romano. El ejemplo del Valle del Guadiana (Extremadura)* 471

Juan Simón Gornés Hachero, *Nuevas aportaciones a los contextos arqueológicos y a la cronología de los santuarios de taula de Menorca* 489

Francisco Marco Simón – Silvia Alfayé Villa, *El santuario de Peñalba de Villastar (Teruel) y la romanización religiosa en la Hispania indoeuropea* . . . 507

Marco V. García Quintela – Manuel Santos Estévez, *Los "santuarios" de Galicia en la Edad del Hierro: "A Ferradura" (Amoeiro, Ourense) como ejemplo* . . . 527

Réjane Roure, *Nouvelles découvertes dans l'habitat du Cailar (Gard) : pratiques et espace cultuel de type laténien dans le Midi de la Gaule* 547

Simonetta Stopponi, *Un luogo per gli dèi nello spazio per i defunti* 559

Barbara Wilkens, *Resti faunistici da una fossa rituale di Orvieto* 589

Filippo Delpino, *La morte ritualizzata. Modalità di sepoltura nell'Etruria protostorica* . 599

Sébastien Lepetz – William Van Andringa, *Archeologia del rituale: scavo di tombe romane nella necropoli di Porta Nocera a Pompei* 609

Massimo Botto, *Organizzazione dello spazio funerario nel* Latium Vetus*: il caso di Laurentina – Acqua Acetosa* 615

Paolo Bernardini, *La morte consacrata. Spazi, rituali e ideologia nella necropoli e nel* tofet *di* Sulky *fenicia e punica* 639

Anna Maria Gloria Capomacchia, *Ai margini del mondo: lo spazio dell'esplorazione* 659

Maria Rocchi, *Monti al servizio di un pantheon: i* Capitolia (*Verg. Aen.* 8,347-358) 665

Corinne Bonnet, *Dove vivono gli dei? Note sulla terminologia fenicio-punica dei luoghi di culto e sui modi di rappresentazione del mondo divino* 673

Sylvia ESTIENNE, *Éléments pour une définition rituelle des "espaces consacrés" à Rome* 687

Olivier DE CAZANOVE – John SCHEID, *Progetto di un* Inventario dei luoghi di culto dell'Italia antica 699

Silvia BULLO, *Santuari e culti nel Nord-Africa d'età imperiale: "Topografie del sacro", tra persistenze punico-numide ed influenze romane. La presentazione di un progetto* 707

John SCHEID – Francisco DIEZ DE VELASCO – Paolo XELLA, *Interventi introduttivi alla Tavola Rotonda "Definizioni dello spazio consacrato nel Mediterraneo antico"* 713

Ricardo OLMOS ROMERA – Trinidad TORTOSA, *Xavier Dupré, un guía, un predecesor* 721