
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

Mutation et perduration de l'espace sacré : l'exemple du culte des eaux thermales dans la Péninsule Ibérique jusqu'à la romanisation

FRANCISCO DIEZ DE VELASCO
Universidad de La Laguna – Islas Canarias, España

0) Un problème de documentation

Le but de ce travail¹ n'est pas une analyse générale du culte des eaux dans la Péninsule Ibérique antique (un sujet qui a beaucoup été étudié²). Il s'agit, d'une façon plus limitée, de proposer une étude des caractéristiques de l'espace sacré qui se matérialise aux alentours des sources d'eaux thermales qui, en bonne méthodologie historico-religieuse, soit sensible à la fois à la similitude (la perduration des cultes dans un espace qui présente des caractéristiques propres) et à la différence (les transformations de ces cultes dans le temps et dans l'espace).

Il faut établir, en premier lieu, le fait, du point de vue de la documentation, que nous ne disposons pas, *stricto sensu*, de renseignements satisfaisants datés de l'époque préalable à l'impact romain. Les données archéologiques manquent, et les difficultés pour développer des programmes de fouilles systématiques ayant pour but d'accéder à des niveaux d'utilisation d'époque préromaine dans des établissements balnéaires qui sont actuellement en pleine utilisation empêchent les recherches systématiques.

De toutes façons la documentation d'époque romaine (notamment l'épigraphie) offre des données abondantes sur les divinités et les formes du culte thermal préromain (théonymes, anthroponymes et toponymes) qui peuvent aider à penser le sujet et à proposer des hypothèses sur la manière de comprendre l'espace cultuel thermal avant l'impact romain et à déterminer la mutation qui se produit avec la progressive adaptation aux modèles romains (et en général méditerranéens), basés sur la prééminence de l'espace civique et centrés sur une économie ouverte, qui transforme les espaces sociaux et même thermaux. Il faut souli-

¹ Ce travail s'inscrit dans le projet de recherches « Metodologías en historia de las religiones » (BHA 2003-01686) financé par le Ministère espagnol pour l'éducation et la science et FEDER.

² Par exemple la systématisation pionnière de Blázquez 1962, p. 167-203, plus récemment Blázquez et García 1997, Diez de Velasco dans Peréz 1997, p. 87-94 ou Fernandes dans Cardim 2002, p. 131-140.

gner que les romains incluait d'une façon habituelle dans leur modèle urbain des espaces pour le bain hygiénique, les thermes, qui utilisaient de l'eau manipulée, transportée et chauffée, et qui sont différents des espaces d'exploitation peu manipulée de l'eau thermale naturelle, qu'illustrent les établissements balnéaires.

De toutes façons, même si la documentation d'époque romaine nous permet de lancer un regard vers le culte préromain, le véhicule qui transmet principalement l'information (l'épigraphie) montre déjà un moment de transformation culturelle : même lorsqu'il s'agit d'une invocation à une divinité indigène par un dédicant indigène le fait d'utiliser un instrument romain de transmission illustre un important processus d'acculturation.

Nous proposerons dans les pages qui suivent une étude qui ne tiendra compte que de la documentation associée d'une façon très évidente à un contexte thermal (notamment l'épigraphie apparue dans la source où dans sa proximité immédiate) et qui servira de guide pour reconstruire la mutation des espaces balnéaires sacrés et sacralisés qui se produit entre l'époque préromaine et la romaine.

D) L'espace thermal comme espace sacré : la perduration de l'expérience de la guérison

Il convient de partir d'une première réflexion générale qui se réfère à la polysémie des espaces sacrés : ils servent à des fonctions différentes qui se juxtaposent et changent dans le temps puisque l'espace sacré est un espace social particularisé par la manipulation humaine en constante re-signification. Mais les espaces thermaux présentent quelques particularités. Sans doute l'action humaine est fondamentale pour déterminer l'utilisation sacrée de l'espace naturel, mais à la fois, l'importance de la microtopographie naturelle est peut être plus significative que dans d'autres occasions, puisque l'eau thermale supporte mal la manipulation (ne se transporte pas à de longues distances comme l'eau non thermale) sans perdre les attributs qui la caractérisent (comme chaude et guérisseuse) et la sacralisent (imaginairement). La relocation est très difficile puisque la caractéristique principale de ces espaces, la manifestation guérisseuse des forces surnaturelles qui les président imaginairement, présente un degré élevé de concrétion. L'expérience de la guérison est liée à une topographie, à une corporalité tellurique, à une localisation précise qui peut être plus ou moins accessible mais que l'action anthropique ne peut transformer que de façon limitée pour accroître son accessibilité (tout au plus dans les sources très chaudes une canalisation de quelques mètres est possible sans perdre la thermalité).

Mais, à la fois, la guérison se véhicule par l'intermédiation d'une corporalité physique qui nous permet de nous approcher, avec une proximité plus évidente que dans d'autres cas moins corporalisés, de l'expérience qui se matérialise dans cet espace imaginé sacré. Notre forte sensibilité envers les raisons du corps d'habitants de sociétés postindustrielles nous permet de comprendre et de nous ouvrir d'une façon plus aisée aux lectures surnaturelles de la guérison thermale qu'envers d'autres expériences religieuses moins corporalisées et moins susceptibles d'une approche où la force des sens peut momentanément l'emporter sur le logocentrisme et les sages précautions de nos idéologies du soupçon et du doute face au religieux. En fait l'immersion dans l'eau thermale naturelle, une expérience à notre portée, produit des effets physiques bien peu imaginaires, qui nous permettent de nous figurer la force de l'expérience de la guérison, et même comprendre que, dans beaucoup de cas, cette expérience puisse être pensée comme l'action de forces surnaturelles, et l'eau guérisseuse et chaude puisse être sentie comme une ambiance cratophanique, manifestation d'une force divine bénéfique.

De plus l'expérience de la guérison thermale n'est pas une expérience d'élite, il ne faut pas être un spécialiste religieux pour y accéder, et en fait les spécialistes ne sont pas nécessaires pour en assurer l'intermédiation. Il s'agit d'un bon exemple de culte individuel qui ne peut avoir besoin d'autre explication que l'immédiate raison du corps et ne peut nécessiter d'autre espace pour se déclencher que la source thermale naturelle.

Donc les valeurs de la guérison sont la clef de ces espaces sacrés et leur perduration est notable, mais d'autres significations, cette fois caractérisées par la mutation spatiale et temporelle, peuvent être distinguées dans ces espaces thermaux : j'utiliserai quelques exemples de la Péninsule Ibérique antique.

II) Une utilisation hypothétique de l'espace thermal dans l'occident de la Péninsule Ibérique : l'initiation guerrière

Il s'agit d'une hypothèse pour laquelle nous ne disposons que de preuves indirectes. Elle se base et développe de façon ponctuelle l'analyse que Martín Almagro³ proposa d'une série de monuments (nommés par exemple dans la Galice méridionale « de pedra fermosa ») qui se trouvent tout au long de l'occident hispanique et qu'il propose d'identifier comme des saunas initiatiques pour réaliser des épreuves d'étouffement et de résistance physique au sein de rituels de passage ou d'exercices d'endurcissement des groupes de guerriers.

Ces constructions se retrouvent dans des castros ou des villages et doivent être réchauffés de façon artificielle. Mais on peut retrouver des espaces naturels qui pourraient remplir ces mêmes fonctions : les sources hyperthermales. L'étude de Caldas de Vizella (Portugal), par exemple, pourrait s'envisager au sein de cette hypothèse, ce qui illustrerait une utilisation ancestrale et du point de vue fonctionnel de genre non curatif de l'expérience thermale dans la zone de l'occident hispanique. Le dieu indigène qui préside la source thermale de Caldas de Vizella, nommé dans deux inscriptions Bormanicus (une adjectivation latinisée construite sur le théonyme Bormanus, documenté dans le territoire méridional de la Gaule) pourrait donc présider non seulement des guérisons mais aussi, hypothétiquement, des initiations guerrières. Proposer une telle utilisation repose sur des bases bien fragiles, mais ce serait très intéressant : l'espace thermal deviendrait le centre de ces rituels d'intensification que sont les cérémonies initiatiques qui se caractérisent par des preuves de souffrance extrême et d'étouffement dans un bon nombre de cas⁴. L'expérience de l'étouffement dans les vapeurs thermales ou de l'immersion dans de l'eau très chaude transformerait la valeur de ces espaces sacrés, de guérisseurs en légitimateurs des différences de statut des groupes de guerriers.

En tout cas il faut insister qu'il s'agit du développement d'une intéressante mais fragile hypothèse que la documentation ne permet pas de confirmer⁵. En fait les deux inscrip-

³ Almagro et Moltó 1992, Almagro et Álvarez 1993, Almagro 1994, *contra e. g.* Ríos 2000, une révision du sujet dans Armada 2001.

⁴ Si nous suivons les statistiques élaborées sur les HRAF (Human Relations Area Files) sous la catégorie taxonomique «puberté et initiation» (*vid.* <http://ets.umdl.umich.edu/e/ehrafe>, sous le OCM -Outline of Cultural Materials- subject code 881 «puberty and initiation») nous trouvons ce genre de preuves dans plus de 30% des cas tenus en compte (une étude préliminaire de systématisation est proposée par Schlegel et Barry 1979).

⁵ Dans Diez de Velasco 1998, p. 142-146 se proposent un certain nombre d'autres arguments qui, en tout cas, et du point de vue d'une stricte méthodologie historico-religieuse, ne permettent pas franchir le niveau purement hypothétique.

tions en l'honneur de Bormanicus de Caldas de Vizella (une dédiée par un indigène⁶ et l'autre par un citoyen romain de première génération⁷) correspondent parfaitement à un standard curatif, de même que, probablement, l'étymologie du théonyme se réfère au fait du bouillonnement de l'eau thermale⁸.

III) L'espace thermal et la structuration territoriale

Beaucoup moins hypothétique est l'analyse qui met en relation les espaces thermaux et la vertébration territoriale dans l'occident hispanique.

Dans des sociétés où les relations avec l'étranger et même le proche voisin (en absence de liens parentaux) tendent à être hostiles (sans la médiation préalable d'un pacte) comme cela pouvait se produire dans le nord et le centre de la Péninsule Ibérique à l'époque préromaine, les établissements centrés autour d'une source thermale naturelle pouvaient se transformer en emplacements consensuels où la divinité protégeait ceux qui venaient à la recherche de la guérison quelle que soit leur provenance spécifique. Il semble très logique de penser que tel fut le cas à l'époque préromaine, malgré le manque d'une documentation spécifique, puisque les données d'époque romaine sont bien significatives.

Le processus est clairement visible lorsque commence à se développer le modèle civique. Les sources thermales, dans certains cas, deviennent des foyers de développement de la complexité sociale et des échanges parmi des groupes en voie de transformation comme conséquence de la pression de l'impact romain. Certains établissements balnéaires seront les noyaux de la vie régionale, de la convergence de populations de provenances diverses (voisins, commerçants, *alieni*), qui pouvaient se sentir sûrs autour des sources d'eau réputées sacrées grâce à la protection imaginaire des divinités qui les présidaient. La toponymie indique le caractère préromain des groupes humains qu'identifie la localisation consensuelle, transformée en point de structuration et en centre du réseau d'échanges ouverts caractéristique du modèle romain d'arrangement territorial.

⁶ *Medamlus Camalil Bormanilco v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*: CIL II 2402, (bibliographie plus détaillée dans Diez de Velasco 1998, p. 53; dans ce travail l'épigraphie est publiée avec la notation diacritique complète qui sera simplifiée dans les pages qui suivent).

⁷ *C(aius) Pompeius | Gal(eria tribu) Caturonis f(ilius) Meidlugenus Uxlsamensis | -D- eo Bormanico v(otum) s(olvit) m(erito) libens | quisquis honorem agitas ita te tua | gloria servet | praecipias | puero ne | linat hunc | lapidem*: CIL II 2403 = 5558, Cardim 2002, p. 357, num. 2 (bibliographie plus détaillée dans Diez de Velasco 1998, p. 54). Le théonyme pose un problème puisque dans l'état actuel de la pierre on lit «Reo Bormanico», CIL II explique que l'inscription a souffert d'une regravure, et il pourrait s'agir d'une erreur du lapicide regraveur (c'est la lecture que nous proposons, rectifiant Reo par Deo). Il se peut, de toutes façons, qu'il s'agisse d'une invocation au dieu hispanique Reve, dont les témoignages sont nombreux dans la zone occidentale péninsulaire, une divinité généralement tenue par aquatique (Prósper 2002, p. 128-145), ce qui transformerait Bormanicus en un épithète thermal de Reve (divinité moins spécialisée). De toutes façons l'hypothèse que Witczak 1999, p. 70-71 propose, qui fait de Reve une dénomination générale pour divinité, ferait de Reo un équivalent préromain de Deo et en tout cas notre inscription voudrait dire la même chose en langues différentes.

⁸ Le théonyme Bormanicus a suscité un bon nombre de discussions, par exemple sur sa supposée origine indo-européenne non celtique. La récente étude de Prósper 2002, p. 329-331, défend que la relation Bormo-Bormanus-Bormanicus avec Borvo-Borbanus est inacceptable, et qu'il s'agirait de divinités d'origines différentes (ligure vs. celtique). Son hypothèse, soutenue par une solide argumentation étymologique, présente un grave problème du point de vue fonctionnel, car il s'agit de divinités associées aux sources thermale dans les deux cas. Il semble donc possible continuer à défendre (e. g. Diez de Velasco 1998, p. 53-59 ou LIMC s. v. Apollon/Apollo num. 604-605 et commentaire) la parenté entre tous ces théonymes qui partirait d'une racine en relation avec le fait du bouillonnement de l'eau thermale.

La zone de la Galice offre deux bons exemples que la toponymie nous documente : des emplacements portant le nom *Aquae*, dénomination romaine caractéristique des villes d'eau, suivis d'épithètes identifiant des groupes indigènes. D'un côté se trouve *Aquae Celenae*⁹, qui correspond à l'actuelle Caldas de Reis (Pontevedra, Espagne), où se retrouva en 1798, dans la maçonnerie de la captation de l'eau thermale, une inscription dédiée par un personnage portant une onomastique indigène à une divinité préromaine nommée *Edovius*¹⁰. De l'autre côté se trouve *Aquae Querquennae*¹¹, qui correspond à Baños de Bande (Orense, Espagne) qui présente comme épigraphie associée une dédicace aux Nymphes¹² retrouvée à proximité de la source thermale.

Les exemples durent être plus nombreux mais ils ne sont pas documentés, parce qu'il s'agissait d'emplacements trop excentriques par rapport aux voies romaines (et les itinéraires anciens ne conservent pas leurs noms car il ne s'agissait pas de *mansiones*) ou parce que, dans un moment postérieur, ils changèrent leurs épithètes indigènes pour d'autres plus en accord avec les différents moments de la romanisation (comme fut le cas, par exemple, d'*Aquae Flaviae*, que nous verrons plus tard).

Il peut être intéressant de comparer ces emplacements de la Galice avec un autre plus oriental : *Aquae Bilbilitanorum*¹³ (Alhama de Aragón, Saragosse, Espagne), qui porte aussi un toponyme préromain, mais qui se réfère, de façon secondaire, à la ville de Bilbilis, sur laquelle repose dans ce cas, justement, la structuration régionale.



Les *Aquae* hispaniques : 1. *Aquae Calidae?* (Caldas de Cuntis?) 2. *Aquae Celenae* (Caldas de Reis) 3. *Aquae Querquennae* (Baños de Bande) 4. *Aquae Flaviae* (Chaves) 5. *Aquae Bilbilitanorum* (Alhama de Aragón) 6. *Aquae Calidae?* (Caldas de Mombui?) 7. *Aquae Calidae-Aquae Voconiae* (Caldas de Malavella). Localisations moins établies : *Aquae Quintiae* (Baños de Guntín??) *Aquae Oreginae* (Baños de Río Caldo??).

⁹ Ptol. II, 6, 24, dans le territoire des *celeni*, *It. Ant.* 423, 8 / 430, 3: *Aquis Celenis*, *It. Rav.* 4, 45 -321, 8-: *Aquis Celenis*, *It. Rav.* 4, 43 -308, 2- : *Quecelenis*.

¹⁰ *Edovio* | *Adalus Clolutai v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*, CIL II 2543 (bibliographie plus détaillée dans Diez de Velasco 1998, p. 64).

¹¹ Ptol. II, 6, 46 : dans le territoire des *querquerni*, *It. Ant.* 428, 2: *Aquis Querquennis*, *It. Rav.* 4, 45 -320, 3-: *Aquis Cercenis*.

¹² *Nymfis* | *Boelilus Rufus pro salute sua v(otum) s(olvit)*, EE IX num. 103, qui rectifie CIL II 2530 (bibliographie plus détaillée dans Diez de Velasco 1998, p. 94).

¹³ *It. Ant.* 437, 2 / 438, 14 : *Aquae Bilbilitanorum*.

IV) L'espace thermal en mutation : *Aquae*, noyaux civiques et réseaux économiques

Dans certains cas un petit centre civique consensuel né autour d'un espace sacré balnéaire naturel se trouvait dans une position suffisamment bien placée dans le réseau naturel d'échanges (sur lequel se configura généralement le réseau de voies romaines) pour que sa croissance se multipliât se transformant en un noyau de structuration régionale plus étendue.

Un bon exemple se retrouve à *Aquae Flaviae*¹⁴, l'actuelle Chaves (Bragança, Portugal), qui se transforma en un centre civique principal de la région et changea son nom pour s'adapter aux vicissitudes du pouvoir impérial et remercier les privilèges flaviens. Malheureusement les caractéristiques de l'espace thermal de la ville sont très mal connues, de même que les transformations subies au long de la période romaine. Une inscription dédiée aux Nymphes par un affranchi impérial à cognomen grec¹⁵, même si elle n'a pas été trouvée de façon directe dans la proximité de la source thermique (mais réutilisée dans un bâtiment moderne) semble pouvoir s'associer avec l'établissement balnéaire. Une autre ville d'eaux à statut municipal et une trajectoire semblable par certains aspects à *Aquae Flaviae* fut *Aquae Voconiae*¹⁶ qui correspond à Caldas de Malavella (Gérone, Espagne).

D'autres exemples de l'occident de la Péninsule Ibérique peuvent être pris en compte, il s'agit de villes importantes à l'époque romaine qui, sans porter le toponyme *Aquae*, présentent des sources thermales qui durent être importantes lors du choix de l'emplacement citadin. Tel est le cas d'Orense (Espagne) où se retrouva en 1802, à proximité de la source thermique nommée «Las Burgas», une inscription dédiée aux Nymphes¹⁷ par une femme portant une onomastique à forte composante préromaine.

Un cas différent nous illustre Lugo (Espagne), capitale conventuelle : la source thermique, qui se trouve à quelque 500 mètres de la ville, dans le rivage du Miño, ne fut pas le centre de la structuration civique mais demeura comme un espace thermal secondaire, dépendant de la ville. Les six inscriptions récemment trouvées et dédiées aux Nymphes¹⁸ (et huit autres inscriptions votives sans le théonyme), nous montrent qu'il s'agissait d'un espace cultuel, c'est à dire, perçu comme religieux et non seulement d'un espace balnéaire hygiénique.

V) L'espace thermal dans les marges et la perduration des espaces sacralisés concrets

Le cas de Lugo, où la source thermique ne devint pas le centre de structuration civique illustre un fait commun. Bon nombre d'espaces thermaux demeurèrent dans les marges des voies romaines à cause de leur ubication naturelle (dans des zones de montagne, éloignées des plaines fertiles et des voies de communication) où parce que la structuration régionale se pro-

¹⁴ CIL II, 2477 : *aquiflavienses* entre autres inscriptions, Ptol. II, 6, 39.

¹⁵ [N]ymph[is] (M(arcus)) Aur(elius) \ Dion[ys]s[i]us \ Aug(usti) lib(ertus), CIL II 2474 (bibliographie plus détaillée dans Diez de Velasco 1998, p. 98).

¹⁶ Tab. Peut. : [Aquis] Voconis, It. Ant. 398, 1 : Aquis Voconis, It. Rav. 4, 42 -303, 5- : Aquis Vuconis, 5, 3 - 341, 14- : Aquis Bocconis, Vases de Vicarello (CIL XI 3281, ligne 15: Aquis Vocontis, CIL XI 3282, ligne 15 : Aquis Voconi, CIL XI 3283, ligne 15 : Aquis Voconis, CIL XI 3284, ligne 16 : Aquas Voconias).

¹⁷ *Nymphis \ Calpurnia Abana \ Aeboso(ca) \ ex visu \ v(otum) s(olvit) l(ibens) [m(erito)]* CIL II 2527 (bibliographie plus détaillée dans Diez de Velasco 1998, p. 95).

¹⁸ Publiées par Herves et Meijide 2000, il s'agit de quatorze fragments d'autels trouvés dans les fouilles d'une piscine dont six avec le théonyme et les deux suivants avec les tria nomina des dédicants : *Nymphis \ L(ucius) Val(erius) M(---)* Herves et Meijide 2000, p. 190, num. 2, pl. 1, *Nymphis \ M(arcus) Ulp(ius) Longinianus* Herves et Meijide 2000, p. 189-190, num. 1, pl. 1.

duit autour d'une zone différente. Il s'agit donc de localisations en un sens marginales où l'espace thermal est tout à fait fondamental dans la continuité de la présence humaine et où l'eau, réputée sacrée, devient le focus principal (ou même unique) de l'attraction et de l'aménagement de l'espace religieux. La possibilité de la perduration de formes préromaines de penser la guérison et de sacraliser les espaces est plus probable dans ces localisations marginales que dans des endroits moins excentriques. En fait ce que la documentation, d'époque pleinement romaine, nous illustre est la transformation religieuse qu'amplifie l'impact romain. L'épigraphie offre des exemples de cultes sous des invocations romaines mais qui se définissent par un fort caractère concret, qui se dirigent à la propre source, à l'eau thermale, aux principes bien concrets qui s'imaginent enraciner dans la force qui habite à l'intérieur de la terre.

La guérison n'est pas attribuée à des divinités curatives multifonctionnelles ou abstraites (dans un mode pleinement à la romaine, comme nous verrons un peu plus tard) mais à des divinités bien concrètes qui se réfèrent à la source, à l'eau, à des principes surnaturels liés de façon intime à la topographie thermale. Dans ces cas, l'architecture balnéaire, même si elle suit les recours habituels mis en place dans la construction tellement courante des thermes hygiéniques (qui présentent un standard architectural bien établi), les utilise dans le contexte d'un espace sacré, présidé par une eau divinisée qui n'a pas besoin d'être chauffée, qui, sauf exceptions, ne présente pas le recours à la construction d'hypocaustes.

C'est donc l'eau qui est imaginée divine, comme dans le cas du témoignage épigraphique retrouvé dans la source thermale principale de Caldas de Monchique (Algarve, Portugal), dédiée aux Eaux Sacrées¹⁹. Dans un cas de Baños de Montemayor (Caceres, Espagne) la dédicace est aux Nymphes de la source (*Nymphae Fontanae*)²⁰, ce qui nous introduit dans l'ensemble des divinités aquatiques concrètes les plus répandues dans le monde romain, les Nymphes, et qui, dans la Péninsule Ibérique, montrent la particularité de leur invocation en bon nombre de contextes thermaux qui présentent des traits d'indigénisme²¹, comme nous verrons plus loin.

En outre, Baños de Montemayor²² présente l'intérêt de livrer un des plus importants ensembles d'épigraphie votive en contexte thermal du monde romain, avec dix-neuf inscriptions de facture rustique, la plupart desquelles sont des dédicaces aux Nymphes sans d'autres épithètes²³, tandis que quelques exemples présentent l'invocation aux *Nymphae*

¹⁹ *Aqui(s) | Sacri(s) | Patulcia | T(---) F(---) | v(otum) s(olvit)*, AE 1955, 262, Cardim 2002, p. 441, num. 111 (bibliographie plus détaillée dans Diez de Velasco 1998, p. 78).

²⁰ *[Ni]mpis | fontanae | [..] Viriatu[s] | [..]LI[.]SPR[.] | [..]V[.]RON[.] om[n]is lib(ens) vo(tum) a(nimo) s(olvit)olverunt*, Roldán 1965 num. 3 photo III, Cardim 2002, p. 142 (bibliographie plus détaillée dans Diez de Velasco 1998, p. 92).

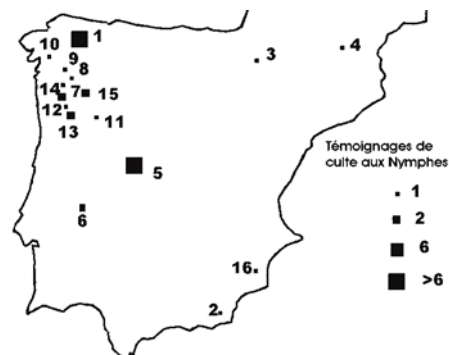
²¹ Comme proposèrent Santos et Cardozo 1953 dans leur article pionnier.

²² Diez de Velasco 1998, p. 36-37 et 88-94, Id. dans Cardim 2002, p. 141-145 (avec une révision de l'épigraphie votive du site, dont une partie est disparue).

²³ Les quatre suivantes présentent une lecture vérifiable actuellement (car il s'agit d'inscriptions non disparues) : *[..]NO[...]| Cresiu[s] | Nimpis | v(otum) s(olvit) | l(ibens) M(erito)*, CIL II 888, Diez de Velasco 1998, 91-92, Id. dans Cardim 2002, p. 142-143, localisée dans le Musée Archéologique National de Madrid (n° 16489), *Nymphis | L(ucius) K(---) Syrialches | v(otum) a(nimo) l(ibens) s(olvit)* Roldán 1965, num. 5, (bibliographie plus détaillée dans Diez de Velasco 1998, p. 93), *Nymph[is] | [..]MM[.] | [..]JO[.] | v(otum) l(ibens) [a(nimo) s(olvit)]* Roldán 1965 num. 6, (bibliographie plus détaillée dans Diez de Velasco 1998, p. 93), *N[y]m[p]is | [..]VAR[.] | [..]IOS v(otum) [a(nimo) l(ibens) s(olvit)]* Roldán 1965 num. 7, (bibliographie plus détaillée dans Diez de Velasco 1998, p. 94).

*Caparenses*²⁴, en référence à Capera, le centre de structuration régionale auquel Baños de Montemayor se rattache.

De toutes façons, malgré certains traits d'indigénisme et de concrétion et topographisation des principes surnaturels de la guérison autour de la source, le matériel retrouvé nous montre des invocations à des divinités de nom pleinement romain, bien différentes, en principe, des dénominations divines préromaines comme Bormanicus ou Edovius. Il convient donc, à ce point de la réflexion, de rappeler l'importance du culte thermal aux Nymphes dans la Péninsule Ibérique et ses caractéristiques. Nous avons déjà révisé les documents épigraphiques retrouvés à Baños de Bande, Lugo et Orense, qui présentent un contexte archéologique bien établi en relation avec la source thermale. Le contexte est un peu moins clair dans le cas, déjà cité, de Chaves. Trois autres cas présentent des contextes bien assurés, à Caldas de Cuntis (Pontevedra, Espagne) deux inscriptions rustiques à texte semblable²⁵ et dédicant portant *tria nomina* furent retrouvées à proximité de la source. À Caldelas (Braga, Portugal), au XVIII^e siècle, lors d'un aménagement de l'établissement balnéaire, furent retrouvées deux inscriptions²⁶, dont la plus complète montre un dédicant à onomastique indigène. Enfin dans les bains d'Arties (Lerida, Espagne), en 1863 fut retrouvée une inscription fragmentaire (portant uniquement le théonyme)²⁷.



Nymphes en contexte thermal (*contextes bien établis, +contextes moins établis et non tenus en compte dans ce travail) : 1. Lugo*, 2. Tíjola+, 3. Leyre+, 4. Arties*, 5. Baños de Montemayor*, 6. Monforte+, 7. Aquae Querquennae, Baños de Bande*, 8. Baños de Molgas+, 9. Orense*, 10. Caldas de Cuntis*, 11. Bem Saude+, 12. Caldas das Taipas+, 13. Caldas de Vizella+, 14. Caldelas*, 15. Aquae Flaviae, Chaves*+, 16. Fortuna-Cueva Negra+

²⁴ Les trois suivantes présentent une lecture vérifiable actuellement (car il s'agit d'inscriptions non disparues) : *[N]ympis* | *[C]aparensium* | *Aelius* | ---, Roldán 1965, num. 9, (bibliographie plus détaillée dans Diez de Velasco 1998, p. 90), *[N]ympis* | *[C]apar[en]sium* | *[---]ius* | *[---]nicus* | *v[otum]* | *l(ibens)*, Roldán 1965, num. 8, (bibliographie plus détaillée dans Diez de Velasco 1998, p. 90), *Nim[ph]is* | *Capa[r](ensium)* | *[.JREB[.]]* | *[.JEVE[.]]* | *v[otum]* | *a(nimo)* | *l(ibens)* | *s(olvit)*, Roldán 1965, num. 10, (bibliographie plus détaillée dans Diez de Velasco 1998, p. 89).

²⁵ *Nymphis C(aius) A[ntonius] | Florus* et *Nymphis C(aius) | [A]ntonius | Florus*, CIL II 2546 (bibliographie plus détaillée dans Diez de Velasco 1998, p. 96).

²⁶ *Caen(i)lcien(us) | Nym[ph]is | ex volto*, CIL II 2457 = 5572a (bibliographie plus détaillée dans Diez de Velasco 1998, p. 98), ----- | *D(e)ab(us) | Nym[ph]is | ex volto*, CIL II 5572b (bibliographie plus détaillée dans Diez de Velasco 1998, p. 89).

²⁷ *Nym[ph]is* | CIL XIII 21, Fabre *et alii* 1985, num 58 (bibliographie plus détaillée dans Diez de Velasco 1998, p. 87), l'inscription est disparue mais pourrait coïncider (comme partie supérieure) avec une autre inscription

La concentration de témoignages dans les zones de la Péninsule Ibérique romanisée plus tardivement doit être mise en évidence, ce qui permet de proposer l'hypothèse que, derrière les invocations aux Nymphes, dans toute la zone occidentale hispanique, dans un bon nombre de cas, nous devons penser que perdurent les divinités préromaines ancestrales et bien concrètes des sources. L'option pour le théonyme romain devient un moyen d'amplifier la compréhension de la divinité dans un monde où les cadres géographiques restrictifs des collectivités préromaines ont été bouleversés et la nécessité sociale d'adaptation à des limites plus étendues est une valeur importante.

Dans ce contexte l'établissement thermal devient un endroit privilégié pour le syncrétisme où peuvent cohabiter des modes différents d'imaginer des «réalités» religieuses en rapprochement : à côté des modes préromaines, pénètrent des modes romaines, chargées de nouvelles paroles, de nouveaux théonymes et de nouveaux véhicules culturels, comme l'épigraphie.

VI) La multiplication des divinités abstraites avec la romanisation : la déconcrétisation des espaces thermaux

Si les Nymphes sont le meilleur exemple de ce mécanisme de transformation religieuse, d'autres exemples peuvent être proposés.

À Baños de Montemayor ont été aussi retrouvées deux inscriptions de facture rustique dédiées à Salus²⁸ (la Santé divinisée), dont une d'elles présente le théonyme exprimé comme *Salfus*, une incorrection qui pourrait illustrer une invocation à caractères indigènes plutôt qu'une simple erreur de lapicide²⁹.

La facture de ces témoignages est bien différente de l'invocation à Salus³⁰ trouvée en 1650 dans les gradins des anciens bains de Caldes de Montbui (Barcelone, Espagne). Dans ce cas il s'agit d'un ex-voto pleinement romain et le dédicant porte un *cognomen* grec. D'une façon hypothétique nous pouvons penser qu'il s'agirait, dans ce cas, de l'invocation à un principe curatif plus abstrait, une Salus dans la ligne de l'*Hygieia* grecque, dont l'action guérisseuse en aucun cas peut se circonscrire uniquement à l'eau thermale. Semblent donc se documenter deux façons de comprendre un même théonyme : d'une part une Salus (ou *Salfus*) qui serait le reflet de la puissance guérisseuse de l'eau qui jaillit dans une source chaude concrète et de l'autre une Salus qui agirait en tant que déesse de la guérison dans une multiplicité de contextes et circonstances, et qui illustre une option théologique tendant à l'abstraction (et à la déconcrétisation) que d'autres exemples peuvent appuyer.

fragmentaire trouvée en 1882 dans les ruines de l'église de Gessa: *N[ymp]h[i]s | L[ucius] Pom[peius] | Pauliniānus v[otum] s[olvit] l[ibens] m[erito]* CIL XIII 20, Fabre *et alii* 1985, num. 63 (bibliographie plus détaillée dans Diez de Velasco 1998, p. 87).

²⁸ *Saluti | Valeria | Privata | l[ibens] a[nimo] v[otum] s[olvit]*, Roldán 1965, num. 1 (bibliographie plus détaillée dans Diez de Velasco 1998, p. 102), *Salfu(ti) | Rufiu(s) | libe(n)s | vot(um) slol(vit) v(i)v(u)s* Roldán 1965, num. 2 (bibliographie plus détaillée dans Diez de Velasco 1998, p. 102).

²⁹ À comparer avec l'épigraphie trouvée à Baños de Valdelazura (Caceres, Espagne) avec un théonyme qui ressemble celui de Baños de Montemayor: *Safu(ti) | T[---] |*, Rodrigo et Haba 1992, p. 366, HÉp 2, 216, Bonnaud 2004, p. 393 (bibliographie plus détaillée dans Diez de Velasco 1998, p. 102), trouvée dans les proximités de la source.

³⁰ *S(aluti) S(anctae/acrum) | C(aius) Troc(ina) Zolticus | v[otum] s[olvit] l[ibens] m[erito]*, CIL II 4493 (bibliographie plus détaillée dans Diez de Velasco 1998, p. 103).

Nous retrouvons d'autres divinités qui bien que possédant des traits curatifs parmi leurs fonctions, présentent uniquement des associations avec l'eau thermale concrète si le contexte d'invocation est bien évident. Un excellent exemple nous est offert par un cippe trouvé dans la piscine thermale de Caldas de Lafões, à São Pedro do Sul (Viseu, Portugal), avec une dédicace à Mercure³¹ portant l'épithète indigène à signification bien évidente de *Aguaecus*³².

Un exemple de divinité abstraite à fonctions multiples nous est offert par une inscription trouvée dans la zone de la source thermale de Caldes de Montbui (Barcelone, Espagne) dédiée à Minerve³³. Il s'agit d'une déesse appropriée dans une guérison, mais qui ne présuppose pas une relation directe et nécessaire avec l'eau thermale, sauf si, comme c'est le cas, le contexte est très parlant. Mais si l'eau thermale peut être pensée comme le moyen de la guérison, Minerve, à différence, par exemple des Nymphes, ne peut pas être circonscrite à une source curative, son action guérisseuse pourrait se manifester (imaginativement) sans recours à l'eau thermale, ce qui ne se produit pas, évidemment, s'il s'agit de divinités concrètes de la source.

Les dieux changent de même que les modes de penser les espaces sacrés, l'espace concret, présidé par des divinités concrètes se transforme en un espace présidé par des dieux à fonctions plus générales et abstraites, enracinées dans une idéologie globale de la guérison qui n'est pas nécessairement ancrée dans une topographie spécifique et qui peut envisager le bain thermal comme un prétexte pour déclencher la récupération de la santé, mais pas comme sa cause principale. Le remerciement pour la guérison n'a plus besoin d'un espace spécifique (un sanctuaire des eaux, par exemple) pour s'étaler. La source n'a plus à être sacralisée, l'instrument de la cure se trouve ailleurs. L'espace balnéaire ne doit plus être perçu principalement comme un sanctuaire des eaux, il peut même devenir l'intermédiaire privé dans une guérison qui se produit dans le contexte de l'utilisation hygiénique de l'eau, tellement courante dans le monde romain.

VII) La progressive désacralisation de l'espace thermal à l'époque romaine

Le processus de transformation de l'espace sacré en un espace hygiénique détermine une désacralisation ou au moins une resignification de ses composantes religieuses.

Le cas du balnéaire romain d'Alange (Badajoz, Espagne) est très significatif car il présente une épigraphie associée particulière. Les dédicants, de famille sénatoriale, choisirent Junon Reine³⁴ pour remercier pour la récupération de la santé de leur fille. Junon n'est

³¹ *Mercurio* | [A] *jugustor(um)* | [A] *guaeaco* | [s] *jacr(um)* | (in) [ho] *jnorem* | [...] *Magi* | [Sat] *urnini* | [...] *Mjagius* | [Reb] *jurrus* | [p] *later et* | *Victoria* | *Victorilla* | *mater*, Garcia 1992 num. 228, HEP 4, 1101 (bibliographie plus détaillée dans Diez de Velasco 1998, p. 113).

³² Prósper 2002 p. 97 propose une origine indoeuropéenne non celtique pour l'épithète.

³³ *Cornelia Flova pro Philippo* | *Minervae* | *v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*, CIL II 4492, Fabre *et alii* 1984, num. 37 (bibliographie plus détaillée dans Diez de Velasco 1998, p. 106).

³⁴ *Iunoni Reginae* | *sacrum* | *Lic(inius) Serenianus v(ir) c(larissimus) et* | *Varinia -Fl-accina c(larissima) f(emina)* | *pro salute filiae sua* | *Variniae Serenae* | *dicaverunt*, CIL II 1024, AE 1972, 245 (bibliographie plus détaillée dans Diez de Velasco 1998, p. 116), trouvée dans l'église de San Bartolomé voisine de l'établissement thermal où elle était utilisée comme pierre d'autel (pour les circonstances : Gimeno 1997).

vraiment pas une divinité dont le caractère médical est remarquable, à la différence, par exemple de Minerve, l'autre membre féminin de la triade capitoline.

On peut penser que dans ce cas, l'invocation à la divinité est plutôt un prétexte, il ne s'agirait vraiment pas de refléter la dévotion consécutive à une guérison, mais d'étaler le prestige et le pouvoir des dédicants qui s'expose dans la vitrine de la piété personnelle transformée grâce au monument épigraphique en un excellent moyen de propagande. N'oublions pas que Junon Reine symbolise le pouvoir souverain de Rome dans son versant féminin, ce qui convient parfaitement pour un voeu différentiel de la part de deux femmes de pouvoir, qui appartiennent à l'ordre sénatorial.

Cette transformation religieuse qu'illustre Alange est parallèle à la construction d'une expérience différente de la cure. La pratique médicale romaine, sans avoir besoin du recours à l'action de forces surnaturelles imaginaires, est capable d'expliquer de façon satisfaisante le phénomène de la cure thermale. Le balnéaire se transforme donc d'un espace sacré en un espace médicalisé. Ce nouveau modèle romain qui pourrait être qualifié de médical et scientifique transforme les balnéaires en des espaces sans divinités, un fait que semble bien nous illustrer la topographie des trouvailles à caractère religieux en contexte thermal dans la Péninsule Ibérique, abondantes dans l'occident et le nord et peu documentées dans la zone qui, dès une époque ancienne, était en interaction avec les modèles culturels méditerranéens (en particulier le territoire bétique). La chronologie et la géographie illustrent donc la tendance à la transformation de l'espace sacré en un espace médicalisé.

Mais il faut prendre en compte une troisième utilisation de l'eau thermale qui, d'une façon générale (et sauf exemples particuliers³⁵), n'a rien de surnaturel ni même de médical (sauf dans une acception préventive de la médecine), c'est l'utilisation hygiénique du bain qui s'inclut dans la pratique quotidienne romaine centrée sur les thermes.

L'établissement balnéaire devient tout simplement une installation thermale économique qui n'a pas besoin des complexes systèmes de réchauffage et d'hypocaustes, puisque l'eau surgit naturellement chaude des entrailles de la terre³⁶.

Ces deux usages, médical et hygiénique, n'ont point besoin du surnaturel, à moins que le recours aux dieux n'accomplisse une fonction symbolique, comme illustrer le pouvoir et le prestige d'une élite qui extrait sa force de la notoriété déployée sous tout prétexte, comme nous avons pu voir dans le cas d'Alange.

Cet exemple de transformation que nous illustre le thermalisme hispanique ancien nous montre que certains espaces sacrés et consacrés à des divinités furent dépourvus de dieux et d'explications surnaturelles deux millénaires avant « notre » désacralisation, celle qui promut la modernité, et à laquelle nous sommes tellement habitués.

³⁵ Il faut de toutes façons tenir compte de la possibilité de l'inclusion d'espaces de culte dans les thermes hygiéniques comme propose Scheid 1991.

³⁶ La terre agit comme un système d'hypocauste naturel comme explique, par exemple, Sénèque (*Nat. Quaest.* III, 24, 2-4).

Bibliographie et abréviations

AE = *Année Épigraphique* (cité par année et numéro d'inscription).

Almagro et Moltó 1992 = M. Almagro – L. Moltó, “«Saunas» en la Hispania prerromana”, dans *Termalismo antiguo*, p. 67-102.

Almagro et Álvarez 1993 = M. Almagro – J. Álvarez, “La «sauna» de Ulaca : saunas y baños iniciáticos en el mundo céltico”, *Cuadernos de arqueología de la Universidad de Navarra*, 1, 1993, p. 177-253.

Almagro 1994 = M. Almagro, “Saunas iniciáticas, termas celtibéricas y culto imperial”, dans *Mélanges Raymond Chevallier*, vol. 2, 1 (= *Caesardunum*, 28), Tours 1994, p. 139-153.

Armada 2001 = X.L. Armada, “Monumentos termas castrexos : unha contribución á súa interpretación”, *Anuario Brigantino*, 24, 2001, p. 61-82.

Blázquez 1962 = J.M. Blázquez, *Religiones primitivas de Hispania. I. Fuentes literarias y epigráficas*, Rome-Madrid 1962.

Blázquez et García 1997 = J. M. Blázquez – M. P. García Gelabert, “El culto de las aguas en la Hispania Prerromana”, dans Peréx 1997, p. 105-115.

Bonnaud 2004 = C. Bonnaud, “Synchrétismes et divinités classiques en Vettonie sous le Haut-Empire”, *Revista portuguesa de arqueologia*, 7, 1, 2004, p. 385-419.

Cardim 2002 = J. Cardim Ribeiro, *Religiões da Lusitania. Loquuntur saxa*, Lisboa 2002.

CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*.

Diez de Velasco 1998 = F. Diez de Velasco, *Termalismo y Religión : la sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el norte de África en el mundo antiguo* (= Monografías de *Ilru*, 1), Madrid 1998.

EE = *Ephemeris Epigraphica*.

Fabre *et al.* 1984 = G. Fabre – M. Mayer – I. Rodà, *Inscriptions romaines de la Catalogne I. Barcelone (sauf Barcino)*, Paris 1984.

Fabre *et al.* 1985 = G. Fabre – M. Mayer – I. Rodà, *Inscriptions romaines de la Catalogne II. Lérida*, Paris 1985.

García 1992 = J.M. García, *Religiões antigas de Portugal. Fontes epigráficas*, Lisboa 1992 (cité par le numéro de l'inscription).

Gimeno 1997 = H. Gimeno, “El peñasco de Alange (Badajoz) (CIL II 1024)”, *Revista de Estudios Extremeños*, 53, 1997, p. 15-31.

HEp = *Hispania Epigraphica*, Madrid, 1, 1989 et suiv. (cité par le numéro de volume et d'inscription).

Herves et Meijide 2000 = F. Herves – G. Meijide, “O culto ás Ninfas nas termas de Lugo”, *Gallaecia*, 19, 2000, p. 187-196.

Peréx 1997 = M.J. Peréx (ed.), *Termalismo Antiguo. I Congreso Peninsular* (Arnedillo, La Rioja, octubre 1996), Madrid, UNED-Casa de Velázquez, 1997.

Prósper 2002 = B.M. Prósper, *Lenguas y religiones prerromanas del occidente de la Península Ibérica*, Salamanca 2002.

Ríos 2000 = S. Ríos, “Consideraciones funcionales y tipológicas en torno a los baños castreños del NO de la Península Ibérica”, *Gallaecia*, 19, 2000, p. 93-124.

Rodrigo et Haba 1992 = V. Rodrigo – S. Haba, “Aguas medicinales y culto a las aguas en Extremadura”, dans *Termalismo antiguo*, p. 351-382.

Roldán 1965 = J.M. Roldán, “Las lápidas votivas de Baños de Montemayor”, *Zephyrus*, 16, 1965, p. 5-37.

Santos et Cardozo 1953 = J. R. dos Santos – M. Cardozo, “Ex-Votos às Ninfas em Portugal”, *Zephyrus*, 4, 1953, p. 53-68.

Scheid 1991 = J. Scheid, “Sanctuaires et thermes sous l'empire”, dans *Les thermes romains. Actes de la table ronde de l'EFR, Rome, 1988* (= Collection EFR 142), Rome 1991, p. 205-216.

- Schlegel et Barry 1979 = A. Schlegel – H. Barry, “Adolescent Initiation Ceremonies : A Cross-Cultural Code”, *Ethnology*, 18,2, 1979, p.199-210.
- Termalismo antiguo = Termalismo antiguo. Actas de la mesa redonda Aguas mineromedicinales, termas curativas y culto a las aguas en la Península Ibérica* (Madrid, 28-30 de noviembre de 1991), dans *Espacio Tiempo Forma*, ser. II, 5, 1992.
- Witczak 1999 = K. T. Witczak, “On the Indo-European Origin of two Lusitanian Theonyms (Laebo and Reve)”, *Emerita*, LXVII 1, 1999, p. 65-73.

INDICE

	Pag.
<i>Elenco delle Abbreviazioni</i>	9
Xavier DUPRÉ RAVENTÓS – Sergio RIBICHINI – Stéphane VERGER, “ <i>Saturnia tellus</i> ”. <i>Introduzione</i>	13
Sergio RIBICHINI, « <i>Più volte mutò nome la terra Saturnia</i> » (Verg. Aen. VIII 329) ..	19
Dominique BRIQUEL, <i>L’espace consacré chez les Étrusques: réflexions sur le rituel étrusco-romain de fondation des cités</i>	27
Mariolina GAMBA – Giovanna GAMBACURTA – Angela RUTA SERAFINI, <i>Spazio designato e ritualità: segni di confine nel Veneto preromano</i>	49
Adele CAMPANELLI, <i>Topografia del sacro: spazi e pratiche religiose in alcuni santuari dell’Abruzzo ellenistico</i>	69
Giovanna GRECO, <i>Tra Greci e Indigeni: problematiche e definizioni del sacro</i>	99
Carlos GÓMEZ BELLARD, <i>Espacios sagrados en la Ibiza púnica</i>	119
Pierre-Yves LAMBERT, <i>Gaulois nemeton et atos deuogdonion : deux noms de l’espace sacré</i>	133
Dominique GARCIA, <i>Espaces sacrés chez les Celtes du Midi</i>	151

Matthieu POUX, <i>Du Nord au Sud: définition et fonction de l'espace consacré en Gaule indépendante</i>	171
Donato COPPOLA – Martine DENOYELLE – Martine DEWAILLY – Ivana FUSCO – Sébastien LEPETZ – Alessandro QUERCIA – William VAN ANDRINGA – Thierry VAN COMPERNOLLE – Stéphane VERGER, <i>La grotte de Santa Maria di Agnano (Ostuni) et ses abords: à propos des critères d'identification d'un sanctuaire messapien</i>	201
Paolo POCETTI, <i>Un Case Study per l'identificazione di un santuario messapico: il materiale epigrafico dalla grotta di S. Maria di Agnano (Ostuni, Brindisi)</i> ...	233
Ricardo OLMOS ROMERA, <i>La simbolización del espacio sagrado en la iconografía ibérica</i>	251
Giovanna BAGNASCO GIANNI, <i>Rappresentazioni dello spazio "sacro" nella documentazione epigrafica etrusca di epoca orientalizzante</i>	267
Ida OGGIANO, <i>Lo spazio fenicio rappresentato</i>	283
Maria Paola BAGLIONE, <i>Esame del santuario meridionale di Pyrgi</i>	301
Vincenzo BELLELLI, <i>Per una storia del santuario della Vigna Parrocchiale a Cerveteri</i>	319
Olivier DE CAZANOVE, <i>Il recinto coperto del campo di Aquilonia: santuario sannita o praetorium romano?</i>	335
Luisa MIGLIORATI, <i>Pelutium. Un caso di "pietrificazione" di un'area di culto</i>	341
Bianca FERRARA, <i>Tra Greci e Indigeni: problematiche di definizione dello spazio consacrato nel santuario di Hera alla foce del Sele</i>	357
Maria Giulia AMADASI GUZZO, <i>Il santuario di Astarte a Malta sulla base delle iscrizioni</i>	377
Giuseppe GARBATI – Chiara PERI, <i>Considerazioni sul "culto delle acque" nella Sardegna punica e tardo-punica: l'esempio di Mitzà Salamu (Dolianova – CA)</i>	385
Ahmed FERJAOUTI, <i>Les pratiques rituelles dans les sanctuaires de Ba'al Hammon en Afrique à l'époque romaine. Le cas de Henchir el-Hami dans le pays de Zama (Tunisie du Nord-Ouest)</i>	397
Yann LECLERC, <i>Deux exemples d'espaces consacrés indigènes en Cyrénaïque: Slonta et Hagfa el Khasaliya</i>	409

José Luis ESCACENA CARRASCO – Rocío IZQUIERDO DE MONTES, <i>A propósito del paisaje sagrado fenicio de la paleodesembocadura del Guadalquivir</i>	431
Francisco DIEZ DE VELASCO, <i>Mutation et perduration de l'espace sacré: l'exemple du culte des eaux thermales dans la Péninsule Ibérique jusqu'à la romanisation</i>	457
Sebastián CELESTINO – Trinidad TORTOSA, <i>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)</i>	471
Juan Simón GORNÉS HACHERO, <i>Nuevas aportaciones a los contextos arqueológicos y a la cronología de los santuarios de taula de Menorca</i>	489
Francisco MARCO SIMÓN – Silvia ALFAYÉ VILLA, <i>El santuario de Peñalba de Villastar (Teruel) y la romanización religiosa en la Hispania indoeuropea</i> . . .	507
Marco V. GARCÍA QUINTELA – Manuel SANTOS ESTÉVEZ, <i>Los "santuarios" de Galicia en la Edad del Hierro: "A Ferradura" (Amoeiro, Ourense) como ejemplo</i> . . .	527
Réjane ROURE, <i>Nouvelles découvertes dans l'habitat du Cailar (Gard) : pratiques et espace culturel de type laténien dans le Midi de la Gaule</i>	547
Simonetta STOPPONI, <i>Un luogo per gli dèi nello spazio per i defunti</i>	559
Barbara WILKENS, <i>Resti faunistici da una fossa rituale di Orvieto</i>	589
Filippo DELPINO, <i>La morte ritualizzata. Modalità di sepoltura nell'Etruria protostorica</i> .	599
Sébastien LEPETZ – William VAN ANDRINGA, <i>Archeologia del rituale: scavo di tombe romane nella necropoli di Porta Nocera a Pompei</i>	609
Massimo BOTTO, <i>Organizzazione dello spazio funerario nel Latium Vetus: il caso di Laurentina – Acqua Acetosa</i>	615
Paolo BERNARDINI, <i>La morte consacrata. Spazi, rituali e ideologia nella necropoli e nel tofet di Sulky fenicia e punica</i>	639
Anna Maria Gloria CAPOMACCHIA, <i>Ai margini del mondo: lo spazio dell'esplorazione</i>	659
Maria ROCCHI, <i>Monti al servizio di un pantheon: i Capitolia (Verg. Aen. 8,347-358)</i>	665
Corinne BONNET, <i>Dove vivono gli dei? Note sulla terminologia fenicio-punica dei luoghi di culto e sui modi di rappresentazione del mondo divino</i>	673

Sylvia ESTIENNE, <i>Éléments pour une définition rituelle des “espaces consacrés” à Rome</i>	687
Olivier DE CAZANOVE – John SCHEID, <i>Progetto di un Inventario dei luoghi di culto dell’Italia antica</i>	699
Silvia BULLO, <i>Santuari e culti nel Nord-Africa d’età imperiale: “Topografie del sacro”, tra persistenze punico-numide ed influenze romane. La presentazione di un progetto</i>	707
John SCHEID – Francisco DIEZ DE VELASCO – Paolo XELLA, <i>Interventi introduttivi alla Tavola Rotonda “Definizioni dello spazio consacrato nel Mediterraneo antico”</i>	713
Ricardo OLMOS ROMERA – Trinidad TORTOSA, <i>Xavier Dupré, un guía, un predecesor</i>	721