



HAL
open science

Ancrer les dieux dans l'espace en Méditerranée antique. Atelier exploratoire autour d'Eduardo Ferrer Albelda

Élodie Guillon, Eduardo Ferrer Albelda, Benjamin Caparroy, Alexandre Gouverneur, Max Luaces, Alexandra Kubiak-Schneider, Gian Franco Chiai

► To cite this version:

Élodie Guillon, Eduardo Ferrer Albelda, Benjamin Caparroy, Alexandre Gouverneur, Max Luaces, et al.. Ancrer les dieux dans l'espace en Méditerranée antique. Atelier exploratoire autour d'Eduardo Ferrer Albelda. 2019. halshs-02280476

HAL Id: halshs-02280476

<https://shs.hal.science/halshs-02280476>

Submitted on 6 Sep 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NoDerivatives 4.0 International License

Ancrer les dieux dans l'espace en Méditerranée antique.

Atelier exploratoire autour d'Eduardo Ferrer Albelda

14 mai 2019

Résumés et bibliographies

**Élodie Guillon, Eduardo Ferrer Albelda, Benjamin Caparroy, Alexandre Gouverneur, Max Luaces,
Alexandra Kubiak-Schneider, Gian Franco Chiai**

Table des matières

Présentation de la journée	2
É. Guillon (Université Toulouse Jean Jaurès, PLH, ERC MAP)	3
Ancrer les dieux dans l'espace en Méditerranée antique	3
Bibliographie	9
E. Ferrer Albelda (Universidad de Sevilla, Departamento de Prehistoria y Arqueología)	11
Los santuarios fenicios en el extremo Occidente: colonización, interacción, comercio	11
Bibliografía	12
B. Caparroy (Université de Pau et des Pays de l'Adour – Laboratoire ITEM, EA 3002)	14
Les cultes maritimes ancrés sur les rives du détroit de Gibraltar : analyse d'un réseau de protection	14
Bibliographie	15
A. Gouverneur (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Université Toulouse-Jean Jaurès)	17
Les inscriptions votives et dédicatoires aux divinités des eaux : un marqueur régional de romanisation en Hispanie ?	17
Bibliographie	17
M. Luaces (EHESS, UMR 5608 - TRACES)	19
Les sanctuaires dans les réseaux d'échanges et l'économie antique	19
Bibliographie	20
A. Kubiak-Schneider (Université Toulouse Jean Jaurès, PLH, ERC MAP)	22
The cities of gods. Graeco-Roman Near Eastern cities as the divine space	22
Bibliographie	22
G. F. Chiai (Freie Universität Berlin, Friedrich-Meinecke Institut)	23
Le culte de Zeus Bronton et l'espace du dieu de l'orage dans la Phrygie de l'époque romaine... ..	23
Bibliographie	24

Présentation de la journée

Profitant de la présence à Toulouse d'Eduardo Ferrer Albelda, Professeur d'archéologie à l'université de Séville et spécialiste des sanctuaires du monde punique, l'équipe MAP et le laboratoire TRACES organisent une journée afin d'étudier, au départ d'étude de cas, la manière dont on inscrit les dieux et leur culte dans l'espace.

Dans le sillage des travaux d'Eduardo Ferrer Albelda, on s'intéressera à la manière dont l'implantation des dieux et de leurs sanctuaires contribue à la construction des identités et aux interactions culturelles découlant des contacts entre différentes communautés de la péninsule Ibérique et, plus globalement, de la Méditerranée. D'un autre côté, en écho aux travaux du projet ERC MAP, on s'efforcera aussi de décoder les polythéismes antiques par le truchement des processus de dénomination et de spatialisation des dieux. L'équipe du projet MAP prépare d'ailleurs un colloque, qui se tiendra à Toulouse du 25 au 27 mars 2020, intitulé *Naming and Mapping the Gods in the Ancient Mediterranean. Spaces, mobilities, Imaginaries* qui visera à étudier l'intersection du divin et de l'espace des Hommes en Méditerranée ancienne.

Cette journée, à visée exploratoire, analysera donc l'ancrage des dieux dans l'espace par le biais de l'observatoire privilégié que constituent les lieux de culte dans leur grande diversité typologique. En effet, espaces d'interaction entre Hommes et dieux, les sanctuaires ne sont pas de simples enclaves « sacrées », mais des lieux pleinement intégrés dans le tissu social, politique et économique. L'enquête commencera en péninsule Ibérique, pour s'étendre à une dimension méditerranéenne au sens large, incluant l'Asie Mineure et le Proche-Orient.

Ancrer les dieux dans l'espace en Méditerranée antique

Bienvenus à cet atelier exploratoire autour d'Eduardo Ferrer Albelda. Nous le remercions vivement de sa venue et de sa participation à une journée dédiée aux dieux et à l'espace, des thèmes chers à Eduardo comme aux membres de l'équipe MAP. La journée, coorganisée par MAP et le laboratoire TRACES, nous emmènera du détroit de Gibraltar au Proche-Orient au travers d'études de cas examinant la manière dont les Anciens ont inscrit leurs dieux et leur culte dans leur environnement.

Vaste question, n'est-ce pas ? *A fortiori* compte tenu de la diversité des contextes, des motivations, des agents et des lieux impliqués, mais aussi du fait qu'il n'existait pas un lieu qui soit vide de dieux ou, pour reprendre les mots exacts de Scheid et de Polignac dans leur article de 2010 sur le paysage religieux : « [...] il y a toujours un dieu dans un coin de terre¹ ». En conséquence, aujourd'hui, on se centrera sur quelques notions et quelques lieux particuliers, tout en soulignant, sur le plan méthodologique, deux apports essentiels : l'apport récent – au regard de la longue historiographie sur les lieux de culte – de l'archéologie aux questions tant spatiales que religieuses et l'apport, encore plus récent, de l'analyse des noms des dieux, ou séquences onomastiques divines, terrain d'étude privilégié de l'équipe MAP².

Au premier rang des notions qui vont nous occuper aujourd'hui, il y a évidemment celle de paysage religieux, au sens d'ensemble que le regard saisit, ensemble de signes, de repères et de lieux religieux ; ensemble construit, qui fait sens, physiquement comme métaphoriquement³. La notion est récente, elle apparaît au XVI^e siècle, dérivée de l'italien *paesaggio*, apparu à propos de la peinture de la Renaissance et désignant ce que l'œil embrasse, le champ du regard. Le paysage est donc une représentation perçue par un sujet au travers de ses propres filtres⁴. Si elle n'appartient pas à la pensée des Anciens, elle représente pourtant un outil heuristique pertinent⁵ pour parler des interactions – matérielles, concrètes ou intellectuelles et symboliques – de l'Homme avec son environnement, pour tenter de saisir, via les sources disponibles, « des assemblages culturels sur un espace donné, à la fois délimité par des frontières réelles et imaginaires, et relié par le flux incessant de personnes, de biens et de savoirs⁶ ».

Assurément, la notion de paysage a été promue par le *spatial turn* ou tournant spatial en français, opéré par les disciplines historiques il y a quelques temps. Ce tournant, malgré ses imperfections, malgré les débats qu'il peut susciter⁷, a cependant permis de ne plus considérer la dimension spatiale comme une toile de fonds, mais bien comme un nouvel acteur, partie prenante des processus et des échanges culturels et religieux. Pour Scheid et de Polignac, d'ailleurs, cultes et rites « n'existent qu'en tant qu'ils sont ancrés dans l'espace, que ce soit de

¹ Scheid et de Polignac 2010, p. 427.

² Bonnet *et al.* 2018.

³ Scheid et de Polignac, 2010, p. 431. Voir aussi Bonnet 2015, p. 25-26.

⁴ Brunet, Ferras et Théry 2005, p. 373. Les auteurs ajoutent : « Certains [...] éléments n'ont pas attendu l'humanité pour exister, mais s'ils composent un paysage, c'est à la condition qu'on les regarde. Seule la représentation les fait paysage. »

⁵ Scheid et de Polignac 2010, p. 427.

⁶ Bonnet 2015, p. 26.

⁷ Torre 2008, p. 1127.

manière stable ou provisoire⁸ ». *De manière stable ou provisoire* : cela implique également la dimension temporelle. En effet, la notion de paysage ne doit pas gommer la profondeur temporelle de l'agencement religieux quel qu'il soit. Cette profondeur n'est absolument pas, à notre sens, un retour à l'idée d'une pérennité des cultes, qui commenceraient avec celui des divinités soit disant « ancestrales » jusqu'à celui des dieux romains. Aliquot a bien montré dans sa thèse que la règle ne fonctionnait pas au Liban d'époque romaine. Un autre contre-exemple est le sanctuaire de *Lar Berobreus*, érigé en Hispanie pour une divinité au nom indigène mais fondé en plein III^e siècle de notre ère⁹. Cette profondeur temporelle se rapproche, en un sens, du *temps long* de ce cher Braudel¹⁰, celui des processus, des évolutions. Pas plus que l'espace n'est un décor, la religion n'est un édifice pétrifié et immobile. Les deux sont des laboratoires d'expérimentation humaine, qui se chevauchent bien souvent et qui sont tissés d'interactions avec des dimensions matérielles et immatérielles, ainsi que des contraintes ou des règles.

Prenons un seul exemple pour illustrer notre propos, le temple d'Antas en Sardaigne, pour lequel Garbati propose une étude détaillée, à paraître prochainement dans la collection *Treballs del Museu Arqueologic d'Eivissa e Formentera*¹¹. Le sanctuaire considéré a probablement été érigé à la fin du V^e siècle, peut-être au IV^e siècle, dans une zone périurbaine, sur une ancienne nécropole nuragique, à un moment de fort intérêt des communautés locales et phénico-puniques pour leur arrière-pays, au moment même où Carthage affirme son hégémonie en Méditerranée occidentale. Pour revenir à Antas, le sanctuaire est dédié à Sid, divinité peu attestée tant en Phénicie que dans les espaces de l'expansion, même si l'on a tout de même des attestations mentionnant Sid-Melqart ou Sid-Tinnit à Carthage¹².

Au II^e siècle, dans des témoignages épigraphiques, éclairés par des sources écrites¹³, Sid est identifié comme le « père des Sardes », un ancêtre du peuple sarde, fils d'Héraclès/Melqart, parti de Libye pour se rendre en Sardaigne. Cette figure divine présente alors de fortes caractéristiques dynastique et locale. Quelle est la part du substrat et des traditions locales, nuragiques, dans cette élaboration toute particulière à la Sardaigne ? S'il est difficile de répondre avec précisions sur les étapes et les apports de chaque communauté au processus, en revanche, on se trouve clairement face à un exemple de processus de transformation d'un paysage religieux et culturel, en réaction à un contexte évolutif : développement des activités de l'arrière-pays, contacts accrus entre communautés puniques et nuragiques. Pour Garbati, c'est bien la reformulation conceptuelle du territoire – qui est désormais celui sur lequel les Puniques s'établissent, vivent, *leur* territoire en fait – qui passe par le culte¹⁴.

Trouve-t-on d'autres exemples de ce type de (re)construction des paysages religieux en Méditerranée ? Évidemment. Ne serait-ce que parce qu'il s'agit d'un *middle ground*¹⁵, un espace limité au sein duquel on se côtoie, on se doit de cohabiter et de collaborer. Dès lors, il

⁸ Scheid et de Polignac 2010, p. 431.

⁹ Aliquot 2009. Augusta-Boularot, Huber et Van Andringa, 2017, p. 7.

¹⁰ Braudel 1949.

¹¹ Garbati (sous presse).

¹² CIS I 256 e CIS I 247-249, 5145.

¹³ Pausanias X 17,2 ; Silius Italicus XII 355-358 ; Solin IV 2 ; Isidore XIV 6,39.

¹⁴ Garbati (sous presse).

¹⁵ White 2009.

en va de même pour les dieux, ceux que l'on emmène comme ceux qui habitent déjà dans les lieux qu'on aborde (c'est le fameux *sive deus sive dea* des Romains). Le cas d'Antas est cependant remarquable par la richesse de son dossier documentaire. En effet, tributaire de sources naturellement lacunaires et disparates, notre perception des paysages religieux antiques est dynamique et dépendante des nouvelles découvertes ou des relectures des anciennes. À ce sujet, grand est l'apport de l'archéologie, non plus comme illustration du discours sur les religions anciennes, mais bien, depuis quelques temps déjà, comme constructeur de ce même discours¹⁶. Les fouilles récentes, l'apport de l'archéomatique¹⁷ ou la révision des ensembles céramiques, par exemple, ont permis d'améliorer notre connaissance tant des cultes que des lieux de culte, autrement dit tant des gestes – car finalement le culte nécessite avant tout un geste, un acte rituel dont il ne reste parfois rien une fois qu'il est achevé¹⁸ – que des espaces définis, consacrés, construits pour le culte. L'archéologie renseigne aussi bien sur le milieu immédiat de ces derniers, dévoilé par la fouille et la prospection, que sur les environnements plus vastes avec les lesquels ils sont en contact, grâce à d'autres outils comme ceux de la modélisation.

En effet, si le paysage est l'arrangement construit que saisit le regard, la cartographie et les outils numériques nous permettent de saisir d'un regard le paysage religieux dans ses dimensions régionales et méditerranéenne. Utile ? Nécessaire ? Pertinent ? De toute évidence, si l'on considère que les Anciens avaient conscience de la Méditerranée alors même qu'ils n'avaient pas l'outillage technologique pour voir effectivement l'unité de cette mer quasi fermée, les ressemblances des reliefs, des climats et de la végétation de ses rives¹⁹. Je me permets de faire un détour par l'analyse spatiale, un de mes terrains de prédilection : l'archéologie a apporté à l'étude de l'Antiquité des outils tirés de la géographie qu'elle a adaptés à nos terrains et nos données, comme la relecture de la théorie des lieux centraux ou le modèle gravitaire, qui nous permettent de réfléchir en réseaux et systèmes l'implantation des lieux de culte²⁰. Prenons comme exemple le détroit de Gibraltar. Benjamin Caparroy, dans sa thèse – et sans doute tout à l'heure – réfléchit à la question de la mise en réseau des différents lieux de culte de cette zone à la fois fréquentée par les navires antiques mais difficile et dangereuse. Mais la question d'un fonctionnement en réseaux des lieux religieux se pose-t-elle uniquement dans le cas d'une planification, comme la planification urbaine des colonies grecques, de la Beyrouth ou de la Tel Dor hellénistique ? À mon sens, pas obligatoirement, car peut-être faut-il considérer des réseaux différents : réseau de nécessité, quand les lieux sont dangereux ou capricieux comme dans l'exemple du Déroit ; réseau de pouvoir quand les lieux de culte sont liés au pouvoir politique, comme les sanctuaires construits par les rois de Sidon, les sanctuaires des rois séleucides divinisés, ou encore les sanctuaires de culte impérial d'époque romaine ; réseaux économiques quand les sanctuaires sont des lieux de production ou des lieux de marchés régionaux... La pensée en réseaux, si l'on peut parler ainsi, ouvre donc des

¹⁶ Scheid et de Polignac 2010, p. 430-431. Voir aussi Agusta-Boularot, Huber, et Van Andringa 2017.

¹⁷ Rodier 2016, p. 9 : informatisation de l'ensemble des processus archéologique de la fouille à la publication, et de l'archéologie spatiale, entendue comme une recherche fondée sur les propriétés spatiales des données archéologiques.

¹⁸ Agusta-Boularot, Huber, et Van Andringa 2017, p. 3.

¹⁹ Horden et Purcell 2000. Voir l'introduction.

²⁰ Scheid et de Polignac 2010, p. 428-429.

perspectives, tout en gardant une plasticité remarquable, puisque les outils s'adaptent à toutes les échelles, de la ville à la Méditerranée, et permettent de tester toutes les hypothèses possibles, à la manière des expériences de nos confrères des sciences dites « dures ».

Jusque-là, nous avons parlé de la catégorie générique des lieux de culte, sans plus de précision. L'atelier n'a aucune prétention quant à détailler une typologie de ces derniers, mais portera une attention particulière aux temples et aux sanctuaires. Pourquoi cela ? Parce qu'ils représentent des lieux exceptionnels. En effet, l'acte de fondation d'un sanctuaire est complexe et remarquable : il s'agit d'installer une ou plusieurs divinités dans un lieu propice, car, comme le rappellent Agusta-Boularot, Huber et Van Andringa, « On n'installe pas les dieux n'importe où²¹ ». Une fois fondé, le sanctuaire reste encore un lieu exceptionnel, car plus qu'une enclave « sacrée », il s'agit en outre d'un lieu pleinement intégré dans le tissu social, politique et économique des communautés anciennes, voire même bénéficiant de privilèges, comme en témoigne par exemple le grand sanctuaire de Baetocécé²² dans l'arrière-pays de la cité d'Arwad (actuellement en Syrie). Grâce à une longue inscription, on apprend que le sanctuaire possède des terres et un village, qu'il est exempté d'impôt sur les foires bimensuelles qu'il organise (et que les pèlerins qui s'y rendent sont également exemptés de tout frais de douane) et de réquisition de logement. À travers l'inscription, c'est la puissance politique et économique du sanctuaire qui est rappelée, sans doute à Arwad d'ailleurs, la puissance régionale voisine.

À partir de cet exemple, plusieurs questions se posent : cette puissance est-elle toujours liée à celle de la divinité (ici un dieu topique nommé par le nom du lieu – dieu Baétocécé, ou Zeus Baetocécé sur la grande inscription) ? Ou bien à l'ancienneté de la fondation du lieu ? Ou encore les attributions du sanctuaires sont-elles le reflet de « la personnalité de la divinité », un facteur déterminant déjà lors de sa fondation, de l'avis de Agusta-Boularot, Huber et Van Andringa²³ ?

Si parfois ce sont les dieux qui choisissent directement, aux yeux des Anciens, le lieu de leur sanctuaire (comme Léto lorsqu'elle accouche des jumeaux sur Délos, comme lorsque les dieux se manifestent par un signe – foudre, apparition...), ces questions insistent sur le fait que le sanctuaire constitue aussi une histoire d'Hommes, comme un trait d'union entre les sphères divines et humaines. Les Hommes interviennent en effet dès la fondation, qu'ils peuvent décider lorsqu'ils perçoivent la présence divine dans un lieu (comme dans certaines grottes, Es Culleram à Ibiza par exemple) ou qu'ils planifient (fondation des colonies, extension des villes...)²⁴. L'exceptionnalité d'un tel lieu, ainsi que l'implication et les motivations des Hommes, extrêmement diverses selon les communautés et les époques, façonnent ensuite le lieu. Le *territoire* apparaît alors comme une notion clé de notre atelier pour comprendre l'ancrage du divin dans l'espace des Anciens. Le territoire désigne en quelque sorte une subdivision de l'espace que s'est appropriée un groupe humain. Le groupe en question a le sentiment ou la conscience de s'être emparé de cette portion d'espace et, à ce titre, le borne, le

²¹ Agusta-Boularot, Huber et Van Andringa 2017, p. 6. Voir aussi p. 1.

²² Le colophon figure dans *IGLS VII*, 4028. Le dossier a été étudié en détails et à plusieurs reprises. Voir Feissel 1993, p. 13-26. Voir aussi Rey-Coquais 1974 ; 1987, p. 191-198. Voir également Duyrat 2005. Pour l'analyse la plus récente du dossier, Bonnet 2015.

²³ Agusta-Boularot, Huber et Van Andringa 2017, p. 1.

²⁴ *Ibid.*, p. 3.

défend et l'organise. L'autorité politique reconnue par le groupe a la charge de garantir son intégrité voire sa mise en valeur. La notion de territoire comprend ainsi, des aspects affectifs et symboliques, en plus d'aspects juridiques, sociaux ou culturels. Le sanctuaire organise finalement le territoire immédiat, parce qu'il est une marque physique dans le paysage, mais également le territoire plus vaste, en marquant ses limites, en participant à l'exploitation de ses ressources, en facilitant les échanges matériels... Pour Scheid et de Polignac, ils sont « l'armature religieuse d'un territoire²⁵ ».

Prenons Rome comme exemple illustrant ce lien fort entre les dieux et les territoires. Dans la ville même de Rome, il est possible de saisir tout un système de représentations romaines grâce à une approche spatiale de son urbanisme et particulièrement de l'implantation des divinités dans ce tissu urbain²⁶. Dans l'enceinte du *pæmerium*, les temples des divinités traditionnelles rappellent la force des coutumes et des valeurs romaines ; les collines périphériques de l'Aventin et du Capitole accueillent également des divinités majeures, notamment la triade capitoline (Jupiter, Junon et Minerve), montrant ainsi que Rome porte son regard ailleurs que sur elle-même, vers le monde qui l'entoure ; à l'extérieur de la ville, le champ de Mars semble circonscrire la guerre spatialement, en dehors de l'espace habité, même si la guerre est institutionnalisée sous César et Auguste. Nous pourrions ainsi détailler davantage l'analyse, mais vous en aurez saisi l'esprit : la ville se conçoit comme centre du monde et organise son espace en cercle, les principales divinités romaines en occupant le centre et les autres les périphéries (par exemple les cultes orientaux). Ce rapport dialectique entre la représentation de l'espace et son expérience concrète, fortement lié au divin se retrouve-t-il ailleurs qu'à Rome ? Probablement, et pas simplement dans les cultures dites classiques ; mais le mettre en évidence est une autre histoire, un enjeu réel de nos disciplines, en particulier pour les cultures dites « sans écriture » pour lesquelles l'accès aux représentations est ardu. L'approche croisée religieuse et spatiale semble, dans tous les cas, une piste intéressante à exploiter.

Cet enchevêtrement, cette imbrication des intérêts divins et humains, le lien fort entre les pratiques religieuses des Anciens et leur pratiques tant politiques et sociales que spatiales nous amènent naturellement vers les thématiques de notre invité, Eduardo. En effet, et depuis longtemps déjà, ce dernier est attentif au rôle des sanctuaires dans l'organisation des territoires, des communautés phénico-puniques mais aussi ibériques et dans les liens que celles-ci entretiennent. Dernièrement, il a coordonné un ouvrage sur le rôle économique des sanctuaires, *Los negocios de Plutón*, portant sur la gestion de leurs revenus, leurs biens et leurs trésors et leur implication dans les réseaux économiques²⁷. Eduardo Ferrer nous invite également à l'étude attentive des manifestations religieuses qui sont l'occasion pour lui de se pencher sur les changements produits par des périodes charnières, comme celles de l'occupation punique ou de la conquête romaine²⁸. Continuité ou changement, rupture ou adaptation des communautés humaines à un nouveau contexte socio-politique sont appréhendables par la question religieuse et spatiale : édification de sanctuaires locaux ou poliades, abandon de lieux

²⁵ Scheid, et de Polignac 2010, p. 431.

²⁶ Toulze 2003, p. 87-118.

²⁷ Ferrer Albelda et Pereira Delgado 2019.

²⁸ Notamment Ferrer Albelda 2014, p. 219-250.

de cultes, rétablissements ou délimitations *ex nihilo* de sanctuaires... autant de situations que l'archéologue et l'historien peuvent lire sur le terrain et interpréter ensuite dans le cadre des paysages religieux contemporains de ces événements.

Si les sanctuaires sont un objet d'étude et un élément essentiel des paysages religieux antiques, ce ne sont pourtant pas les seuls espaces liés aux dieux. Il faudrait parler des îles. Horden et Purcell, dans leur *Méditerranée corruptrice*, leur dédient d'importants passages, faisant l'hypothèse qu'elles s'inscrivent plus facilement dans des modèles types. Si la spécialisation agricole et minière en est un quand la géologie le permet, le rôle religieux et la sainteté en sont un autre²⁹. Dans le temps imparti de cet atelier, il ne pourra être question des îles, mais d'autres entités spatiales remarquables et d'ailleurs remarquablement liées aux dieux seront abordées : les cités et les villes (mais ces remarques s'appliquent aussi à des lieux remarquables, des lieux-dits). Melqart le phénicien est le gardien du rocher tyrien, Yahvé peut être de Jérusalem ou de Téman, Ishtar d'Arbela. Puis il y a les divinités topiques, Zeus de Baetocécé, Baal d'Ougarit, Baalat Gubal et tant d'autres. Cette fois, dans ces exemples, c'est bien le nom qui exprime l'attachement du dieu au lieu.

Dans le monde grec, Pierre Brulé remarque dès les années 1990 l'importance de ce qu'il nomme les épithètes topographiques ou toponymique³⁰. Son intérêt pour les épithètes et les épicleses est partagé par d'autres collègues, dont Sylvain Lebreton, membre de l'équipe MAP, et donne lieu à la création de la Banque des Épicleses Grecques dans les années 2000, base de données en ligne répertoriant plusieurs milliers de qualifications incluses dans les séquences onomastiques divines³¹. Parmi elles, les qualifications liées à l'espace – que ce soit la montagne, le marais, Olympie, etc. – y sont extrêmement nombreuses, sans qu'on les ait encore quantifiées. Dans la sphère sémitique, cette fois, on remarque un même intérêt des Hommes pour fixer la divinité dans l'espace humain via les mots. Le mot désignant le temple, *bayt*, signifie même la maison. Smith, dans son ouvrage *Where the Gods Are*³², synthétise une sorte de grammaire, résultant d'une étude de nombreuses séquences onomastiques divines sémitiques et permettant de dire le lien entre le dieu et un lieu :

- Nom du dieu DE nom du lieu : Yahvé de Teman/de Samarie³³
- Nom du dieu DANS/EN nom du lieu : Astarté en Lapéthos³⁴.
- Nom du dieu HABITANT nom du lieu : Haddad qui habite Sikkan³⁵.
- Nom du dieu SEIGNEUR/MAÎTRE de nom du lieu : Ishtar, Maîtresse de Ninive³⁶.

Le constat est donc simple : la question de l'inscription de leurs divinités dans leur espace vécu est essentielle pour les Hommes. Elle passe tant par le lieu de culte que par le nom.

²⁹ Horden et Purcell 2000. Il s'agit des « Territories of Grace ».

³⁰ Brulé 1998, p. 13-34.

³¹ <https://epiclesesgrecques.univ-rennes1.fr/>.

³² Smith 2016, particulièrement p. 71-98.

³³ Inscriptions de Kuntillet 'Ajrud, inscriptions sur pithos. Meshel 2012, p. 92-97, 98-100 et 105-107. Voir aussi Dobbs-Allsop *et al.* 2005, p. 285-286.

³⁴ Inscription de Lapéthos, *PPD* 391.

³⁵ Inscription de Tell Fekheriyeh. Abou-Assaf, Bordreuil et Millard 1982.

³⁶ Allen 2015.

Si le constat n'est pas nouveau, le projet MAP s'est saisi du problème dans une mesure encore jamais prise : il examine, dans une visée exhaustive, les séquences onomastiques divines exprimées tant en grec qu'en langues sémitiques de l'ouest pour saisir d'une part les liens qu'entretiennent les puissances divines entre elles, au sein de panthéons fluides et dynamiques ; et d'autre part les stratégies humaines présidant au choix d'un nom divin plutôt qu'un autre. Dans cette démarche, les noms divins liés à l'espace ont une place particulière, parce qu'ils soulèvent des questions bien spécifiques, dont je vous donne ici un aperçu grâce à quelques exemples : si Melqart est le Baal Şour, le maître de Tyr/du Rocher (et on notera le jeu de mots, la polysémie dont les Anciens sont friands), que vient-il faire en Sardaigne et à Ibiza – entre autres lieux ? Quel est le lien entre les qualifications topiques et topographiques et les champs d'action du dieu ? Il en va de même pour Artémis d'Éphèse : lorsqu'elle est invoquée à Massalia, est-elle strictement la même ou sa puissance se recompose-t-elle selon les contextes ? Quand Ishtar est d'Arbela ou de Ninive, est-ce la même divinité montrant des facettes différentes ou bien sont-ce deux Ishtars bien différentes qui sont invoquées dans les deux cités ? À ces questions s'ajoutent celles des noms produits de l'*interpretatio*. Zeus de Baetocécé ou Zeus Bronton en sont deux exemples. Assurément l'emploi du théonyme Zeus ne garantit pas, pour nous Modernes, d'avoir affaire à l'Olympien, loin de là. Et les exemples sont nombreux, que ce soit en Hispanie ou en Gaule Belgique ou les dieux, comme les Hommes, se rencontrent, s'associent, s'équivalent, se transforment.

Cette riche matière est en train d'être enregistrée dans une vaste base de données relationnelle par l'équipe MAP. Le focus que nous faisons aujourd'hui sur les noms des dieux et l'espace sera de nouveau à l'ordre du jour d'un colloque que nous coorganisons avec le laboratoire TRACES et l'université d'Erfurt et qui se tiendra du 25 au 27 mars 2020, ici-même à Toulouse. Intitulé *Naming and Mapping the Gods in the Ancient Mediterranean. Spaces, Mobilities, Imaginaries*, il sera l'occasion de revenir sur ces problématiques³⁷. Et pour cause : répondrons-nous à l'ensemble de ces questions aujourd'hui ? Certainement pas. La thématique est riche et nous ne ferons sans doute que l'effleurer, mais c'est bien là le rôle d'un atelier exploratoire, non ?

Bibliographie

Abou-Assaf, A., Bordreuil, P. et Millard, A. R. (1982). *La statue de Tell Fekherye et son inscription bilingue assyro-araméenne*, Paris.

Agusta-Boularot, S., Huber, S. et Van Andringa, W. (2017). "Introduction. La fondation des sanctuaires antiques. Motivations, agents, lieux", in S. Agusta-Boularot, S. Huber et W. Van Andringa (éd.), *Quand naissent les dieux. Fondation des sanctuaires antiques : motivations, agents, lieux*, Rome/Athènes, p. 1-9.

Allen, S. L. (2015). *The Splintered Divine. A study of Ishtar, Baal, and Yahweh. Divine Names and Divine Multiplicity in the Ancient Near East*, Berlin.

Aliquot, J. (2009). *La vie religieuse au Liban sous l'empire romain*, Beyrouth.

³⁷ <https://mappinggods.sciencesconf.org/>.

Bonnet, C. (2015). *Les enfants de Cadmos. Le paysage religieux de la Phénicie hellénistique*, Paris, p. 25-26.

Bonnet, C., Bianco, M., Galoppin, T., Guillon, E., Laurent, A., Lebreton, S. et Porzia, F. (2018). “« Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d’images dessinées » (Julien, Lettres 89b, 291 b). Repenser le binôme théonyme-épithète”, *SMSR* 84, p. 567-591.

Braudel, F. (1949). *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l’époque de Philippe II*, Paris.

Brulé, P. (1998). “Le langage des épiclèses dans le polythéisme grec”, *Kernos* 11, p. 13-34.

Brunet, R., Ferras, R. et Théry, H. (2005). *Les mots de la géographie. Dictionnaire critique*, Montpellier.

Dobbs-Allsopp, F. W. et alii (2005). *Hebrew Inscriptions: Texts from the Biblical Period of the Monarchy with Concordance*, New Haven.

Duyrat, F. (2005). *Arados hellénistique. Étude historique et monétaire*, Beyrouth.

Feissel, D. (1993). “Les privilèges de Baitokaiké : remarques sur le rescrit de Valérien et le colophon du dossier”, *Syria* 70, p. 13-26.

Ferrer Albelda, E. (2014). “Ruptura et continuidad en las manifestaciones religiosas púnicas de Iberia (siglos III-I A.C.)”, in T. Tortosa (éd.), *Diálogo de identidades bajo el prisma de las manifestaciones religiosas en el ámbito mediterráneo (s. III a.C.-I. d.C)*, Mérida, p. 219-250.

Ferrer Albelda, E. et Pereira Delgado, A., coord. (2019). *Los negocios de Plutón. La economía de los santuarios y templos en la Antigüedad*, Séville.

Garbati, G. (sous presse). “Percezione e (ri)elaborazione del paesaggio attraverso il culto, nelle comunità fenicie di un’isola. Il caso della Sardegna”, in B. Costa, É. Guillon (dir.), *Insularidad, îléité y insularización en el Mediterráneo fenicio y púnico. Actas del coloquio celebrado en Ibiza, 29 y 30 de marzo 2017*, Ibiza.

Horden, P. et Purcell, N. (2000). *The Corrupting Sea*, Oxford.

Meshel, Z. (2005). *Kuntillet ‘Ajrud (Horvat Teman): An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border*, Jérusalem.

Rey-Coquais, J.-P. (1974). *Arados et sa pérée aux époques grecque, romaine et byzantine*, Paris.

Rey-Coquais, J.-P. (1987). “Des montagnes au désert : Baetocécé, le pagus Augustus de Niha, la Ghouta à l’est de Damas”, in E. Frézouls, (éd.), *Sociétés urbaines, sociétés rurales dans l’Asie Mineure et la Syrie hellénistiques et romaines. Actes du colloque organisé à Strasbourg par l’Institut et le Groupe de Recherche d’histoire romaine et le Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques*, Strasbourg, p. 191-198.

Rodier, X (2016). *Espace-temps des sociétés du passé. Archéologie et Préhistoire*, HDR, Université de Franche-Comté.

Scheid, J. et de Polignac, F. (2010). “Qu’est- ce qu’un « paysage religieux » ? Représentations cultuelles de l’espace dans les sociétés anciennes”, *Revue de l’histoire des religions* [En ligne] 4, 2010, consulté le 20 avril 2019.

Smith, M. (2016). *Where the Gods Are. Spatial Dimensions of Anthropomorphism in the Biblical World*, New Haven, Londres.

Torre, A. (2008). “Un « tournant spatial » en histoire ? Paysages, regards, ressources”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 5, p. 1127-1144.

Toulze, F. (2003). “Centre et périphérie à Rome”, *Uranie* 3, p. 87-118.

White, R. (2009), *Le Middle Ground. Indiens, Empires et Républiques dans la région des Grands Lacs, 1650-1815*, Toulouse.

E. Ferrer Albelda (Universidad de Sevilla, Departamento de Prehistoria y Arqueología)

Los santuarios fenicios en el extremo Occidente: colonización, interacción, comercio

Las escasas fuentes literarias grecolatinas que se refieren a los orígenes de la presencia fenicia en el extremo Occidente son de época tardohelenística e imperial romana (Diod. V 20; Str. III 5, 5; Mela III 6, 46), pero insisten en el papel significativo desempeñado por los oráculos y por el templo – especialmente el de Melqart en Tiro – en la fundación de las ciudades fenicias. La documentación arqueológica no sólo parece confirmar este fenómeno, sino que permite constatar la importancia de los santuarios en la interacción con las poblaciones locales, en la expansión de la colonización y en la promoción del comercio y de la economía colonial. Precisamente las evidencias más antiguas en el extremo Occidente están relacionadas con estas iniciativas religiosas y los principales focos se encuentran en la ría de Huelva, en la paleodesembocadura del río Guadalquivir (antiguo *Baetis*) y en la costa de Málaga.

En la ría de Huelva se conoce por Estrabón (III 5, 5) la existencia de una isla consagrada a Heracles (Saltés), y con ella se pueden relacionar varios bronce fenicios tipo *smiting god* hallados en contextos subacuáticos. Además, en la parte baja de *Onoba* se ha excavado un santuario empórico muy antiguo, aunque la fase mejor conocida se data en los siglos VII-VI a.C., cuando se documenta una importante presencia griega y el culto a dioses helenos (Hécate, Hestia, Heracles) y locales (Niethos). También en la desembocadura del río Guadiana se ha

excavado un santuario en Castro Marim (siglos VII-VI a.C.), frente a una fundación fenicia de la que se conoce una necrópolis (Ayamonte, siglo VIII a.C.). Esta actividad temprana justificaría que río arriba, en un poblado del Bronce Final (Castro de Ratinhos), se edificara un santuario dedicado probablemente a la interacción con las poblaciones locales (siglo VIII a.C.). Y en la costa occidental portuguesa, en la desembocadura del río Sado, se levantó un edificio de planta cuadrangular y patio central polifuncional, almacén, lugar de mercado y santuario.

En Gadir disponemos de una copiosa documentación literaria sobre el santuario de Melqart-Heracles, así como de otros posibles santuarios a Astarté y Baal Hammon (Kronos), pero la evidencia arqueológica se resume en hallazgos subacuáticos de *smiting gods* y en terracotas votivas. No obstante, en la antigua desembocadura del río *Baetis* sí se ha hallado un santuario de Astarté con varias fases constructivas (siglo IX-primer mitad siglo VI a.C.) situado enfrente de un emporio, **Ispal*. El éxito de esta estrategia se tradujo en la construcción de santuarios en poblados indígenas (Caura, Carmona, Montemolín) y en los fenómenos de sinecismo y nuevos poblados en un radio de 30 km, que ponen de manifiesto el éxito de la economía colonial.

Otro ámbito geográfico donde se documenta este fenómeno es Málaga, concretamente los Castillejos de Alcorrín, un yacimiento amurallado donde se ha excavado un santuario de cronología antigua (siglos IX-VIII a.C.). Con la misma datación se constata otro contexto sacro en la desembocadura del río Guadalhorce, donde ha sido un santuario con dos fases constructivas (La Rebanadilla). También en la ciudad de Málaga se ha registrado un santuario urbano de los siglos VII-VI a.C. Todos estos santuarios de época arcaica tienen características constructivas (planta, materiales, altares taurodémicos, pavimentos de conchas) muy similares y con paralelos en Próximo Oriente.

El epílogo de esta estrategia colonial finalizó en la primera mitad del siglo VI a.C., cuando se detecta el abandono o destrucción de los santuarios (El Carambolo, Caura, Saltillo, Montemolín, Castro Marín, Abul), un fenómeno parejo al final de las necrópolis “orientalizantes”, de la ideología aristocrática y de la economía colonial. No obstante, la relación entre santuarios fenicios y comercio continuó en los siglos posteriores (IV-II a.C.) en una geografía alejada del área cultural fenicia de Iberia: la rías de Galicia, donde ha sido documentados tres espacios de cultos en los que presumiblemente se sancionaban los intercambios entre los comerciantes púnico-gaditanos y las poblaciones locales, en el contexto del comercio del estaño con las islas Casitérides: Punta do Muiño do Vento, Toralla, ambos en Pontevedra, y Castro de Elviña (La Coruña).

Bibliografía

Arancibia, A. y Escalante, M.M. (2006). “La Málaga fenicio-púnica a la luz de los últimos hallazgos”, *Mainake* XXVIII, pp. 333-360.

Arruda, A.M. (1999-2000). *Los fenicios en Portugal. Fenicios y mundo indígena en el centro y sur de Portugal (siglos VIII-VI a.C.)*. Cuaderno de Arqueología Mediterránea 5-6.

Belén Deamos, M. (2001). “Arquitectura religiosa orientalizante en el Bajo Guadalquivir”, *Arquitectura oriental y orientalizante en la península ibérica*, pp. 1-16, Madrid.

Berrocal Rangel, L. y Salvia, A.O. (2010). *O castro dos Ratinhos (Barragem do Alqueva, Moura) escavações num povoado proto-histórico do Guadiana, 2004-2007*, Lisboa.

Bonnet, C. (1988). *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*. Studia Phœnicia 8, Namur.

Bonnet, C. (1996). *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Roma.

Escacena Carrasco, J.L. (2000). *La arqueología protohistórica del Sur de la Península Ibérica. "Historia de un río revuelto"*, Madrid.

Ferrer Albelda, E (2017). “La colonización fenicia de la Tartésida: estrategias y fases”, *Territorios comparados: los valles del Guadalquivir, Guadiana y Tajo en época tartésica*, Mérida, pp. 11-46.

Gomes, F.B. (2012). *Aspectos do Sagrado na Colonização Fenícia. Contextos de culto de influência oriental na Idade do Ferro do Sul de Portugal (séculos VIII-III a.n.e.)*. Cadernos da Uniarq 8. Lisboa.

González Wagner, C. (2000). “Santuarios, territorios y dependencia en la expansión fenicia arcaica en Occidente”, *Arys* 3, pp. 41-58.

Grottanelli, C. (1981). “Santuari e divinità delle colonie d'Occidente”, *La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali*, Roma, pp. 109-133.

Marín Ceballos, M.C., coord. (2011). *Cultos y ritos de la Gadir fenicia*, Cádiz-Sevilla.

Marzoli, D., López Pardo, F., Suárez Padilla, J., González Wagner, C., Mielke, D.P., León Martín, C., Ruiz Cabrero, L., Thiemeyer, H. y Torres Ortiz, M. (2010). “Los inicios del urbanismo en las sociedades autóctonas localizadas en el entorno del Estrecho de Gibraltar”, *Menga* 1, pp. 153-182.

Mayet, F., Tavares da Silva, C. y Makaroun, Y. (2000). *Le Site phénicien d'Abul (Portugal) : Comptoir et sanctuaire*, Paris.

Sánchez Sánchez-Moreno, V.M., Galindo San José, L., Juzgado Navarro, M. y Dumas Peñuelas, M. (2012). “El asentamiento fenicio de La Rebanadilla a finales del siglo IX a.C.”, *Diez años de Arqueología fenicia en la provincia de Málaga (2001-2010)*. María del Mar Escalante Aquilar in memoriam , Malaga, pp. 67-86.

Les cultes maritimes ancrés sur les rives du détroit de Gibraltar : analyse d'un réseau de protection

L'intervention considère le détroit de Gibraltar, et a pour objectif de présenter les résultats de ma thèse qui a pour thème la géographie et la morphologie des lieux sacrés maritimes de la zone du Déroit. La chronologie envisagée lors de l'étude s'étire du VI^e s. av. n. è. au I^{er} s. de n. è. bien que l'analyse des phénomènes antérieurs ou postérieurs à cette période ne soit pas écartée.

Dans un premier temps il s'agit de présenter la méthodologie de l'étude, présenter les différents outils qu'il a fallu mobiliser pour sa réalisation ainsi que les sources qui sont accessibles au chercheur (archéologie, littérature, numismatique, iconographie) tout en précisant les limites tant qualitatives que quantitatives des données recueillies (manque de fouilles au Maroc, documentation éparse, absence de sources directes, etc.).

Un deuxième temps de la présentation est consacré à la question de la forme des sites, à leur topographie, les conditions naturelles qui ont pu déterminer les logiques d'implantation, ainsi que les structures découvertes. Au travers de divers exemples pris dans le catalogue on peut montrer une certaine homogénéité dans les paysages choisis pour l'implantation et dans les structures mises en place ; il reste cependant difficile de poser des catégories définitives sans tomber dans des constructions mentales artificielles ou relevant plus de la vision du chercheur que de celle des contemporains de ces phénomènes (*emic/etic*).

La dernière partie de la présentation traite des mobiliers, en lien avec les questions religieuses, découverts dans la zone du Déroit. Il s'agit de présenter les diverses tendances dans les offrandes qui permettent une première approche des cultes (offrandes statuaire, lumineuses, olfactives, culinaires ou de parure). Ces mobiliers, associés aux sources littéraires ainsi qu'à l'iconographie numismatique et l'épigraphie, permettent de poser la question des divinités présentes dans le Déroit. Une grande prudence est nécessaire pour éviter la surinterprétation des maigres données à notre disposition. On peut cependant évoquer la présence de cultes en lien avec le monde astral (nocturne et diurne) dispersés tout le long du littoral. Notons aussi l'omniprésence de la figure de Melqart-Héraclès que de récentes recherches semblent vouloir retrouver sous des traits plus archaïsants dans la statuaire ou encore la numismatique. Et enfin constatons la présence de cultes dédiés à une divinité féminine (Astarté ? Tinnit ?), bien souvent difficile à appréhender et qui semble remplir des fonctions multiples, à la fois liées au monde de la mer, mais également en lien avec la fécondité, l'accouchement, ou encore des fonctions funéraires, ce qui montre la plurifonctionnalité de certains des sites sacrés étudiés.

En conclusion on aborde les questions de chronologie et d'évolution des sites. Dans la continuité des espaces d'époque archaïque présentés par E. Ferrer Albelda qui cessent leur activité au cours de la première moitié du VI^e s. av. n. è., on note une mise en fonction de plusieurs sites au cours du siècle suivant avec un apogée au cours du III^e s. av. n. è. On assiste ensuite au déclin progressif de plusieurs sites périurbains au cours du siècle suivant, peut-être

explicable par un lent déplacement des cultes vers les sites urbains proches de l'espace portuaire.

Bibliographie

Arruda, A.M. et Celestino Pérez S. (2009). “Arquitectura religiosa en Tartessos”, *Anejos AEspA* 45, p. 29-78.

Belén Deamos, M. (2000). “Itinerarios arqueológicos por la geografía sagrada del Extremo Occidente”, *Trabajos del Museo Arqueológico de Ibiza y Formentera* 46, p. 57-102.

Bernal Casasola, D., Raissouni, B., Ramos Muñoz, J., Zouak, M. et Parodi Álvarez J., éd. (2008). *En la orilla africana del Círculo del Estrecho: historiografía y proyectos actuales. Actas del II Seminario Hispano-Marroquí de Especialización en Arqueología*, Colección de monografías del Museo Arqueológico de Tetuán 2, Cadix.

Bonnet, C. (1988). *Melqart : mythes et cultes de l'Héraclès tyrien*, *Studia Phoenicia* 8, Louvain.

Bonnet C. (1992). “Les divinités de Lixus”, in INSAP, EFR (éd.), *Les divinités de Lixus. Actes du colloque de Larache (8-11 novembre 1989)*, Rome, p. 123-129.

Bonnet C. (1996). *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, *Collezione di studi fenici* 37, Rome.

Brouquier-Reddé, V., El Khayari, A. et Ichkhakh, A. (2008). “Les édifices religieux de Lixus (Maurétanie Tingitane)”, in *Lieux de cultes : aires votives, temples, églises, mosquées. IX^e Colloque international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord antique et médiévale (Tripoli, 19-25 février 2005)*, *Études d'antiquités africaines* 8, Paris, p. 129-139.

Fenet, A. (2011). “Voyages en mer dans le monde grec et romain”, in *Thesaurus cultus et rituum antiquorum (ThesCRA) VI. Stages and circumstances of life: work, hunting, travel*, p. 405-414.

Ferrer Albelda, E. (1995). *Los púnicos en Iberia. Análisis historiográfico y arqueológico de la presencia púnica en el sur de la Península Ibérica*, thèse doctorale, Universidad de Sevilla, Séville.

Ferrer Albelda, E., éd. (2002a). *Ex oriente lux: las religiones orientales antiguas en la Península Ibérica*, SPAL Monografías 2, Séville.

Ferrer Albelda, E. (2002b). “Topografía sagrada del Extremo Occidente: santuarios, templos y lugares de culto de la Iberia púnica”, in E. Ferrer Albelda (ed.), *Ex oriente lux: las religiones orientales antiguas en la Península Ibérica*, SPAL Monografías 2, Séville, p. 185-218.

Ferrer Albelda, E. (2004). “La religión púnica en Iberia: lugares de culto”, in G. Matilla Séiquer, A. Egea Vivancos, A. González Blanco (coord.), *El mundo púnico: religión, antropología y cultura material: actas II Congreso Internacional del Mundo Púnico, Cartagena, 6-9 de abril de 2000*, Murcia, p. 107-118.

Ferrer Albelda, E. (2014). “Ruptura y continuidad en las manifestaciones religiosas púnicas de Iberia (siglos III-I a.C.)”, *Diálogo de identidades: bajo el prisma de las manifestaciones religiosas en el ámbito mediterráneo (S. III a. C. - S. I d. C.)* 72, p. 219-250.

Ferrer Albelda, E., Marín Ceballos, M.C. et Pereira Delgado, Á., éd. (2012). *La religión del mar: dioses y ritos de navegación en el Mediterráneo Antiguo*, SPAL Monografías 16, Séville.

Gómez Bellard, C. et Vidal González, P. (2000). “Las cuevas-santuario fenicio-púnicas y la navegación en el Mediterráneo”, *Trabajos del Museo Arqueológico de Ibiza y Formentera*, p. 103-146.

Marín Ceballos, M.C. (1978). “Documents pour l'étude de la religion phénico-punique dans la péninsule Ibérique : Astarté.”, in M. Galley, (éd.), *Acte du II^e Congrès international d'étude des cultures de la Méditerranée occidentale (Malte 1976)*, Alger, p. 21-39.

Marín Ceballos, M.C., éd. (2011). *Cultos y ritos de la Gadir fenicia*, Historia y Geografía 192, Cadix-Séville.

Marín Ceballos, M.C. et Jiménez Flores, A.M., éd. (2014). *Imagen y culto en la Iberia prerromana II: nuevas lecturas sobre los pebeteros en forma de cabeza femenina*, SPAL Monografías 18, Séville.

Moreno Pulido, E. (2014). “Imágenes arcaizantes de Melqart: Figurando el “Heracles Egipcio”. Nuevas hipótesis de interpretación desde la iconografía monetaria malacitana y mauritana”, *BYRSA* 25-28, p. 149-183.

Romero Recio, M. (2002). “El espacio marítimo como depósito de las manifestaciones divinas”, *Arys* 5, p. 39-46.

Villaverde Vega, N. (2004). “Nuevos datos arqueológicos de "Rusaddir (Melilla): un santuario de Astarté-Venus Marina en Plaza de Armas”, in M. Khanoussi, P. Ruggieri et C. Vismara (éd.), *L'Africa romana: ai confini dell'impero: contatti, scambi, conflitti: atti del XV convegno di studio, Tozeur, 11-15 diciembre 2002*, Rome, p. 1879-1883.

Les inscriptions votives et dédicatoires aux divinités des eaux : un marqueur régional de romanisation en Hispanie ?

Cette communication étudie le rapport qu'entretiennent les divinités des eaux de la péninsule Ibérique aux espaces qu'elles occupent, à plusieurs échelles. Dans la lignée des travaux entrepris par J. M. Blázquez Martínez (1977) et F. Díez de Velasco (1991), ou plus récemment par le groupe Ubi Aquae Ibi Salus (Andreu *et alii*, 2008) sur les corpus épigraphiques présentant des dédicaces à ces divinités, je commencerai par l'échelle la plus large, en m'intéressant tout d'abord à la répartition géographique des inscriptions présentant des dédicaces à ces divinités dans un cadre étendu à la moitié ouest de l'Espagne romaine (Bétique, Lusitanie notamment) à l'aune du concept opératoire de « romanisation ». Ce catalogue épigraphique permet en effet de mettre en lumière des interactions croissantes entre la sphère romaine et le substrat indigène, dont la rencontre se solde par des mutations complexes sur la longue durée.

Si l'épigraphie ne permet pas toujours de proposer une chronologie convaincante de ces évolutions, elle permet tout du moins de les spatialiser. Les contextes archéologiques dont proviennent ces inscriptions présentent d'évidentes similitudes – qu'il s'agisse de sources, de thermes curatifs ou encore de lieux de culte naturels ou architecturés, l'eau constitue chaque fois un élément central du dispositif culturel ou symbolique – tandis que l'hétérogénéité du corpus, qui présente des théonymes et des formulaires parfois empreints d'un fort régionalisme, suggère quant à elle un gradient entre appropriation, adaptation ou rejet des pratiques romaines et des divinités associées que l'on s'efforcera de mettre en lumière. Dans cette perspective, on explorera notamment le recours à des divinités préromaines – *Tongoenabiagoi*, *Revue Anabaraeco*, *Nabia* – ou au contraire à leurs « équivalents » romanisés et plus abstraits : *Aquae*, *Nymphae* ou *Salus*. Pour mieux comprendre les interactions entre ces théonymes et leurs « espaces », la cartographie offre ici des pistes intéressantes pour matérialiser des zones d'influence, de contact ou encore d'implantation privilégiée de ces divinités.

La poursuite de l'enquête nécessitera de resserrer la focale par le biais de deux études de cas plus localisées, afin de mieux comprendre les dynamiques sociales et économiques qui entourent les cultes. Après m'être intéressé à l'espace occupé par ces divinités, au sens large et géographique du terme, je proposerai donc une analyse à l'échelle du sanctuaire, centrée sur la relation entre l'espace consacré et l'espace des communautés humaines : d'abord autour de la Fonte do Ídolo (Braga, Portugal), qui présente un exemple frappant de monumentalisation d'une source associée à une divinité préromaine en même temps qu'un acte d'évergétisme témoignant d'une adoption des pratiques sociales romaines. Une étude iconographique de la Patère d'Otañes permettra enfin de mieux comprendre le rôle syncrétique joué par les nymphes ainsi que les modalités concrètes de la sacralisation d'une source.

Bibliographie

Andreu, J., Cabrero, J., Peréz, M., Miró, C., Hernando, A., Frade, H. et Martín Escorza, C. (2008). “El culto a las aguas en la *Lusitania* romana: novedades arqueológicas y epigráficas”, in *XVII International Congress of Classical Archaeology*, Bollettino di Archeologia Online, p. 1-9.

Andreu, J. (2017). “La sacralización del agua en la Hispania Romana: una perspectiva epigráfica”, in M. Peréx et C. Miró (dir.), “Vbi aquae ibi Salus”: *aguas mineromedicinales, termas curativas y culto a las aguas en la península Ibérica (desde la Protohistoria a la Tardoantigüedad)*, Madrid, p. 84-113.

Aupert, P. (1988). “Les thermes comme lieux de culte”, in *Les thermes romains. Actes de la table ronde de Rome (11-12 novembre 1988)*, Collection de l'École française de Rome 142, Rome, p. 185-192.

Blázquez, J.M. (1977). “El culto a las aguas en la Península Ibérica”, in J.M. Blázquez, *Imagen y Mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid, p. 141-192.

Cazanove (de), O. (2015). “Water”, in R. Rubina et J. Rüpke (dir.), *A Companion to the Archaeology of religion in the ancient world*, Chichester/Malden/Oxford.

Cazanove (de), O. et Scheid, J. dir. (2003). *Sanctuaires et sources. Les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte*, Naples.

Díez de Velasco, F. (1991). “Divindades indixenas das augas termais no extremo occidente hispano”, *Revista da historia primitiva, tradicións orais e patrimonio cultural de Galicia*, Grupo Arqueolóxico Larouco, p. 53-59.

Díez de Velasco, F. (1998). *Termalismo y religión. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el Norte de África en el mundo antiguo*, Madrid.

Dupré, N. (1992). “Sources médicinales et thermalisme dans le bassin de l'Ebre. Les problèmes de la documentation antique”, *Espacio, Tiempo y forma, Serie II, Historia Antigua*, p. 277-294.

Garrido Elena, A., Mar R. et Martins, M. (2008). “A Fonte do Ídolo. Análise, interpretação e reconstituição do santuário, Bracara Augusta”, *Excavações Arqueológicas*, 4, Unidade de Arqueologia da Universidade do Minho, Braga.

Leite de Vasconcelos, J. (1905). *Religiões de Lusitania*, vol. II, Lisbonne, p. 266-271.

Lopez Cuevillas, F. (1935). “O culto das fontes no noroeste hispanico”, *Trabalhos da sociedade portuguesa de antropología e etnografía* 7, p. 73-104.

Rodrigo V. et Haba S., (1992). “Aguas medicinales y culto a las aguas en Extremadura”, in M. Peréx (éd.), *Termalismo antiguo. Actas del I Congreso Peninsular*, Madrid, p. 351-382.

Santos, J. et Cardozo M. (1953). “Exvotos às Ninfas em Portugal”, *Zephyrus*, 4, p. 53-68.

Scheid, J. (2008). “Le culte des eaux et des sources dans le monde romain. Un sujet problématique, déterminé par la mythologie moderne”, in *Annuaire du Collège de France 2007-2008*, Paris, p. 622-637.

Les sanctuaires dans les réseaux d'échanges et l'économie antique

Les sanctuaires antiques semblent avoir contribué au déroulement des activités économiques durant l'Antiquité. Malgré l'existence d'une riche documentation autour des multiples contributions des sanctuaires dans ce domaine, les questions autour du rôle économique des sanctuaires restent particulièrement controversées. En vérité, la principale problématique repose sur la définition même de l'activité économique et sur son extension jusqu'aux époques antiques. En effet, la majorité des perspectives et approches qui dominent actuellement le champ des études économiques considèrent qu'il n'y pas d'économie sans « marché », lequel est généralement défini comme un système d'échange où se rencontrent l'offre et la demande. Par ailleurs, la grande majorité des économistes se rejoignent dans le fait qu'il n'y aurait pas de marché sans monnaie, et en l'absence de dispositifs encadrés par la loi qui garantissent les échanges. En conséquence, vu qu'il n'y aurait pas de marché avant l'époque médiéval, il n'y aurait pas d'économie avant cette période, et il serait impossible d'analyser les sanctuaires antiques comme étant des établissements avec des fonctions économiques....

Comme on peut le constater, ce raisonnement présente des biais évidents, puisque c'est une assertion préalable qui tendrait à définir ce qui relève de l'économie, dans une démarche inductive. Encore aujourd'hui, l'analyse portée par les sciences économiques ne reconnaît qu'un seul système d'échanges, celui de l'économie monétisée moderne, et néglige toute la dimension sociale et symbolique qui préfigure pourtant ces transactions. Cette ambivalence est au cœur de profonds débats parmi les sciences historiques, comme l'atteste l'opposition entre les courants dits primitivistes et néo-modernistes. Néanmoins, ces réflexions ont également été entravées dans leur développement, car elles reposaient sur des perspectives élaborées en fonction des situations économiques contemporaines (définition du marché).

Afin de dépasser ces restrictions, je propose de revenir à l'étymologie grecque de la notion d'économie et de s'écarter des seules rationalités contemporaines dans l'analyse des phénomènes économiques. L'échange est intrinsèque au fonctionnement social, mais les logiques de l'échange répondent à des termes qui sont propres à chaque groupe et à chaque culture. Si l'on souhaite analyser le rôle économique des sanctuaires antiques, il faut donc appréhender les rationalités *emic* qui préfigurent ce rôle. Je propose également de réévaluer l'action des sanctuaires en me basant sur les théories économiques dites néo-institutionnalistes. Ce courant théorique considère que les institutions ont un rôle fondamental dans le déroulement des échanges économiques, de par leur influence dans les coûts de transaction notamment. Pour reprendre la définition de North, les institutions représentent un cadre qui permet de réduire les incertitudes dans le déroulement des activités humaines. Qu'elles soient formelles (la loi, l'état, l'université) ou informelles (la politesse, la foi, la famille), ces institutions représentent la toile de fond des échanges sociaux, et donc le cadre de l'activité économique.

Dans cette perspective, on pourrait examiner les sanctuaires antiques comme des institutions formelles et informelles. Les sanctuaires offraient une protection que l'on peut apparenter à un dispositif de réduction de l'incertitude, en tant que lieux d'hébergement d'une puissance divine.

Cette dernière offrait intrinsèquement une réduction de l'incertitude, car elle était le produit d'une vision rationalisée de la nature et des rapports sociaux, en fonction de l'état de compréhension de ces phénomènes (la foudre tombe car tel dieu est mécontent, par exemple). En reprenant différentes sources de documentation (épigraphies/documents épigraphiques et archéologiques, documents archéologiques, textes antiques), on constate également que les sanctuaires permettent à de nombreux niveaux de réduire l'incertitude liée à diverses activités économiques, en organisant les territoires maritimes et terrestres (sanctuaires littoraux), ou en servant de lieux de conservation de l'information (archives et dédicaces des temples). De plus, les sanctuaires offraient différents services (oracles, structures de thésaurisation) qui jouaient un rôle prépondérant dans les activités économiques. Il n'est pas anodin que l'essentiel des questions posées aux oracles aient eu un but économique (« est-il avantageux de prêter telle somme d'argent ? »). On constate également que les sanctuaires étaient des agents économiques à part entière. Les différentes sources de capital (symbolique et économique) à leur disposition leur permettaient de s'engager dans des activités commerciales (prêts) et de servir de structure pour la sécurisation des activités (signature des contrats). Comme bien souvent la contribution des sanctuaires relevait de plusieurs domaines, l'économie n'étant pas virtuellement isolée du reste des faits sociaux durant l'Antiquité, comme c'est le cas aujourd'hui. Ainsi, l'existence de nombreux temples antiques ne pourrait être pleinement appréhendée sans prendre en compte leur rôle économique.

Bibliographie

de Arbulo Bayona, J. R. (1997). “Santuarios y comercio marítimo en la península Ibérica durante la época arcaica”, *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló* 18, p. 517-535.

de Arbulo Bayona, J. R. (2000). “El papel de los santuarios en la colonización fenicia y griega en la Península Ibérica”, *Trabajos del Museo Arqueológico de Ibiza y Formentera* 46, p. 9-56.

Boyer, R. (2003). “L'anthropologie économique de Pierre Bourdieu”, *Actes de la recherche en sciences sociales* 5, p. 65-78.

Bonnechere, P. (2013). “Oracles et mentalités grecques”, *Kernos* 26, p. 73-94.

Bresson, A. (2008). *L'économie de la Grèce des cités. I. Les structures et la production*, Paris.

Chankowski, V. (2011). “Divine Financiers: Cults as Consumers and Generators of Value”, in Z. H. Archibald, J. K. Davies et V. Gabrielsen (dir.), *The Economies of Hellenistic Societies, Third to first centuries B.C.*, Oxford, p. 142-165.

Dignas, B. (2000). “The Leases of Sacred Property at Mylasa: an Alimentary Scheme for the Gods”, *Kernos* 13, p. 117-126.

Dignas, B. (2002). *Economy of the Sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor*. Oxford.

Fumadó Ortega, I. (2012). “Aspectos marítimos de las divinidades fenicio-púnicas como garantía de la confianza de los mercados”, in E. Ferrer Albelda, M. C. Marín Ceballos et A. Pereira Delgado (dir.), *La religión del mar. Dioses y ritos de navegación en el Mediterráneo Antiguo*, Séville, p. 11-36.

Lytle, E. (2012). “A Customs House of our Own: Infrastructure, Duties and a Joint Association of Fishermen and Fishmongers (IK, 11.1a-Ephesos, 20)”, in V. Chankowski et P. Karvonis (dir.), *Actes du Colloque d’Athènes 2009. Tout vendre, tout acheter. Structure et équipements des marchés antiques*, Paris, p. 213-224.

Maucourant, J. (2005). “À propos de l’économie des sanctuaires de l’antiquité. Une perspective institutionnaliste”, *Topoi* 12-13, p. 117-131.

Maucourant, J. (2008). “Figures du néomodernisme : le « marché » est-il un « signifiant vide » ? ”, in Y. Roman et J. Dalaison (dir.), *Actes des deux tables rondes de Lyon 2004. L’économie antique, une économie de marché ?*, Lyon, p. 17-47.

Michel, C. (2000). *Correspondance des marchands de Kaniš au début du II^e millénaire av. J.-C.*, Paris.

Michel, C. (2010). “Les lettres des rois d’Assur découvertes à Kanish (XIX^e siècle av. J.-C.)”, in S. Procházka, L. Reinfandt et S. Tost (dir.), *Official Epistolography and the Language (s) of Power. Proceedings of the First International Conference of the Research Network Imperium & Officium. Comparative Studies in Ancient Bureaucracy and Officialdom. University of Vienna, 10-12 November 2010*, Vienne, p. 43-60.

Migeotte, L. (2009). “L’apport des inscriptions à l’étude des finances publiques et sacrées des cités grecques”, in A. Martínez Fernández (dir.) *Estudios de epigrafía griega*, La Laguna, p. 251-260.

Norel, P. (2004). *L’invention du marché. Une histoire économique de la mondialisation*, Paris.

North, D. C. (1990). *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge.

North, D. C. (2005). *Understanding the process of economic change*, Lanham.

Roman, Y. et Dalaison, J. dir. (2008). *Actes des deux tables rondes de Lyon, 2004. L’économie antique, une économie de marché ?*, Paris.

Verboven, K. (2007). “Ce que « negotiatori » et ses dérivés veulent dire”, in J. Andraeu et V. Chankowski (dir.), *Vocabulaire et expression de l’économie dans le monde antique*, Pessac, p. 89-118.

Walbank, M. (1983). “Leases of Sacred Properties in Attica, Part I”, *Hesperia* 52(1), p. 100-135.

A. Kubiak-Schneider (Université Toulouse Jean Jaurès, PLH, ERC MAP)

The cities of gods. Graeco-Roman Near Eastern cities as the divine space

A divine space is often identified with a sanctuary, a shrine and a temple. However, the space limited by boundaries such as walls or geographical borders set in official way, context of one political entity, which is a city – *polis* or *medinat*, is a special area of action of the divinities as well as their “constructed” place of cult. Every city of the Roman (but also Hellenistic and pre-Alexandrian) Near East has its individual pantheon composed with many gods dependent on the religious traditions typical of its own inhabitants. Therefore, this paper deals with the question of the city as the space of and for the gods. Some titles like Allat, Ba’alshamin and Bel are common for many entities e.g. for Palmyra, Dura-Europos and Hatra. Some of the epiclesis/epithets/names like Yarhibol, Aglibol, Assurbel, Maran, Martan, Barmarin, The Merciful (Raḥmana), “He whose name is blessed forever”, Marelahe are typical only for one city as a divine “landmark”. Finally, the theonym of Zeus is used as a title for local chief gods whichever their nature (case of Marelahe, Zeus in Edessa). This paper is a methodological draft about representing the gods in their particular space defined within the civic boundaries.

Bibliographie

Beyer, K. (1998). *Die aramäischen Inschriften aus Assur, Hatra und dem übrigen Ostmesopotamien*, Göttingen.

Colledge, M. A. R. (1976). *The Art of Palmyra*, Londres.

Cussini, E., Hillers, D. (1999). *Palmyrene Aramaic Texts*, Baltimore.

Duchâteau, M.-E. (2013). *Les divinités d’Europos-Doura. Personnalité et identité (~301 av. n.è. – 256 de n.è.)*, Paris.

Gawlikowski, M. (2017). *Le sanctuaire d’Allat à Palmyre*, PAM Monograph Series 8, Varsovie.

Hoftijzer, J., Jongeling, K. (1995). *Dictionary of North-West Semitic Inscriptions*, vol. I-II, Leydes.

Ingholt, H., Seyrig, H., Starcky, J. et Caquot, A. (1955). *Recueil des tessères de Palmyre*, Paris.

Kaizer, T. (2000). “Some Remarks about the Religious Life in Ḥatra”, *Topoi* 10, 229-252.

Kaizer, T. (2004). “Religious mentality in Palmyrene documents”, *Klio* 86, p. 165-184.

Kaizer, T. (2013). “Identifying the divine in the Roman Near East”, in L. Bricault, C. Bonnet (éd.), *Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, RGRW 177, Leydes, p. 113-128.

Kubiak, A. (2013). “Des « dieux bons » à Palmyre”, *Studia Palmyreńskie XII*, p. 227-234.

Kubiak, A. (2016). “The gods without names? Palmyra, Ḥatra, Edessa”, *ARAM* 28.1.

Lambert, W. G. (2013). *Babylonian Creation Myths*, Winona Lake.

Mieroop (van der), M. (2003). “Reading Babylon”, *AJA* 107, p. 257-275.

[G. F. Chiai \(Freie Universität Berlin, Friedrich-Meinecke Institut\)](#)

Le culte de Zeus Bronton et l'espace du dieu de l'orage dans la Phrygie de l'époque romaine

L'origine du culte de Zeus dans les régions internes de l'Asie Mineure (Phrygie, Lydie, Galatie etc.) reste encore obscure. On pense, justement, que Zeus représente l'*interpretatio Graeca* de l'antique divinité louvite-hittite du ciel, nommé dans les textes religieux hittites et louvites comme Tarḫunt (le fort) ou génériquement comme « dieu de la tempête ». Cette identification de la divinité suprême de l'Olympe avec le dieu anatolien s'est probablement produite à la période hellénistique, quand des groupes de population grecque sont venus habiter les régions de l'Anatolie centrale et y ont répandu la langue et la culture grecque.

Cette intervention vise à reconstruire le développement et les caractéristiques du culte de Zeus en Phrygie. En outre, on montrera aussi comment les épithètes grecques de la communication religieuse sont adaptées au contexte local afin d'exprimer des idées étrangères à la mentalité grecque. Puis les traditions locales mythiques seront examinées, pour tenter de déterminer comment un nouveau paysage religieux a été (re)construit, avec notamment la modification des légendes locales, pour aboutir à une « fusion » des éléments locaux anatolien et grec.

Pour cela, je vais examiner le dossier de dédicaces votives à Zeus Bronton – l'épithète principale « tonnant » met en évidence la relation de la divinité avec le ciel –, dont le culte se concentre dans la région montagneuse entre les villes de Dorylaion et Nakoleia. Comme ses

homologues divins de la région, Zeus Bronton aussi se révèle être une divinité toute-puissante qui protège ses fidèles. Les formules utilisées dans les inscriptions montrent que ce dieu a été prié pour toutes les affaires de la vie humaine (pour une bonne récolte, pour la santé de la famille etc.). Pour ces raisons ce culte est représentatif des croyances et pratiques religieuses de la Phrygie de l'époque romaine.

Bibliographie

Barsacchi, F. (2017). *Le feste ittite del tuono. Edizione critica di CTH 631* (Studia Asiana 12), Firenze.

Berndt-Ersöz, S. (2006). *Phrygian Rock-Cut Shrines. Structure, Function, and Cult Practice*, Leyde-Boston.

Bonnet, C., Bianco, M., Galoppin, T., Guillon, E., Laurent, A., Lebreton, S. et Porzia, F. (2018). « Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées » (Julien, Lettres 89b, 291 b). Repenser le binôme théonyme-épithète », *SMSR* 84, p. 567-591.

Chiai, G. F. (2010). Zeus Bronton und der Totenkult im kaiserzeitlichen Phrygien, in J. Rüpke et J. Scheid (éd.) *Rites funéraires et culte des morts*, Tübingen, p. 105-124.

Chiai, G. F. (2019). *Phrygien und seine Götter. Geschichte und Religionsgeschichte einer anatolischen Region von der Zeit der Hethiter bis zur Ausbreitung des Christentums, Habilitationsschrift im Fach „Alte Geschichte“ – Freie Universität Berlin* (sous presse dans la Collection Studien zur griechisch-römischen Antike).

de Hoz, M.P. (2017). « Prayer to the deceased? Relations between gods, dead and the living in Epictetus (Roman Phrygia) », *Ancient West & East* 16, p. 139-154.

Drew-Bear, T., Thomas, C.M. et Yildizturan M., éd. (1999). *Phrygian Votive Steles, Ankara*.

Green, A. (2003). *The storm-god in the ancient Near East*, Winona Lake.

Raimond, E. (2017). « Fonctions du dieu de l'Orage, hypostases et cultes locaux en Anatolie méridionale au I^{er} millénaire av. J.-C. : dieu-taureau puissant et fertile et dieu-cheval de l'éclair ? », in R. Lebrun et E. Van Quickenberghe (éd.), *Dieu de l'Orage dans l'Antiquité Méditerranéenne. Actes du colloque international organisé à Louvain-la-Neuve les 5 et 6 juin par le Centre d'Histoire des Religions Cardinal Julien Ries*, Turnhout, p. 41-55.

Roller, L.E. (1999). *In Search of God the Mother. The Cult on Anatolian Cybele*, Londres.

Schwemer, D. (2001). *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen: Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*, Wiesbaden.

Schwemer, D. (2016). *Wettergott(heiten), dans Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Berlin, p. 69-91.