



HAL
open science

Les sanctuaires de l'Hispania Celtica : nouvelles données

Martín Almagro Gorbea, Luis Valdés García

► **To cite this version:**

Martín Almagro Gorbea, Luis Valdés García. Les sanctuaires de l'Hispania Celtica : nouvelles données. Philippe Barral; Matthieu Thivet. Sanctuaires de l'âge du Fer. Actes du 41e colloque international de l'Association française pour l'étude de l'âge du Fer (Dole, 25-28 mai 2017), Collection AFEAF (1), AFEAF, pp.15-30, 2019, 978-2-9567407-0-4. hal-02891574

HAL Id: hal-02891574

<https://hal.science/hal-02891574v1>

Submitted on 7 Jul 2020

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 - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Les sanctuaires de l'*Hispania Celtica* : nouvelles données

Martín Almagro-Gorbea, Luis Valdés

L'*Hispania Celtica* : caractéristiques

La péninsule Ibérique, l'ancienne Hispania des Phéniciens, des Puniques et des Romains, Iberia pour les Grecs, est située entre la Méditerranée et l'Atlantique, au sud-ouest de la *Keltiké*.

L'*Hispania Celtica* comprend les régions de l'ouest, du nord et du centre de la péninsule Ibérique. Elle fut occupée par diverses populations « celtes » intégrées indéniablement dans la *Keltiké*, comme le confirment les sources classiques, la linguistique et les traditions populaires (Almagro-Gorbea, Valdés 2017), mais la culture matérielle a une personnalité propre, comme, parfois, les structures sociales, la religion, la langue et l'écriture (Almagro-Gorbea, Ruiz Zapatero, éd. 1993)

Les vastes territoires de l'*Hispania Celtica* offrent une grande variété géomorphologique. Ils sont traversés par un réseau de vallées fluviales et des chaînes montagneuses séparent la Meseta des territoires côtiers du Cantabrique et de l'Atlantique au nord et à l'ouest, à l'est et au sud des régions méditerranéennes.

La complexité du substrat culturel de l'*Hispanie Celtica* est due, pour une part, à l'ancien substrat atlantique conservé dans les régions de l'ouest et du nord et, pour l'autre, au substrat méditerranéen, à l'est et au sud. La civilisation celtibérique hérite d'éléments originaires du Bronze de la civilisation des Champs d'Urnes, culture déjà influencée par des courants provenant de la Méditerranée, et d'influences ponctuelles issues de la culture laténienne, arrivées à travers les Pyrénées. Une telle diversité se reflète dans la multiplicité des traditions culturelles. L'évolution vers la vie urbaine n'a pas été uniforme dans la région. Les recherches sur le synécisme et les processus de centralisation du territoire nous fournissent des éléments de réponse intéressants sur les formes de relations envers le sacré.

Qu'est-ce qu'un lieu sacré, un sanctuaire, dans l'*Hispania Celtica* ?

La définition la plus simple possible serait considérer comme un sanctuaire un espace particulier, fermé ou ouvert, où se noue une

relation entre des humains et des dieux, *numina* et avec des êtres surnaturels, où leur offrir des sacrifices et des prières dans le but d'obtenir, en retour, des avantages et leur protection.

Ces lieux naturels sont choisis parce que les populations croient qu'ils sont favorables pour nouer cette relation, non comme le lieu de résidence des dieux. Ce sont des endroits réservés à la divinité, sacralisés en fonction d'une certaine confluence de caractéristiques naturelles du paysage environnant *qui*, la plupart du temps, nous échappent aujourd'hui. Ces points de référence dans le paysage sont des espaces vécus (Valdés sous presse). La transformation et l'évolution du paysage, si l'on omet notre propre évolution, sociale et culturelle, et les différences dans la relation que nous établissons avec la nature, le temps et les saisons, etc., nous empêche d'acquérir la même vision qu'à la Protohistoire. Les textes classiques, l'archéologie, l'épigraphie et la linguistique (Prósper 2015), mais aussi les traditions populaires sont des sources sur lesquelles chercher des indices qui permettent de définir un espace comme lieu sacré, en prenant comme point de départ non seulement le monde des croyances et les formes rituelles du monde classique, mais aussi certaines « superstitions » populaires actuelles.

Les recherches menées dans les dernières décennies nous apprennent qu'il existe une très grande variabilité de réponses culturelles et de solutions pour les besoins privés ou communautaires de relations envers les dieux, les *numina*, les êtres surnaturels ou les héros fondateurs documentés dans l'*Hispania Celtica*. Mais sans doute n'est-ce suffisant ni pour comprendre ni pour expliquer la grande variabilité existante, car il faut aussi prendre en compte les besoins du pouvoir politique et les relations de l'aristocratie avec le divin, l'intégration de la société, etc. De plus, il convient de tenir compte des données de l'ethnoarchéologie, avec des exemples toujours mieux documentés (Moya 2012), comme celui de San Pedro Manrique, Soria, ou toutes les nuits suivant le solstice d'été se met en place le surprenant rite ordalique de Las Mórdidas, celui de La Caballada à Atienza, Guadalajara (Fernández Nieto 2005, p. 596, 605 s.) ou la tradition d'un banquet de *Symmachia* à El Santeron, Cuenca (Fernández Nieto 1999).

Pour mieux cerner un sujet aussi complexe, nous devons définir comment étaient ces lieux sacrés de l'*Hispania Celtica*. La diversité et la complexité ethnique et culturelle se reflètent dans la religion et dans la diversité des lieux sacrés par rapport à d'autres régions de la *Keltiké*. Aux différences ethniques, il faut ajouter les variations du point de vue des croyances, des dieux et des traditions rituelles et culturelles auxquelles se mêlent des influences externes reçues. Cependant, sous différents noms et formes, les dieux et les sanctuaires de l'*Hispania Celtica* s'intègrent parfaitement dans la complexité du contexte religieux celtique, tout en préservant leur spécificité. Les textes des sources classiques concernant des lieux sacrés et des sanctuaires de l'*Hispania Celtica* sont clairsemés. C'est la raison pour laquelle la plupart des sites nommés dans les sources ont été identifiés.

La classification se développe sur la base de deux informations : A- L'emplacement dans le paysage quotidien et/ou la morphologie du site. Ils donnent lieu à deux grands groupes : A1- ceux qui se trouvent en pleine nature, aucunement ou très peu anthropisés, les montagnes, les sites en hauteur, les roches et autels rupestres, les bois et les arbres, les grottes, les sources et les fontaines. A2- ce sont les lieux urbains sacrés : les sanctuaires, les temples et les chapelles domestiques, qui se trouvent dans trois environnements anthropisés : environnement rural, environnement suburbain et environnement urbain.

Dans l'*Hispania Celtica* à partir du Bronze final se produit une profonde évolution des sociétés, de leur structuration et hiérarchisation interne, de leurs relations de voisinage et de la façon dont elles vont occuper et exploiter un territoire. On peut dire

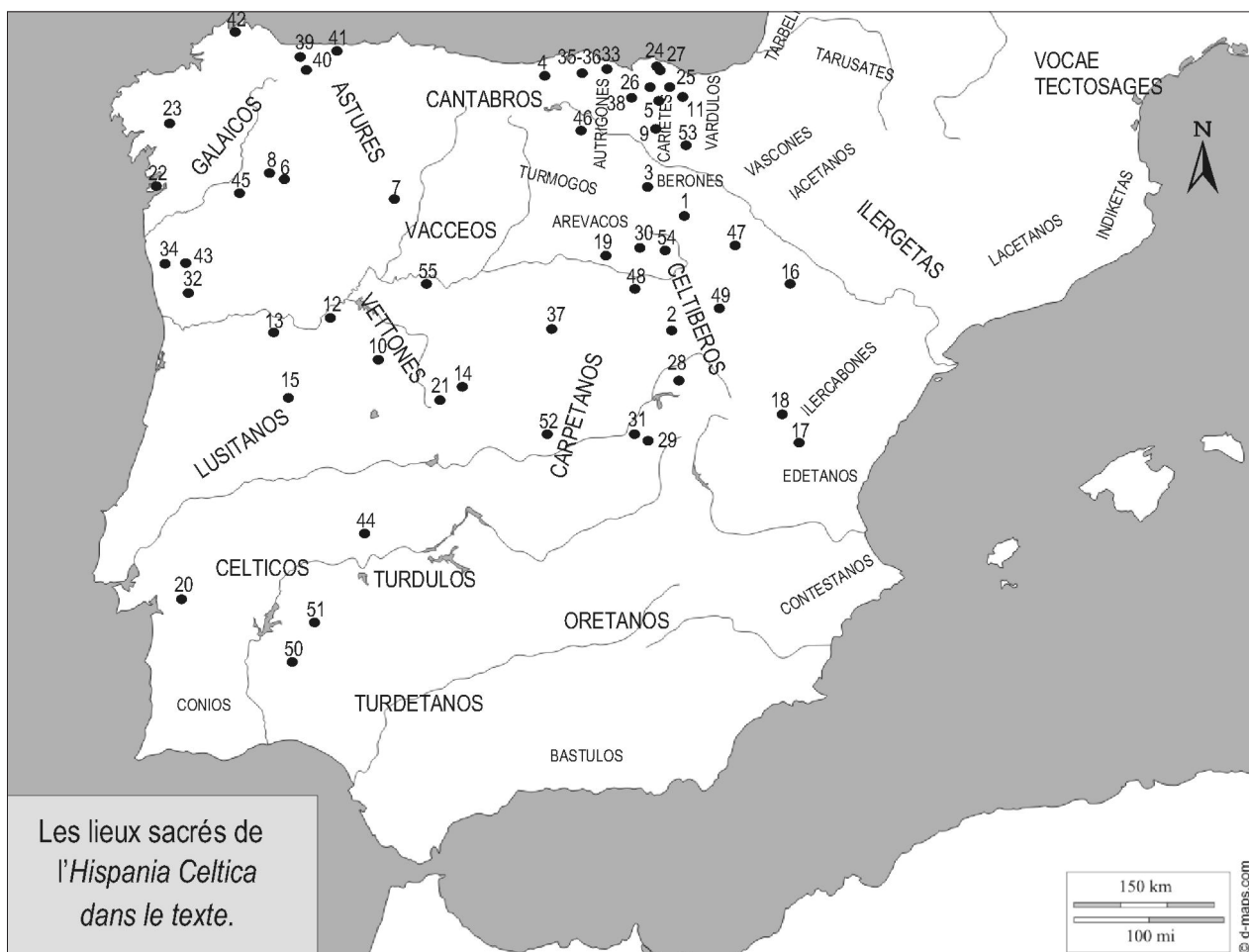


Fig. 1. 1. San Pedro Manrique, Soria ; 2. Atienza, Guadalajara ; 3. San Millán de la Cogolla, monte San Lorenzo, La Rioja ; 4. Pico Dobra, Torrelavega, Cantabrie ; 5. Castro Castillo de Henayo, Alegria, Álava ; 6.-Monte Teleno, León ; 7. Quintana de Marco, León ; 8. O Barco de Valdeorras, Orense ; 9. Monte Toloño et la *mansio Tullonium*, Álava ; 10. Bonilla, Ávila ; 11. Astroki, Escoriaza Guipúzcoa ; 12. El Teso de S. Cristobal, Villarino de los Aires, Zamora ; 13. Lácara, Merida, Badajoz ; 14. Ulaca, Villaviciosa, Ávila ; 15. Ntra. Sra. de Numão, Vila Nova de Foz Cõa ; 16. *Bilbilis*, Huérmeda, Zaragoza ; 17. Peñalba de Villastar, Teruel ; 18. Las Tajadas de Bezas, Teruel ; 19. *Oppidum de Clounioq//Clounoiqvm*, Huerta de Rey, Burgos ; 20. Sao Miguel da Mota, Alandroal, Évora ; 21. Postoloboso, Candeleda, Ávila ; 22. Monte do Facho, Cangas de Morrazo, Pontevedra ; 23. Bosque *Illicino*, Saint-Jacques de Compostelle, La Coruña ; 24. Guernica, Biscaye ; 25. Arechavalaga, Biscaye ; 26. Luyando, Biscaye ; 27. Gastiburu, Arrazua, Biscaye ;

28. Olmeda de Cobeta, Guadalajara ; 29. *Segobriga*, Cuenca ; 30. Muriel de la Fuente, Soria ; 31. Uclés, Cuenca ; 32. Caldas de Vizela, Braga ; 33. Otañes, Cantabrie ; 34. Fonte do Idolo, Braga ; 35 y 36. Cuevas Cuevalluse y Entrambasaguas, Cantabria ; 37. La Griega, Pedraza, Segovie ; 38. Cueva El Puente, Orduña, Biscaye ; 39. Chao S. Martín, Grandas de Salime, Asturias ; 40. Taramundi, Asturias ; 41. Coaña, Asturias ; 42. Punta dos Prados, Ortigueira, La Coruña ; 43. Altos das Feiras, Briteiros ; 44. Sta. Lucia del Trampal, Alcuéscar, Caceres ; 45. Pedrón de Celanova, Ourense ; 46. *Salionka*, Poza de la Sal, Burgos ; 47. *Segeda*, Mara, Zaragoza ; 48. *Termes*, Montejo de Tiermes, Soria ; 49. *Arcobriga*, Monreal de Ariza, Zaragoza ; 50. *Turobriga*, Aroche, Huelva ; 51. *Oppidum* de Capote, Higuera la Real, Badajoz ; 52. El Cerrón de Illescas, Toledo ; 53. La Hoya, Laguardia, Álava ; 54. Numancia, Garray, Soria ; 55. Pintia, Padilla de Duero, Valladolid.

que dans cette transformation, la relation avec l'au-delà et ses divinités de même qu'avec les lieux sacrés, a subi des modifications des conditions de l'emplacement, un phénomène provoqué par l'évolution des sociétés et leurs territoires. Certains sites peuvent être abandonnés, mais d'autres gagnent en intérêt, devenant le lieu sacré central d'une agglomération urbaine ou d'un territoire, se transformant en sanctuaire suburbain, ou devenant un sanctuaire rural commun à plusieurs castros voisins.

La recherche, parfois, a peut-être surestimé certains sites, en plaquant un contenu du sacré éloigné de l'ancienne réalité. L'utilisation même d'un langage emprunté, hérité des temps anciens, sorte de métalangage archéologique automatique, est à l'origine de la possible surinterprétation de certains sites sacrés et sanctuaires (Cazanove 2000, p. 33). Mais aussi les données acquises de la sacralité des Grecs et des Romains transmises directement au monde indigène des croyances, rites et rituels, deviennent une contribution involontaire conduisant à des erreurs (Alfayé 2009, p. 15-16).

En *Hispania Celtica*, les sanctuaires ou lieux sacrés ou sacrés sont toujours plus nombreux si on les compare avec ceux que l'on connaissait il y a vingt ans. La recherche spécialisée et les prospections intensives sur des anciens territoires font apparaître de nouveaux sanctuaires et des lieux sacrés sous de nouvelles formes (Fig. 1), comme les *saxa sacra* ou roches sacrées des régions granitiques de l'Occident de la Péninsule Ibérique, lesquelles sont formées de constructions et de structures spécifiques.

Les lieux sacrés en pleine nature

Il est très possible que les montagnes soient l'une des plus anciennes sacralisations d'un espace naturel. Les montagnes conçues comme divinité sont une information issue des sources classiques et des inscriptions votives. Marcus Valerius Martialis, au 1^{er} s. apr. J.-C., nous date *ante quem* un culte indigène aux montagnes et à un *ilicinum* ou forêt sacrée de chênes verts. Ces cultes naturalistes se sont poursuivis parmi les classes populaires après la conquête romaine et la christianisation dans les superstitions païennes (des *pagi*), avec des exemples très intéressants de « longue durée ». Chez les Berones, dans la région de Rioja, on a mis au jour à San Millán de la Cogolla un autel du 11^e s. apr. J.-C. consacré au *numen* de la montagne, *Dercetius* (CIL II 5809)¹, dont Fita (1884, p.10-24) donna lecture des deux premières lignes, *Dercetio sa[cru]m*, mettant en relation le dieu *Dercetius* avec le *mons Dercertius* cité dans la biographie de S. Millán au 7th s. ap. J.C., qu'on a proposé d'identifier avec le mont San Lorenzo (2 262 m), le plus élevé de la région (Albertos 1974, p. 174-175 ; Espinosa 1986, p. 59-60). Un autre lieu remarquable est le pic Dobra, à Torrelavega, en Cantabrie, où l'on a découvert un autel portant une inscription dédiée au dieu *Erudinus*, datée de 399 apr. J.-C. Cette inscription porte une date *X Kalendas*



Fig. 2. Plaque d'argent dédiée à *MARTI TILENO*, avec les lettres en or.

*augustas*² en lien avec la fête des *Neptunalia* (MacLennan 1996, p. 312-314). Une autre divinité d'une montagne sacrée est *Tullonius*, connue d'après l'inscription sur un autel récupéré en 1799 à Castillo de Henayo à Alegria, Álava (CIL II n°2939)³. Le castro de Henayo est un site archéologique occupé depuis le Bronze final et l'âge du Fer. Ce nom de divinité est-il à mettre en relation avec le mont Teleno (León) ou mont *Tullenio*, chez les Astures. Il y a deux inscriptions connues dédiées à *Deo Tilenio*. La première, trouvée à Quintana de Marco (León), porte l'inscription *Marti / Tilenio*⁴ en lettres d'or sur une plaque ovale d'argent (Fig. 2). En 1970 on a trouvé un autel dédié à Tilenio dans une *villae* O Barco de Valdeorras (Orense), portant une inscription⁵ sans référence au dieu romain Mars (Olivares 2002, p. 153). Ce dieu a été identifié avec la montagne Teleno, point culminant de la région (2 185 m). Cette montagne, le dieu *Tullonio*, le mont Toloño d'Álava et la *mansio Tullonium* des Vardules, documenté par Ptolémée et l'*Itinéraire d'Antonin*, via XXXIV, ont été mis en relation avec *Toutatis*. À Castillo de Henayo le lieu resta sacré et fut christianisé au Moyen Âge : un ermitage et plusieurs ermites habitent les cavités taillées dans les roches à proximité (Saez de Buruaga 1994, p. 106-107). Au XII^e siècle un monastère est bâti à sa place.

Les roches sacrées ayant une fonction rituelle sont un élément très caractéristique de l'*Hispania Celtica*, que l'on retrouve dans différentes régions. Leur typologie est diverse, mais les plus intéressantes sont les « autels rupestres » dont on peut dire qu'ils sont l'un des lieux sacrés les plus anciens, sans que l'on puisse établir à quelle période a débuté leur usage. Près d'un cours d'eau ou à sa naissance, les plus anciennes sont aménagées avec

¹ *Dercetio* / [- -]AIO[- -] / M[- -]S / [- -]AC / [- -]v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)

² CORNE(*lius*) VICANVS / AVNIGAINV(m) // CEST(i) F(*ilius*). ARA(m) / POSSVIT. // DEO / ERVDINO. X. K(*alendas*)// AVGV(stas). MA(*llio*). EY(*tropio*) // CO(n) s(*ulibus*).

³ S(empronius) Sever(us) / Tullonio / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)

⁴ Hispania Epigraphica n°14446

⁵ Q(uintus) lul[ius] Tiro / Tilenio / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)

des encoches creusées dans la roche pour atteindre la plateforme supérieure où sont taillés des cuveaux et des cannelures pour les libations. C'est la façon de s'élever du sol quotidien et de se rapprocher des *numina*, sur un espace réservé à la rencontre avec ceux-ci.

Dans la province d'Ávila il y a des roches sacrées associées à la civilisation de Cogotas I du Bronze récent (1500 av. J.-C.), ce qui prouve l'utilisation rituelle de ces autels depuis le II^e millénaire par des « protoceltes ». Un exemple à cet égard (Fig. 3a) est l'autel de Bonilla (Ávila) (Fabián 2010, p. 224 s.). Le même rite est constaté dans la région cantabrique, car une roche sacrée de ce type était la roche d'Astroki à Escoriaza (Guipúzcoa) du Bronze final (X^e-VIII^e s. av. J.-C.), située près de la naissance d'un cours d'eau. Creusée dans le haut du rocher il y a une cavité peu profonde et à sa base on a trouvé un dépôt de deux calottes ou bols en or pour libations richement décorés (Andrés Rupérez 2007, p. 881), offerts au *numen loci*.

Les roches sacrées sont spécifiques des régions granitiques du centre et surtout de l'occident de l'*Hispania Celtica*, habitée par les Lusitains, les Vettons et les Galaiques (Almagro-Gorbea 2015,



Fig. 3a. Autel rupestre de l'âge du Bronze de Bonilla (Ávila).



Fig. 3b. Autel pour sacrifice de l'âge du Fer d'Ulaca, Villaviciosa (Ávila).

p. 329-331). Dans ces régions on a découvert des sanctuaires naturels aux spécificités marquées, placés sur des grandes roches granitiques, ayant des rites associés qui, parfois, se sont perpétués jusqu'à nos jours à travers des superstitions déjà documentées au VI^e s. ap. J.-C par l'évêque Martin de Braga (Maciel 1980 ; Naldini, ed., 2015). Ces roches sacrées sont plus rares dans la région cantabrique et les montagnes du système Ibérique, mais ces dernières années ont apporté leur lot de nouvelles découvertes intéressantes, aujourd'hui en cours d'étude. Cela met un point final à l'absence de tradition d'études sur le paysage considéré comme sacré dans ces régions, ainsi que présenté aux conférences *Saxa Sacra* (Almagro-Gorbea y Gari, éd. 2017).

Les roches sacrées de l'âge du Bronze final et de l'âge du fer offrent des encoches dans la face nord pour se jucher à leur sommet où se trouve une concavité creusée dans la roche pour les libations. C'est le cas de la roche de El Teso de S. Cristobal à Villarino de los Aires (Zamora) ou de l'autel de Lácara à Merida (Badajoz), près d'un grand mégalithe, parmi de nombreux autres exemples connus (Almagro Gorbea, Jiménez Ávila 2000, fig 16).

À l'âge du Fer ces autels rupestres comportent des marches taillées dans la roche et il arrive qu'ils se trouvent au centre d'un *nemeton*, comme l'« autel de sacrifices d'Ulaca » à Villaviciosa (Ávila) (Fig. 3b), avec une orientation topo-astronomique précise (Pérez Gutiérrez 2010 ; 2012, p. 204). Leur origine peut résider dans un sanctuaire intra tribal placé sur une montagne à 1450 m de hauteur, dominant le territoire. La tradition sacrée du lieu, à mesure que l'écho se confirme, va attirer vers celui-ci une agglomération aristocratique fortifiée, l'*oppidum* d'Ulaca. Autour de l'autel il demeure un espace libre, peut-être une partie du *nemeton* primitif. Ulaca, à cet égard, est un bon exemple de l'évolution d'un rocher sacré en pleine nature, progressivement anthropisé, voire urbanisé, joint à un sauna rituel. Toutes deux se trouvent intégrées dans un sanctuaire urbain, après le processus de synécisme local, faisant partie de l'expression du pouvoir de l'aristocratie dominante.

Dans la région occidentale d'*Hispania Celtica* nous en avons un bel exemple avec le sanctuaire de Ntra. Sra. de Numão, toponyme qui rappelle un ancien *numus* ou bois sacré. Chaque année s'y déroule un pèlerinage jusqu'à l'ermitage, à côté duquel il y a une fontaine et un ruisseau. En face de l'ermitage se situe une grande roche augurale christianisée, encore employée à ce jour pour la prédication, ce qui montre la continuité des rites païens, comme ceux que Martin de Braga va condamner au VI^e siècle.

À Cabeço das Fraguas, Sabugal (Guarda), peut-être l'ancienne *Ocelona* (Correia 2010, p. 141), se trouve une inscription votive, gravée sur une roche au milieu du sommet⁶ à 1015 m de hauteur. Écrite en langue lusitane, elle décrit une *suovetaurilia* dédié aux divinités indigènes *Trebopala*, *Laebo*, *Icona*, *Trebaruna* et *Reve*. Ce rite indo-européen est bien documenté dans la Rome archaïque, en Grèce, en Perse et dans l'Inde védique (Prósper

⁶ OILAM TREBOPALA / INDI PORCOM LAEBO / COMMAIAM ICONA LOIM / INNA OILAM USSEAM / TREBARUNE INDI TAUROM // IFADEN [...] REUE [...] Un mouton [agneau ?] pour *Trebopala* [= « Roche de résidence »] et un porc pour *Laebo*, [un mouton] du même âge pour *Icona Loiminna*, un mouton d'un an pour *Trebaruna* et un taureau fertile ... pour *Reve* ...

2010, p. 63 ; Schattner 2010, p. 110). C'est un rite de lustration et de purification comprenant le triple sacrifice d'un taureau, d'un porc et d'un mouton, animaux eux aussi représentés dans une peinture de 1^{er} av. J.-C. à *Bilbilis*, près de Huérmeda (Zaragoza). Le site de Cabeço das Fraguas a été utilisé depuis le VIII^e-VII^e s. av. J.-C. jusqu'à la fin du 1^{er} apr. J.-C. Le sanctuaire est gardé par une petite bourgade dotée de fortification. L'occupation plus ancienne VIII^e-VII^e s. av. J.-C. est caractérisée par des maisons sub-circulaires. La deuxième phase IV^e-II^e s. av. J.-C. continue les structures préalables, mais plus grandes qui vont s'utiliser pendant longtemps. La dernière phase au 1^{er} s. av. J.-C. voit l'édification d'une nouvelle construction circulaire, réduite à la moitié de la précédente. C'est, probablement, lors de cette dernière phase que l'inscription a été gravée (Correia Santos-Schattner 2010, p. 89-104). Le sommet, qui offre une forme circulaire, est le point de naissance de trois ruisseaux. Placée au centre l'inscription votive marque le lieu sacré, ayant évolué d'un ancien *nemeton* à la première phase jusqu'à un sanctuaire inter tribal.

Ce sanctuaire doit être considéré comme un lieu central servant d'articulation aux territoires environnants, dans lequel se déroulaient des cérémonies associées à des banquets rituels. Un espace délimité, la présence de restes céramiques abandonnés sur place et la mise au jour de deux crochets confirment la préparation du repas à consommation immédiate. On a mis au jour trois autels dédiés à *Laepo//Labbo* et deux autres possibles⁷. Au pied de la montagne quatorze autels anépigraphiques confirment leur sacralité et peut être la primauté de *Reve*, divinité mise en parallèle de *Taranis* (Olivares 2002, p. 171). Deux lignes de murs défensifs ferment l'accès à l'acropole et servaient de démarcation entre l'espace sacré et le domaine réservé aux rites dans l'acropole (Correia 2010, p. 136 ; Burkert 1993, p. 183). La plus ancienne délimitation de l'espace date de la phase II et renferme l'acropole où se trouve la source de trois cours d'eau en 1758. L'accès à l'intérieur est différencié. Il y avait un accès pour les gens venus de loin qui passaient en contrebas du bastion, et un deuxième du côté est du bastion se dirigeant directement vers le sommet.

Un autre sanctuaire en territoire celtibérique, Peñalba de Villastar (Teruel), est bien connu en raison de ses inscriptions dédiées aux divinités locales en langues celtibérique et ibérique. Elles sont gravées sur un escarpement calcaire long de plus d'un kilomètre et demi. Le sanctuaire lui-même était placé tout en haut. On y accédait en remontant un passage étroit comportant quelques marches taillées dans la roche. Sur les bords est et sud de l'escarpement il y a des trous et des cannelures taillés (Marco 1986, p. 746-7), interprétés comme des points sacrificiels pour des rituels sanglants d'animaux ou pour des libations d'eau (Burillo 1997, p. 234). Il y a un grand bloc détaché de l'escarpement oriental qui pourrait avoir été détruit dans un rituel de christianisation du site. Il conserve trois trous ou cavités pour des sacrifices (Fig. 4), ce qui fait penser à un triplement tout à fait celtique. Ces cavités, un carré et deux circulaires, sont profondes et chacune est dotée d'une cannelure. Elles ont été creusées au



Fig. 4. Sanctuaire de Peñalba de Villastar, Teruel, avec un triple autel, trois cavités creusées pour des offrandes. Une image gravée interprétée comme représentation du dieu *Lug* à Peñalba de Villastar (Teruel).

moyen d'instruments en fer, ce qui date cet espace destiné aux sacrifices de l'âge du Fer.

On considère que Peñalba de Villastar était un sanctuaire inter tribal, placé à la frontière de différents peuples et territoires, probablement comme lieu de célébration des fêtes périodiques collectives. Après avoir accompli les rites sacrificiels, on y a gravé des inscriptions comme en guise d'ex-voto sur la vaste paroi de la roche. La plus notable, la « grande inscription », parle des divinités locales et d'un *comeim*, fêté probablement à *lughnasadh*. Mais encore aujourd'hui on ne connaît pas de structures cultuelles dans la montagne (Alfayé 2009, p. 115).

Les deux gravures anthropomorphes découvertes sont interprétées par l'historiographie comme la représentation de *Lug* (Marco 1986, p. 750-1 ; Alberro 2010, p. 20), mais on l'a mise en relation avec le dieu *Cornuto Cordomo* nommé au Grand Panneau (Beltrán, Jordan y Marco 2005, p. 939). Un grand nombre d'animaux, cerfs et chevaux pourrait former un ensemble avec quelques inscriptions, car celles-ci sont liées à ces divinités, c'est le cas des cerfs avec *Cornuto Cordomo* ou des chevaux avec *Equaisos*. En tout état de cause, les représentations des animaux isolés datées de l'âge du Fer doivent être considérées comme des *ex-voto*. Ce lieu sacré se perpétue dans la tradition locale au cours des temps et va souffrir de la christianisation à plusieurs reprises, comme on le déduit des nombreuses croix gravées sur l'escarpement.

Récemment, on a trouvé un nouveau lieu sacré dans un abri à Las Tajadas de Bezas (Teruel) où l'on a documenté deux cavités avec leurs cannelures d'égout. Elles sont associées aux podomorphes gravés, semblables à ceux des roches de la Galice, associés au rituel indo-européen - celte du couronnement du roi (García Quintela 2003 ; García Quintela, Santos Estévez 2000).

Les cavités creusées sur des roches sont fréquents en *Hispania Celtica*. Sur l'éperon occidental de l'*oppidum* de *Clounioq//Clounioqvm* à Huerta de Rey (Burgos) il y a trois profondes avec une cannelure de connexion et une quatrième creusée à proximité, mais dans un échelon plus bas (Fig. 5). On vient de

⁷ D(eo) SA(crum) VICANI./ OCEL[o]N[e]/NSES [...] [...]



Fig. 5. Les cavités creusées de l'éperon ouest de Alto del Cuerno à *Clovnioqvm* (Burgos)

commencer la recherche sur cet *oppidum*, un site très complexe ayant connu une longue période d'occupation aux âges du Fer (Valdés *et al.* 2017, p. 215-217) et qui s'est trouvé abandonné à mesure que naissait la ville à proximité, qui, avec Galba, devient *Colonia Clunia Sulpicia*, au I^{er} s. apr. J.-C.

Parmi les sanctuaires d'*Hispania Celtica* on fera une place à part à Sao Miguel da Mota à Alandroal (Évora). Ce sanctuaire sur le haut d'une colline dominant tous les alentours, est dédié à *Endovelicus*, le plus connu des dieux indigènes préromains de la Lusitanie. Le nom d'*Endovelico* a été mis en relation avec *Vailos* (« loup ») du panthéon celtibérique, mais aussi avec *Sucellus* ou le Romain *Aesculapio* (Schattner *et al.* 2005, p. 897).

Les niveaux archéologiques de l'âge du Fer ont été rasés pour être remplacés par la chapelle romaine et celle-ci, à son tour, par un ermitage chrétien. Le site est d'une considérable importance, au vu des abondantes données épigraphiques⁸ et de la trentaine de sculptures trouvées (Schattner *et al.* 2005, p. 896). On a mis au jour trois têtes, l'une d'elles est du I^{er} s. apr. J.-C. Malgré la perte des niveaux de l'âge du Fer, les autels et les bases des statues avec leurs inscriptions votives prouvent la survivance du culte indigène au cours de la période romaine.

C'est la relation établie *Endovelicus* - *Vailos* qui a permis d'identifier le sanctuaire de Postoloboso à Candeleda (Àvila) consacré à *Vaelico* (Fernández Gómez 1973). On a trouvé sur ce site 20 inscriptions sur des autels du II^e apr. J.-C. qui montrent la continuité du culte préromain en rapport avec le loup⁹, tradition sacrée maintenue dans l'ermitage chrétien jusqu'à nos jours. Ce site n'a pas été fouillé, mais il pourrait s'agir d'un sanctuaire communautaire dans le territoire de l'*oppidum* d'El Raso de la Candeleda, daté du V^e au I^{er} s. av. J.-C.

⁸ DEO / ENDOVELLICVS / SACRVM / M (arcus) . FANNIVS / AVGVIRINVS / MERITO . HVN [c] / DEVM . SIBI / PROPITIATVM

⁹ Ebuirein- / ius 'Cur' un- / di Cara- / ecia(um), Vaeli- / co, u(otum) s(oluit) m(erito) l(ibens)

Bien différent est le sanctuaire du Monte do Facho consacré au dieu *Berobreo*, divinité ancestrale indigène devenue un *lararia* au II^e-III^e s. ap. J.-C. (Schattner *et al.* 2004 ; Koch 2005 ; Suárez Otero 2007). Sur cette colline de Cangas de Morrazo, située sur une presque-île, un castro de l'âge du Fer est à la base du sanctuaire. L'archéologie a documenté une période de trois siècles d'abandon entre les deux, du I^{er} s. av. J.-C. au II^e s. apr. J.-C. L'espace central du castro abandonné a été pourvu d'une construction ovale où presque une centaine d'autels sont dédiés au *DEUS LAR BEROBREO*¹⁰ (Fig. 6), dont les plus récents occupent la place des précédents. On ne connaît, pour le moment, aucune autre divinité dans ce sanctuaire. Un ancien étang du I^{er} s. av. J.-C. est attesté au sud de l'espace sacré.

Au Monte do Facho on observe un aspect social qui n'était guère connu en *Hispania Celtica* : un rite fixé pendant des générations dans le sanctuaire d'une *gentilitas*, ce qui rend inutile la tâche d'individualiser les autels sauf dans deux cas, peut-être des étrangers (Koch 2005, p. 831). Monte do Facho prouve que pour la première fois au nord de l'*Hispania Celtica* parmi les classes moyennes et les basses classes, un culte ancestral n'a pas été oublié, et qu'il est revenu. Cette forme collective du rite sur un lieu sacré s'oppose à la tradition romaine domestique.

Dans l'*Hispania Celtica* il y avait des forêts sacrées, mais on en a une connaissance imparfaite. On les retrouve dans la toponymie, dans quelques inscriptions votives, chez Ptolémée mais aussi chez le celtibère Martial. Celui-ci dans son épigramme IV, 55 fait une référence au « ...*sanctum Buradonis illicetum* ... » une chênaie sacrée et agréable. Certains auteurs ont voulu voir dans ce texte une forêt semblable à celle des Carnutes (Caesar, *De bello Gallico*, 6.13.10-11), mais Martial était originaire de *Bilbilis*, dans la Celtibérie, ce qui fait penser que *Buradonis* serait la référence à une forêt de sa région natale, en laissant de côté d'autres références ethnologiques et historiques sur les bois sacrés en *Hispania Celtica*¹¹.

Nous savons qu'une *Lex Sacra* régissait ces forêts sacrées de même que dans les *nemeta* celtes. Le bronze de Botorrita 1

¹⁰ Le texte dominant est: DEO LARI BEROBRE ARAM POSVI, parfois suivi de PRO SALUTE

¹¹ *Références historiques. Nemetavi* o *Nemetati* (Ptol. 2.6.40) peuple des *Gallaeci Bracari* ; *Nemetobriga* (Ptol. 2.6.36; *It. Ant.* 428,6), Trives Viejo, Puebla de Trives, Orense ; *Nemanturista?* (Ptol. 2.6.66), Siresa-Sos, en Navarre ; *Castellum Nem[...?]*, Castrelo do Val, Verín, Orense (Albaladejo 2010, 116) ; *Castellum Meidunium*, Bande, Orense (CIL II, 2520 ; *HEpOL* 8347) ; *Meidubricenses* (Plin., *NH*, 4.118; CIL II 760) < *Meidubriga* ; *Mediolon* (Ptol. 2.6.57), emplacé inconnu, *Celtiberia?* ; *Nemeti(us) Firmus* (AE 1950, 256), Lisabone ; Nemenzo (toponyme) < **Nementio*, 12 km au nord de Saint-Jacques-de-Compostelle (Correia 2010, 132, fig. 19). *Références épigraphiques* : *Nimmedo Aseddiago*, de Ujo, Mieres, Asturies (Olivares 2002, 114) ; *Nimidi Fidueneorum* o *Numini Fidueneorum*, Paços da Ferreira, Portugal (da Silva 2007, 401) ; *Cusu Nemeoeco?*, São Tirso, Burgães, Portugal (da Silva 2007, 400 s., 456) ; *Nemetius* o *Nemetia*, en Galicie (Blázquez 1996, 338) ; *Nemedo Augusto* y *Nemedo*, Cueva de la Griega, Pedraza, Segovie (Marco 1993, 165-177). *Forêt sacrée* : *santum Buradonis illicetum* (Marcial, *Ep.*, 4.55), dans la *Celtiberie* ; « forêt sacrée de chênes verts » Bronze de Botorrita I, § I: *perkunetaka*, du théonime pré-celtibérique **Perkunetas* > ie. **Perk'uno-* le « dieu du chêne vert » (voir les *Nymphae Percenae* de la Narbonnaise et le *Deus Ercus* de l'Aquitanie ; cf. De Bernardo 2009, p. 693-694).

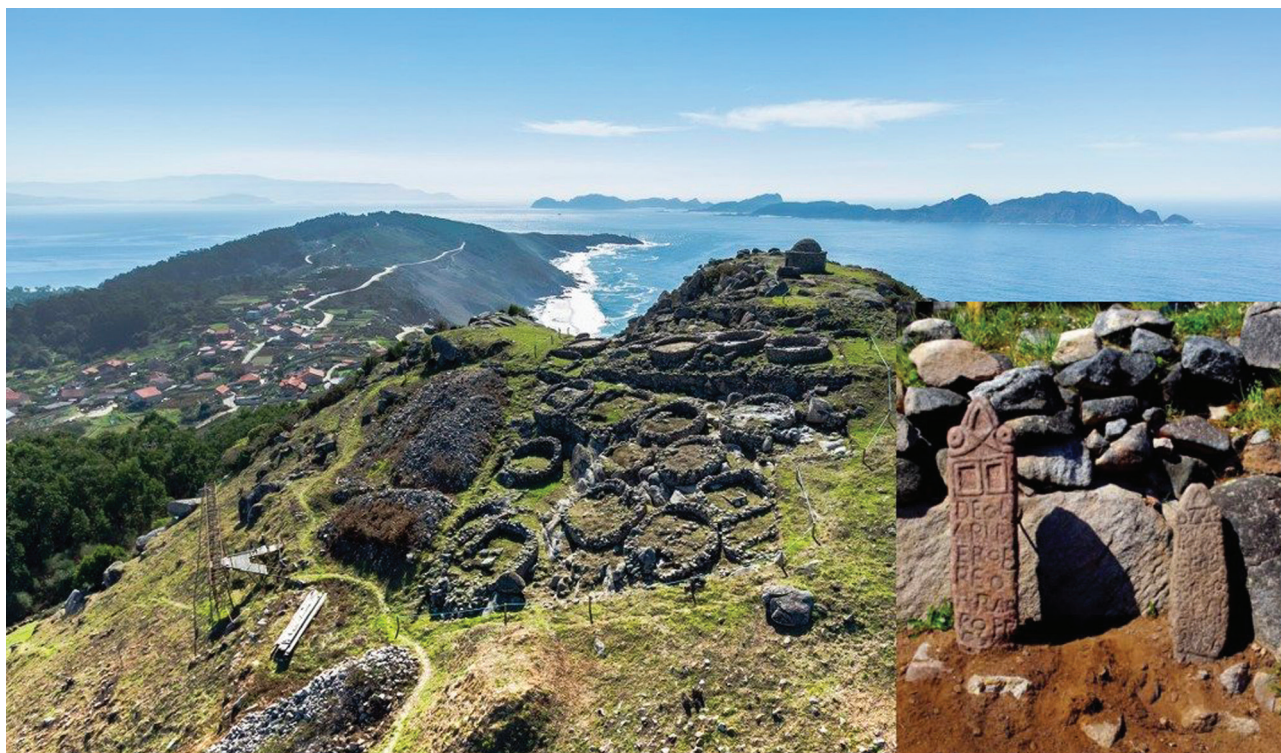


Fig. 6. Autels dédiés à Berobeo et vue sur le castrum du Monte do Facho (Pontevedra).

décrit les normes à garder pour un bois *ilicino* du 1^{er} s. av. J.-C.¹² Récemment, on a commencé à utiliser les informations autour de certaines traditions séculaires, comme la continuité d'un culte rituel de certains *Quercus* « sacrés » près de castros et d'ermitages, même quand ceux-ci n'existent plus. L'une des références les plus intéressantes sur la continuité des *arborae sacrae* en *Hispania Celtica* est le bois *ilicino* associé à la reine *Lupa* (« louve ») non loin de Saint-Jacques de Compostelle (Almagro-Gorbea 2013, p. 344 s.). Ces dernières années on a mis en lumière plusieurs traditions séculaires en liaison avec des *quercus* sacrés (Moya 2012, p. 449 s.).

La tradition la plus connue à cet égard est celle du Chêne de Guernica, où les anciens et actuels souverains allaient prêter serment d'allégeance aux fors basques, l'acte juridique solennisant l'investiture nécessaire pour être reconnu en tant que souverain et Seigneur de Biscaye. Mais il y avait deux autres *quercus* indissociables dans ce rituel, le chêne vert d'Arechavala, où le Seigneur était accueilli par les classes moyennes et rurales, et celui de Luyando, connu comme le chêne *Malato*, remplacé au XVII^e siècle par une croix de pierre, où le Seigneur, après avoir fait le serment d'allégeance, était accueilli par les guerriers en armes. Les trois constituant la route à parcourir, ou « *ruta Juradera* ». Ce complexe rituel aux racines indo-européennes, probablement remontant à l'âge du Fer, doit être attribué aux *Carietes/Caristii* préromains (García Quintela, Delpech 2013, 280 s.), non aux *Vascons*. L'exceptionnel sanctuaire de Gastiburu est une preuve

assez solide de ces traditions bien documentées chez les Celtes du Pays Basque, mais inconnues chez les *Bascones*.

Au cœur de la Celtibérie, à Olmeda de Cobeta (Guadalajara) se conserve la tradition appelée « Les Trois chênes » (Arenas 2007), chacun possédant une fonction spécifique. Religieuse pour le chêne de l'ermitage, juridique pour le grand-chêne et sociale pour le troisième. Le soi-disant « Dios de Pajares » (Arenas 2010, p. 42 ; Moya 2012, p. 449 s.) est probablement un autre exemple de la longue durée des usages rituels qui confirment l'existence des *arborae sacrae* dans l'*Hispania Celtica*. L'espace, tout autour, est délimité et christianisé, dans tous les cas connus. À *Segobriga* (Cuenca), un castrum celtibérique du VI^e s. av. J.-C. qui deviendra un *oppidum* au I^{er} s. av. J.-C. est *municipium* romain au temps d'Auguste, il y avait un *lucus* dans un *illicetum* encore préservé aujourd'hui (Almagro-Gorbea 1995), avec une source aménagée, des bas-reliefs et des inscriptions dédiées à Diana¹³.

Les sanctuaires consacrés aux *numina* des eaux sont minoritaires. On peut trouver les racines de ce culte dans les offrandes d'armes dans les rivières, les sources et les lagunes depuis l'âge du Bronze moyen-final. C'est une tradition indoeuropéenne qui se poursuit dans les croyances celtiques (Almagro-Gorbea, Gran Aymerich 1991, p. 218 s.), ces eaux étant considérées comme des points de passage vers l'au-delà. En *Hispania Celtica* ces lieux ne sont pas aussi nombreux ni aussi bien documentés qu'en Gaule et dans d'autres territoires de l'Europe celtique, mais ceci

¹² « À l'égard du "trescantos" ("borne a trois parts") des *Percuetae* (i.e. "des chênes verts sacrés") ... n'est pas loisible d'abattre, n'est pas loisible de brûler, n'est pas loisible de défricher (le bois sacré des chênaies vertes) ... ».

¹³ *CIL*, 3093e Panneau 5: [dian]A[e] / SAC[rum pro] / SALUTE / MULAE [- -] / CATU(- -) F(iliae?) / [F(aciendum)] C(uravit) *CIL*, 3093e Panneau 5: [dian]AE / NICE[phoris (?)] / SEMP[ron(iorum) · me] / RVLAE · A [- -] / CATI · L[ib(erta) · v(otum) · s(olvit)]

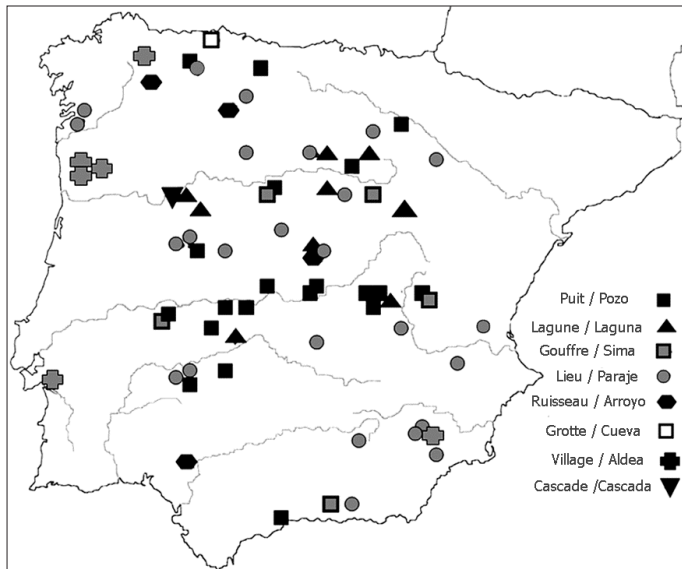


Fig. 7. Les toponymes Airon et leur dispersion en Hispania.

est en train de changer à mesure de la multiplication des découvertes. On ne connaît pas de sanctuaires dédiés aux eaux dans les sources des grands fleuves de l'*Hispania Celtica*. Mais à Muriel de la Fuente (Soria), près d'une source assez importante, un casque de type hispano-chalcidique (IV^e-III^e s. av. J.-C.) a été récupéré (Graells *et al.* 2014, p. 152). Il a été rendu inutilisable volontairement avant d'être jeté dans l'eau, ce qui permet de l'interpréter comme la riche offrande d'un personnage de haut rang.

Un autre cas est celui des toponymes « Airon », divinité aquatique ancestrale très répandue dans l'*Hispania Celtica*, associée aux sources lagunaires et aux puits les plus profonds (Fig. 7). À côté de la naissance de la rivière Bedjia à Uclés (Cuenca) on trouva un autel consacré au *Deo Aironis*¹⁴, daté I^{er} s. apr. J.-C. (Lorrio, Sánchez Prado 2002, p. 182). Dans les anciens récits populaires « Pozo Airón » (« puits d'Airón ») est un point de passage vers l'au-delà en liaison avec des sacrifices humains et des charrettes tombées dedans qui n'ont jamais été retrouvées (Salas 2006, 3 s.). La plupart des plus de quatre-vingts toponymes documentés comme « Pozo Airón » se trouvent en *Hispania Celtica*, mais on en connaît aussi une dizaine en Europe, dans le centre et le nord-ouest de la France, en Suisse, en Italie et au Pays de Galles¹⁵.

Dans la Péninsule ibérique, il n'existe aucune fouille systématique dans les sources, comme celle de La Douix (Bourgogne), qui pourraient nous apporter des données sur des offrandes aux divinités des eaux. Seule l'épigraphie nous apporte quelque information sur les traditions celtiques dans les fontaines médicinales et bienfaisantes. On a dédié à Caldas de Vizela, Portugal, plusieurs *arae* au dieu *Bormanicus*, très proche du dieu gaulois *Bormanus*, car il est associé à des eaux curatives (Olivares 2002, p. 77 s.). En Cantabrie, au XVIII^e siècle on a mis au jour à Otañes un dépôt

¹⁴ *CIL*, II, 5888: DEO A / IRONI FECIT FA / MILIA OC / ULE(n)S(is) VSE(tana?) / C(aius) TITINIUS / CRISPINUS

¹⁵ Ayrón, près de Poitiers, Airon-Notre-Dame et Airon-Saint-Vaast, département de Pas de Calais. Airon, près de la Loire, le lac l'Airon, dans les Alpes et le fleuve l'Airon, affluent de la Selune en Normandie



Fig. 8. Patère en argent surdorée trouvée à la fontaine de *Salus Umeritana*, Otañes (Cantabrie).

composé par un nombre inconnu d'objets en argent parmi lesquels il y avait une belle patère en argent du I^{er}-II^e s. ap. J.-C. dédiée à *Salus Umeritana* (Fig. 8), ce qui démontre qu'il existait un culte indigène envers les sources sacrées ; mais moins développé que dans la *Keltiké*. Le théonyme féminin *Salus Umeritana* d'origine celtique fait référence aux eaux médicales (Iglesias y Ruiz 2014, p. 292 ; Solana, 1997). L'iconographie de la patère montre la source *Umeritana*, le rituel d'offrande face à un autel et l'acte de boire pour prévenir les problèmes de santé.

Une autre théonyme bien documenté est celui de la déesse *Nabia* ou *Navia*, d'origine ancestrale, présente chez les Galaiques, les Lusitains et les Astures. L'un des sanctuaires les plus intéressants en l'occurrence est la Fonte do Idolo à Braga (Garrido *et al.* 2008), du I^{er}-II^e s. ap. J.-C. où, dans un haut-relief placé sur la source, la déesse apparaît, représentée par une femme sous un pavillon ou temple et l'inscription lusitanienne à sa gauche TONGOE / NABIAGOI (Prósper 2002, p. 154).

Les grottes, les cavernes, les abris font aussi partie des traditions sacrées indo-européennes depuis l'âge du Bronze (Blas Cortina 1999), comme les grottes de Cuevalluse et d'Entrambasaguas (Cantabrie) où on a déposé des épées du Bronze moyen mais on connaît d'autres offrandes d'armes et des chaudrons en bronze dans les grottes de la Cantabrie et des Asturies. À l'âge du Fer, la fréquentation et l'usage rituel des grottes est mal connu du point de vue de l'archéologie et il convient de demeurer prudent, quoique quelques exemples de la période romaine font envisager cette possibilité.

Un document important est la grotte de La Griega à Pedraza (Segovie). Deux inscriptions du I^{er}-II^e s. ap. J.-C. sont des dédicaces à *Nemedo*¹⁶ (Olivares 2002, p. 193) théonyme déjà connu comme le « sacré » (Marco 1993). La grotte El Puente à Orduña (Biscaye), dotée d'un profond aven, conserve elle-aussi des

¹⁶ *Nemedo/ Augusto/ Aiunco +++medani*



Fig. 9. Figurine de *Priapus* en boue tendre. Caverne semi-naturelle de Clunia Peñalba de Castro (Burgos).

inscriptions romaines du III^e s. apr. J.-C. (Ortega 2004, p. 57)¹⁷, aussi intéressantes qu'inquiétantes : dix hommes de complexion robuste y sont entrés, neuf en sont sortis. Accident ou sacrifice aux divinités ?

Dans la colonie romaine de *Clunia* (Peñalba de Castro, Burgos), la grotte-bassin de Román, située à 20 m sous la surface du plateau, est un lieu exceptionnel (Alfayé 2009, p. 59 s. fig. 336-337). Une quinzaine de puits ouvre sur les bassins intérieurs. Un grand aven pourrait être artificiel car il présente une forme allongée. Un puits comblé se trouverait à l'intérieur en liaison avec la grotte, non loin du sanctuaire ithyphallique-priapique de la queue du bassin. Des inscriptions du I^{er}-II^e s. apr. J.-C., gravées dans l'argile, gardent les noms et charges de *virii* qui l'ont visité¹⁸, ainsi que parmi les figurines l'une peut-être de *Priapus*, d'autres possibles divinités et de grands pénis (Fig. 9). On ne peut soutenir qu'il ait pu être utilisé au cours de l'âge du Fer, mais ce type de culte pourrait provenir de la période préromaine.

Les lieux urbains (ruraux, péri-urbains et urbains)

Les lieux sacrés à l'intérieur ou aux alentours d'une agglomération ne sont pas toujours aisés à identifier, étant donné la diversité des formes et des rites, que marque la réponse architecturale aux besoins publics et privés.

¹⁷ Panneau B: VLTRA ACCEDE MILLIA PASSUS QVATTVOR DUM SEVERV / EX (...) HIC FVIT NICOLAVVUS CVM HOMINIBVS N.X / SEVERO ET QUINTIANO COS VI KAL. NOV. Panneau C: HIC VIRI FORTES(ISSIMI) VENERUT / DUCE NICOLAVO SEVERO / ET QUINTIANO COS. VI KAL. NOV. HOMINES N.VIII

¹⁸ Inscr. 13 : IIII / VIRI / VENE / RUNT Inscr. 1 : FABRICIVS / IIII VIR / HIC / [FVIT?]

Le panorama est très varié depuis l'âge du Bronze jusqu'à la romanisation dans l'*Hispania Celtica*, en raison de l'évolution culturelle et de la croissante complexité sociale, avec des changements dans les rituels liés aux divinités du panthéon indigène, dans la structuration du pouvoir et de la hiérarchie et des transformations des territoires occupés.

On peut proposer un catalogue polymorphe. La typologie de base est organisée en deux groupes simples : A- ouvert ou à l'extérieur ; et B- couvert : B1- à toiture ; B2- dans une grotte. L'emplacement par rapport à l'agglomération permet une classification basée sur trois types : 1- rurale, éloignée de la zone d'activité quotidienne de l'agglomération ; 2- périurbain, dans la zone d'activité quotidienne (<1 heure de marche) et 3- urbain, qui présente trois variantes: 3.1- *ante portam*, 3.2- *ad portam*, et 3.3- *intra muros*. Si l'on s'intéresse à la relation avec l'organisation de la société, la même typologie comporte une classification en deux domaines : 1- public ou collectif ; 2- privé ou domestique.

Les sanctuaires de nature publique et rurale répondraient aux besoins religieux des populations de ses zones d'influence, ainsi que ceux de nature intertribale ou interethnique, certains pouvant être considérés comme des sanctuaires de frontières. Les sanctuaires périurbains, voire les sanctuaires urbains, auraient une fonction intra ethnique ou intra tribale, pouvant être intra-communautaire ou relevant d'une certaine circonscription locale. Des exemples en sont le temple polyadique et le sanctuaire dédié à un héros fondateur (Almagro Gorbea, Lorrio 2011, p. 64).

Dans le domaine privé, il est plus difficile de reconnaître la zone sacrée. Les sanctuaires et les chapelles familiales sont souvent indétectables en raison de leur manque de monumentalité et de l'absence d'éléments rituels différenciables de ceux de la vie quotidienne. Le problème se pose en particulier pour les fouilles anciennes, car on ne distingue pas l'activité rituelle de l'activité quotidienne (Almagro Gorbea, Moneo Rodríguez 1999, p. 173)

L'une des structures sacrées les plus intéressantes sont les saunas rituels, placés aussi bien en dehors de l'agglomération qu'à l'intérieur (Fig. 10). Généralement, les saunas préromains du nord-ouest sont interprétés comme possédant une fonction rituelle de renouveau et de passage initiatique, évoquant la mort

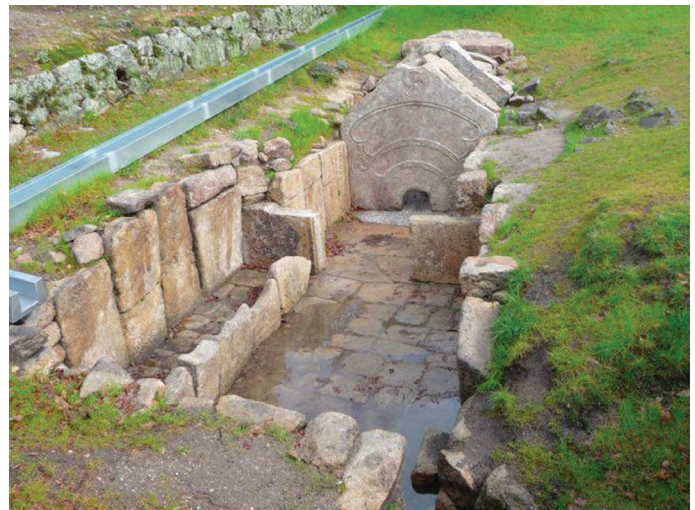


Fig. 10. Sauna rituelle de Briteiros (Portugal).



Fig. 11. Pedra formosa, entrée et sortie, l'accouchement de la renaissance, Briteiros (Portugal).

symbolique et la renaissance. Ces saunas offrent les éléments de la pensée cosmogonique des anciennes cultures (Ortiz y Sanz 1792, p. 223) : l'obscurité de la terre, le feu, l'eau et l'air, la mort et la renaissance. Ils possèdent un foyer, une salle du type *laconium* et une baignoire d'eau froide, parfois creusée dans un grand bloc de granit. Les saunas méridionaux sont reliés à une source d'eau, mais les saunas cantabriques ne le sont pas. Ceux-ci sont intégrés dès le départ dans l'urbanisme des castros, à Chao S. Martín, Taramundi, Coaña, Punta dos Prados (Villa Valdés 2000, p. 99 s., 110). Ils sont attestés du v^e s. av. J.-C. au 1^{er} s. apr. J.-C. ; on observe des différences dans le rituel selon les territoires.

Ces rites de naissance et de renouveau devaient se faire en présence de divinités sûrement féminines, le *numen* local. Les saunas sont le lieu de passage choisi par les hommes dans l'attente de satisfaire les dieux, mais ces constructions ne sont pas conçues comme une demeure de la divinité. Ils sont plutôt considérés comme le point où l'espace est réservé pour avoir un contact avec l'immatériel, un lieu surveillé par la/les divinités du panthéon local, mais restreint à certains besoins, tels les rites de passage sexuel, de transformation du statut social, de purification, etc., à travers un accouchement symbolique, comme on peut le déduire de la figuration schématiquement féminine dans les « *pedras formosas* » des saunas d'Altos das Feiras à Briteiros (Fig. 11). Ces constructions vont tomber en désuétude avec la romanisation.

Il arrive que l'on trouve des lieux sacrés qui ne présentent apparemment aucune caractéristique spéciale, hormis qu'ils sont placés près de fontaines ou de sources, très souvent avec une orientation topo-astronomique, très difficile à reconnaître sans une étude avérée. Un exemple représentatif en est les 15 autels dédiés à *Dea Sacra Ataecina* trouvés abandonnés autour de l'église wisigothe du viii^e s. ap. J.-C. de Sta. Lucia del Trampal, en Estrémadure. L'étymologie d'*Ataecina* est à mettre en relation avec « *adaig* », « nuit » en langue gaélique. Il s'agit d'une

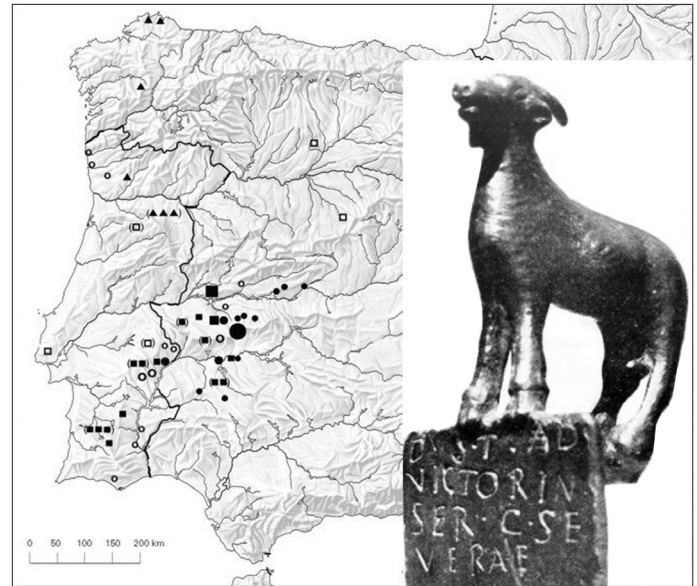


Fig. 12. Ex-voto d'*Ataecina* et carte de la dispersion des ex-voto et des épigraphes de la déesse.

divinité chtonienne en rapport avec la fécondité, comme on peut le déduire de sa liaison avec *Proserpine*¹⁹. Souvent on la nomme *TURIBRIGENSIS*, car c'est à *Turobriga* qu'elle a dû avoir son sanctuaire principal, dans le territoire des *Celticii*. Plus de 30 inscriptions et plus de 25 figurines en bronze de boucs ou de chèvres lui sont dédiées (Abascal 1995), distribuées sur un ample territoire allant de l'Estrémadure à la région de l'Alentejo, dans le sud du Portugal²⁰ (Fig. 12).

Lieux sacrés à orientation astronomique

Les trente dernières années de recherche ont donné à voir plus fréquemment des sanctuaires où la conjonction topo-astronomique est la caractéristique la plus notable. Savoir établir le passage du temps était au centre de la relation avec l'immatériel et l'ordre cosmique des choses. C'était aussi la façon de renforcer le pouvoir par le truchement d'un savant ou *sacerdos*. Fixer le calendrier est un besoin toujours nécessaire, pour des motifs agricoles, économiques, juridiques et politiques, pour établir les dates des fêtes et des réunions sociales et sacrées, comme la *óenach* en Irlande.

L'un des exemples les mieux connus se trouve à Gastiburu, Arrazua, en Biscaye (Valdés 2009 TII, p. 209 s.), situé à 1 km de l'*oppidum* de Marueleza, construit au iv^e s. av. J.-C. Au calendrier solsticial d'été et d'hiver pour le lever et le crépuscule, établi par la topographie, s'ajoute une fonction de *commitium* et de sanctuaire du territoire. L'effort architectural de sa construction et les connaissances géométriques découvertes, font de Gastiburu un

¹⁹ D(EAE) · ATAECINA(E) TURIBRIG(ENSI) · PROSERPINA

²⁰ D(eae) · S(anctae) · D(ominae) / TURI · BR-(gens)E A / DEGIN(a)/E IVLIA/[S]EVE/ [r]A VOT/[u]M · SO/[l]vit / [LIBENS · / MERITO o ANIMO?] Sta. M^a del Trampal, Alcuéscar (Cáceres) 1^{er}-111^e s. apr. J.-C. (DEA) DOMINA / (A)TTAEGINA / (T)VRVBRIGA(E) / (CUL)TIRIBVS. SVIS / (RE)COLLECTIS / .MA(GISTR)I F.C. , *Turobriga* (Huelva?) 1^{er}-111^e s. apr. J.-C.

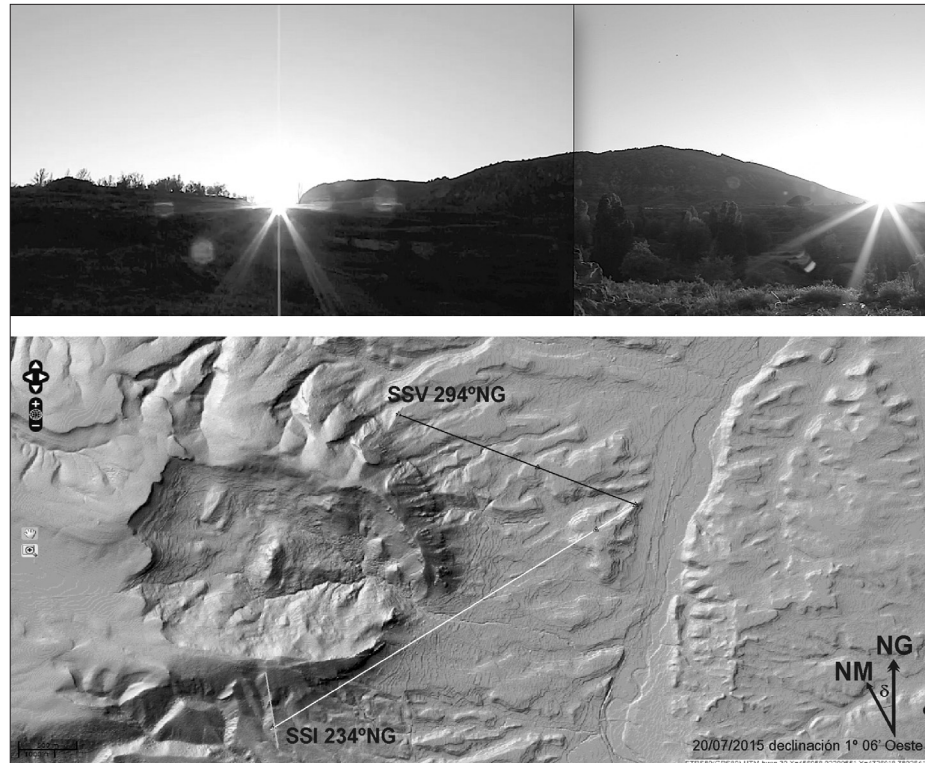


Fig. 13. Podium de Poza de la Sal et les éphémérides solsticiales (Burgos).

centre sacré opulent et de haut rang. Pauvre en vestiges conventionnels, les figures schématiques d'animaux, les 4 tabliers de jeux gravés sur des pierres plates et la centaine de plaques de pierre anépigrahiées plantés dans les gradins permettent de restituer d'autres activités. C'est un sanctuaire ethnique péri-urbain avec la fonction de rassembler la population de l'ensemble du territoire.

La fonction de calendrier est présentement reconnue dans plusieurs sanctuaires en plein air, mais aussi dans tous les temples et dans certaines nécropoles. Ces sites ont habituellement une relation claire avec un castro, ce qui enrichit le pouvoir de la hiérarchie locale en l'étendant sur le territoire placé sous son contrôle. On en retiendra trois exemples, le Pedrón de Celanova (Ourense), le podium de Salionka à Poza de la Sal (Burgos) et Segeda à Mara (Zaragoza), tous trois orientés vers le crépuscule.

Le premier est un autel rupestre dont les gradins sont orientés vers le crépuscule au solstice d'été. Il a été christianisé à partir du x^e s. ap. J.-C. avec la construction d'un ermitage à St. Michel Archange suivi au $xviii^e$ siècle d'une basilique baroque (Moya 2012, p. 50 fig. 21). Cet autel à marches a toujours été respecté et il resta intégré dans les domaines des églises, car les mythes celtiques originaux ont été maintenus en les christianisant. À Segeda (Burillo *et al.* 2010, p. 287-292) on a trouvé une construction quadrangulaire ayant la même orientation, daté après 152 av. J.-C., de laquelle rien n'est conservé sauf les fondations, son souvenir même ayant fini par s'effacer. À Salionka (Valdés 2018) les éphémérides crépusculaires d'été et d'hiver sont très bien marquées dans le profil de la montagne avoisinante (Fig. 13). C'est un podium naturel placé à l'extrémité d'un éperon rocheux

au pied du castro entre deux rivières. Il prend ses références sur le diapiir, source ancestrale qui servait à l'exploitation du sel. Le terrain avoisinant a procuré des monnaies aux pillards dans une quantité incertaine. L'éperon et le podium ont été christianisés au moyen d'une croix gravée. Tous ces sanctuaires sont intra-communautaires, leur *oppidum* associé pouvait être une place commerciale prospère, voire le chef-lieu d'une fédération tribale.

Temples

Oppida et castros étaient considérés eux-mêmes comme des espaces à caractère sacré. Il en va de même dans le reste de la *Keltiké*, à Rome et dans la Grèce antique. Cette sacralisation de l'espace urbain est la base idéologique du pouvoir des élites aristocratiques sur le reste du territoire et en même temps le meilleur facteur de cohésion sociale, au dedans et au dehors de l'agglomération. Le sanctuaire le plus important d'un *oppidum* devient un « temple polyadique », qu'on peut comparer aux sanctuaires polyadiques du monde grec. Normalement ils sont érigés à l'endroit le plus haut ou le plus important de l'agglomération.

Dans certains cas, ces sanctuaires peuvent être à l'origine des agglomérations comme pour l'*oppidum* d'Ulaca. C'est le fruit d'un phénomène de synécisme et d'attraction centré sur le pouvoir émanant de la roche sacrée et le *nemeton* qui l'entoure. Un sanctuaire central des groupes tribaux qui a évolué, attirant à lui une population. C'est le passage du *nemeton* rural au *nemeton* urbain, qui n'en conserve pas moins ses limites d'origine.

À l'*oppidum* de Termes, Montejo de Tiermes (Soria), la structure des sanctuaires est plus complexe. Il y a un temple associé à



Fig. 14. *Commitium* de Tiermes et grotte aux objets pour le rituel de sacrifice sanglant (Soria).



Fig. 15. Sanctuaire chtonien de Capote (Badajoz).

un *commitium* en gradins (Almagro-Gorbea, Lorrio 2011, p. 157, fig. 93A) et à une grotte (Fig. 14) située face à la porte principale de la ville (Calvo 1913, p. 374 s. ; Alfayé 2009, 60 s., 314 s.). Une fouille ancienne permit de mettre au jour des os et des cornes de *Bos sp* et d'autres éléments du rituel des sacrifices sanglants, tel une *bipennis* ou hache en fer à double tranchant, éléments aujourd'hui perdus.

Au sommet du plateau se trouve le temple polyadique orienté vers le couchant, avec un banc adossé aux murs pour des banquets de convivialité (Almagro-Gorbea, Lorrio 2011, p. 137 s.). Le centre est occupé par une *eschara* ou autel taillé dans la roche au niveau du sol, caractéristique d'un culte chtonien dédié à l'ancêtre mythique ou au héros fondateur de l'*oppidum*. Près du temple se trouve une roche omphallique associée à un *bothros*, placé au-dessus d'une petite grotte qui devait faire partie du complexe rituel. Ce culte au héros fondateur a dû être très populaire parmi les Celtibères, car le nom de plusieurs villes dérive d'un anthroponyme, comme Termes, *Arcobriga* de *Arco*, *Turobriga* de *Turo*, *Segobriga* de *Sego*, etc. (Abascal 2002, p. 15).

L'*oppidum* de Capote, à Higuera la Real, Badajoz (Berrocal 1994, p. 263 s.), on a découvert *intra muros* un grand autel orienté vers le sud-ouest, qui prouve son caractère chtonien, car il devait être consacré au héros fondateur. C'est une pièce ouverte, avec autel au centre et banc adossé tout au long des trois murs (Fig. 15). Il n'est pas loin d'une roche omphallique qui domine toute l'agglomération. La fouille a documenté les mobiliers pour le banquet collectif, des couteaux, des grills, des gobelets, etc., qui restaient encore sur place mélangés avec les restes de faune consommé. Dans la rue, on a trouvé un ensemble de feux et les déchets d'un banquet préalable à l'assaut final des légions qui vont détruire l'*oppidum*.

Les sanctuaires privés de l'*Hispania Celtica* sont mal connus. L'autel votif de El Cerrón de Illescas (Toledo) (Moneo 2003, p. 162 s., fig. IV,56-57) est dû à des influences méditerranéennes, comme sa décoration orientalisante en argile le donne à voir. Ces sanctuaires étaient le lieu d'accomplissement des rites familiaux aux ancêtres qui servaient à assurer la cohésion de la grande famille gentilice et de ses clients. Normalement, les pièces sont un peu plus riches que le reste de la maison, mais elles sont

difficiles à identifier, sauf qu'on y trouve un autel, des restes de sacrifices ou des objets déposés en offrande qui mettent en évidence leur fonction rituelle.

À La Hoya, Laguardia (Álava), Numancia, Garray (Soria) et Pintia, Padilla de Duero (Valladolid) des espaces privés sacrés ont été documentés, mais ils ne sont pas complètement connus. À La Hoya, une structure rectangulaire avec l'accès d'entrée à un portique comprenant deux colonnes ou piliers symboliques et trois pièces à l'intérieur, est identifiée comme un lieu sacré. Dans d'autres maisons on a voulu voir des espaces à fonction rituelle (Alfayé 2009, p. 207), mais il pourrait s'agir plutôt de magasins. À La Hoya, le caractère sacré de toute l'agglomération est évident. Son périmètre défensif renfermait un espace sacré, signalé par les offrandes de bois de cerf plantés dans la base de la muraille en pierre, certainement comme rituel d'inauguration et de protection. Dans les maisons on a trouvé des pierres gravées placées à l'envers dans les murs. C'est un rite de protection dans lequel les représentations d'animaux et peut être les figurines gravées ou les éléments géométriques sont en rapport avec les *numina* protecteurs. Ce rite des plaques gravées tournées utilisées dans l'architecture domestique à La Hoya est documenté également au sanctuaire de Gastiburu (Valdés 2009, p. 165), mais les nouvelles découvertes de ce type de gravures ne sont pas abondantes.

Conclusions

- Les sanctuaires de l'*Hispania Celtica* offrent des particularités, dues à une longue tradition de lieux sacrés depuis l'âge du Bronze ; les mieux conservés et les plus clairs se trouvent dans la région ouest et en Lusitanie.
- On a constaté une évolution vers des cultes plus complexes finissant avec des cultes de type polyadique résultant des influences méditerranéennes qui vont se mêler aux cultes indigènes.
- Si l'on prête attention aux caractéristiques spécifiques des divinités et des rites de l'*Hispania Celtica*, nous voyons qu'il existe une proximité avec le monde de l'immatériel du reste de la *Keltiké*.

Bibliographie

- Abascal J. M., 1995. Las inscripciones latinas de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) y el culto a *Ataecina* en Hispania. *Archivo Español de Arqueología*, 68, p. 31-105.
- Abascal J. M., 2002. *Téseras y monedas. Iconografía zoomorfa y formas jurídicas de la Celtiberia. Palaeohispania*, 2, p. 9-35.
- Alberro, M., 2010. El pancéltico dios Lug y su presencia en España. *Polis*, 22, p. 7-30.
- Albertos Firmat M. L., 1974. El culto de los montes entre los Galaicos, Astures y Berones y algunas de las deidades más significativas. *Estudios de Arqueología Alavesa*, 6, p. 47-157.
- Alfaye S., 2009. *Santuarios y rituales en la Hispania Celtica*. Oxford, Archaeopress, 583 p. (BAR Int. Ser. ; 1963).
- Almagro-Gorbea, M., 1995. *El Lucus Dianae* con inscripciones rupestres de Segobriga. In Rodríguez Colmenero A., Gasperini L., éd. *Saxa Scripta (inscripciones en roca)*, *Actas del Simposio Internacional Ibero-Itálico sobre epigrafía rupestre*, Santiago de Compostela, Castro, D.L., p. 61-97.
- Almagro-Gorbea, M., 2013. *Literatura hispana prerromana*, Madrid
- Almagro-Gorbea, M., 2015. *Sacra Saxa*. 'Peñas Sacras' propiciatorias y de adivinación de la *Hispania Celtica*. *Estudios Arqueológicos de Oeiras*, 22, p. 329-410.
- Almagro-Gorbea, M., Gari, A., éd. 2017. *Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas*, *Actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca del 25 al 27 de noviembre de 2016*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses.
- Almagro-Gorbea, M., Gran Aymerich, J., 1991. *El Estanque Monumental de Bibracte*, Madrid, Universidad Complutense. (Complutum Extra ; 1).
- Almagro Gorbea, M., Jiménez Ávila, F. J., 2000. Un altar rupestre en el Prado de Lácara (Mérida). Apuntes para la creación de un parque arqueológico. In Jiménez Ávila, F.J., Enríquez Navascués J.J., éd. *El Megalitismo en Extremadura (Homenaje a Elías Díez Luengo)* Junta de Extremadura, 423-442. (Extremadura Arqueológica ; 8).
- Almagro Gorbea, M., Lorrio, A. J., 2011. *Teutates. El Héroe Fundador y el culto heroico al antepasado en Hispania y en la Keltiké*. Madrid., Real Academia de la Historia, 406 p. (Bibliotheca Archaeologica Hispana ; 36).
- Almagro Gorbea, M., Moneo, T., 1999. *Santuarios urbanos en el mundo ibérico*. Madrid, Real Academia de la Historia, 217 p. (Bibliotheca Archaeologica Hispana ; 4).
- Almagro-Gorbea, M., Ruiz Zapatero, G., éd. 1993. *Paleoetnología de la Península Ibérica*. Madrid, Universidad Complutense. (Complutum, 2-3, 1992).
- Almagro-Gorbea, M., Valdés, L., 2018. *L'urbanisme de l'Hispania Celtica*. In Villard-Le Tiec A., dir., *Architectures de l'âge du Fer en Europe occidentale et centrale. Actes du 40^e colloque international de l'AFEAF (Rennes, 4-7 mai 2016)*. Presses universitaires de Rennes, Rennes.
- Andrés Rupérez, M. T., 2007. Semblanza cosmográfica de los cuencos de Astroki. *Veleia*, 24-25, p. 879-894.
- Arenas, J. A., 2007. Ancient tree cults in central Spain: the case of La Dehesa at Olmeda de Cobeta. In Heussler, R., King, T., éd. *Continuity and Innovation in Religion in the Roman West 1*, Portsmouth, p. 89-199. (JRA Suppl. Ser. ; 67).
- Arenas, J. A., 2010. Sobre la identificación de entornos religiosos en el entorno prerromano celtibérico. In Burillo F., éd. *VI Simposio sobre los celtíberos: Ritos y mitos*, Daroca, p. 87-102.
- Beltrán, F., Jordán, C. y Marco, F., 2005, Novedades epigráficas en Peñalba de Villastar. *Acta Paleohispánica IX*, Saragosse, p. 911-956.
- Bernardo, P. de, 2009. La gramática celtibérica del primer bronce de Botorrita: nuevos resultados. *Palaeohispanica*, 9, p. 683-699.
- Berrocal-Rangel L., 1994. *El altar prerromano de Castejón de Capote. Ensayo etnoarqueológico de un ritual céltico en el suroeste peninsular*. Madrid, Ayuntamiento de Higuera la Real - Universidad Autónoma de Madrid. (Beturia Céltica ; 2).
- Blas Cortina, M.A. de, 1999. *Asturias y Cantabria*. Delibes de Castro, G., Montero, I., éd. *Las Primeras Etapas Metalúrgicas en la Península Ibérica. II, Estudios Regionales*. Madrid, Fundación Ortega y Gasset, Ministerio de Educación y Cultura, p. 41-62.
- Blázquez, J. M., 1996. Religiones indígenas en la Hispania romana. Adenda y corrigenda. *Gerion*, 14, p. 333-362.
- Burillo, F., 1997. Espacios culturales y relaciones étnicas: contribución a su estudio en el ámbito turolense durante época ibérica. *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón*, 18, p. 229-238.
- Burillo F., Pérez Gutiérrez M., López Romero, R., 2010. *Estudio arqueoastronómico de la plataforma monumental de Segeda I, VIII Congreso Ibérico de Arqueometría. Sesión Arqueoastronomía* (http://www.segeda.net/8cia/pdf/11_3_Arqueoastronomia_Burillo.pdf)
- Burkert, W., 1993. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica. Religiões da Humanidade*. Fundação Calouste Gulbekian.
- Calvo I., 1913. Termes, ciudad celtibero-romana. *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 29, p. 374-387.
- Cazanove, O., 2000. Les lieux de culte italiques. Approches romaines, désignations indigènes. In Vauchez, A., dir. *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*. Rome, École française de Rome, p. 31-41. (Coll. Efr ; 273).
- Correia Santos, M^a. J., 2010. O Cabeço das Fráguas e a concepção de espaço sagrado na *hispania* indo-europeia. In Schattner T., Santos M.-J., éd. *Porcom, Oilam, Taurom. Cabeço das Fráguas: o Santuario no seu contexto*. *Iberografias*, 6, p. 131-148.
- Correia Santos M^a J., Schattner T., 2010. O Santuario de Cabeço das Fráguas a traves da Arqueologia. In Schattner T., Santos M.J., éd. *Porcom, Oilam, Taurom. Cabeço das Fráguas: o Santuario no seu contexto*. *Iberografias*, 6, p. 89-108.
- Espinosa, U., 1986. *Epigrafía romana de La Rioja*. Logroño. Comunidad Autónoma de la Rioja, Instituto de Estudios Riojanos.
- Fabián J. F., 2010. Altares rupestres, peñas sacras y rocas con cazoletas. Ocho nuevos casos abulenses y uno salmantino para la

- estadística, el debate y la reflexión. *Madrider Mitteilungen*, 51, p. 222-267.
- Fernández Gómez, F., 1973. El santuario de Postoloboso (Candeleda, Ávila). *Noticiario Arqueológico Hispánico*, 2, p. 167-270.
- Fernández Nieto F. J., 1999. La federación celtibérica de Santerón. In Beltrán F., Villar F., coord. *Actas del VII Coloquio de lenguas y culturas paleohispánicas*, Salamanca, Universidad de Salamanca, p. 183-202.
- Fernández Nieto F. J., 2005. Derecho y ordalía en el mundo celtibérico. La federación de San Pedro Manrique y el ritual de Las Múndidas. *Palaehispanica*, 5, p. 585-618.
- Fita, F., 1884. Lápidas romanas del valle de San Millán, Vallada, Ternils y Denia. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 4, p. 10-24.
- García Quintela M. V., 2003. *Souveraineté et sanctuaires dans l'Espagne Celte, Études comparées d'Histoire et d'Archéologie*. Bruxelles. Société belge d'études celtiques. (Mémoires de la Société Belge d'Études Celtiques ; 17).
- García Quintela, M. V., Delpech, F., 2013. *El árbol de Guernica. Memoria indoeuropea de los ritos vascos de soberanía*. Madrid. Abada Editores.
- García Quintela M. V., Santos Estévez M., 2000. Petroglifos podomorfos de Galicia e investiduras reales célticas: estudio comparativo. *Archivo Español de Arqueología*, 73, p. 5-26.
- Garrido E. A., Mar, R., Martins, M., 2008. *A Fonte do Ídolo. Análise, interpretação e reconstrução do santuário*. Braga, UAUM. (Bracara Augusta. Excavações arqueológicas ; 4).
- Graells R., Lorrio A. J., Quesada F., 2014. *Cascos hispano-calcídicos. Símbolo de las élites guerreras celtibéricas*, Mayence. (RGZM Kataloge ; 46).
- Iglesias Gil J., Ruiz Gutiérrez A., 2014. Flaviobriga y el santuario de Salus Umeritana. In Mangas J., Novillo M.A., éd. *Santuarios Suburbanos y el territorio en las ciudades romanas de Hispania*. Madrid, ICCA, p. 277-294.
- Koch, M., 2005. El santuario dedicado a Berobeo en el Monte do Facho (Cangas, Galicia). *Palaehispanica*, 5, p. 893-908.
- Lorrio A., Sánchez Prado, M^a. D. 2002. La necrópolis romana de haza del Arca y el Santuario del Deus Aironis en La Fuente redonda (Uclés, Cuenca). *Iberia revista de la Antigüedad*, 5, p. 161-193.
- Maciel, M. J. P., 1980. O 'De correctione rusticorum' de S. Martino de Dume. *Bracara Augusta*, 34, p. 483-575.
- MacLennan, L. J., 1996. Nota sobre la inscripción latina del ara votiva a « Erudino » de la Cantabria romana *Archivo Español de Arqueología*, 69, p. 311-314.
- Marco F., 1986. El dios céltico Lug y el santuario de Peñalba de Villastar. In *Estudios en homenaje al Dr. Antonio Beltrán Martínez*. Saragosse, Universidad de Zaragoza, p. 731-760.
- Marco F., 1993. La individuación del espacio sagrado: testimonios culturales en el Noroeste hispánico. In *Religio Deorum*. Sabadell, AUSA, p. 317-324.
- Meid, W., 1993-1995. La inscripción celtibérica de Peñalba de Villastar. *Kalathos*, 13-14, p. 175-181.
- Moneo, T., 2003. *Religio Iberica. Santuarios, ritos y divinidades (siglos VII-I a.C.)*. Madrid, Real Academia de la Historia. (Bibliotheca Archaeologica Hispana ; 20).
- Moya, P. R., 2012. *Paleoetnología de la Hispania céltica. Etnoarqueología, etnohistoria y folklore como fuentes de la protohistoria*. Tesis Doctoral, Madrid, Universidad Complutense, Madrid. (<http://eprints.ucm.es/17441/>).
- Naldini, M., éd. 2015. *Martino di Braga, Contro le superstizioni (De correctione rusticorum)*, Firenze, EDB.
- Olivares, J. C., 1998-1999. El culto a Nabia en Hispania y las diosas polifuncionales indoeuropeas. *Lucentum*, 17-18, p. 229-242.
- Olivares, J. C., 2002. *Los dioses de la Hispania céltica*. Madrid, Real Academia de la Historia. (Bibliotheca Archaeologica Hispana ; 15).
- Ortega A. I., 2004. Inscripciones romanas en la Cueva del Puente, de Villalba de Losa, (Sierra Salvada burgalesa). *Aunia*, 6, p. 50-58.
- Ortiz y Sanz J., éd. 1792. *Los diez libros de Diógenes Laercio sobre las vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, II. Madrid, Real Imprenta.
- Pérez Gutiérrez M., 2010. *Astronomía en los Castros Celtas de la Provincia de Ávila*. Avila, Institución Gran Duque de Alba. *Reviews Zephrus*, 70, p. 203-205.
- Prósper, B. M., 2002. « Tongoe Nabiagoi ». Lenguas y religiones prerromanas del occidente de la Península ibérica. Salamanca. Ediciones Universidad de Salamanca, 2ª edición.
- Prósper, B. M., 2010. Cabeço das Fráguas y el sacrificio indoeuropeo. In Schattner T., Santos M.J., éd. *Porcom, Oilam, Taurom. Cabeço das Fráguas: o Santuario no seu contexto*. *Iberografias*, 6, p. 63-70.
- Prósper, B. M., 2015. Celtic and Non-Celtic Divinities from Ancient Hispania: Power, Daylight, Fertility, Water Spirits and What They Can Tell Us about Indo-European Morphology, *The Journal of Indo-European Studies*, 43, 1-2, p. 1-56.
- Sáenz de Buruaga A., 1994. Referencias al culto precristiano del monte Bilibio (La Rioja), *Brocar*, 18, p. 87-118.
- Salas, M., 2006. Nuevos datos y documentos acerca de Airón. *Dios prerromano de los Pozos. Culturas Populares. Revista Electrónica 2*. <http://www.culturaspopulares.org/textos2/articulos/salasparrilla.pdf>.
- Schattner T., 2010. Breve observação sobre a representação procesional no occidente hispánico. In Schattner T., Santos M.J., éd. *Porcom, Oilam, Taurom. Cabeço das Fráguas: o Santuario no seu contexto*. *Iberografias*, 6, p. 109-129.
- Schattner T., Guerra, A., Fábão, C., 2005. La investigación del santuario de Endovelico en São Miguel da Motta (Portugal). *Palaehispanica*, 5, p. 893-908.
- Schattner T., Suárez, J., Koch, M., 2004. Monte Do Facho, Donón (O Hío / prov. Pontevedra) 2003. Informe sobre las excavaciones en el santuario de Berobeo. *Archivo Español de Arqueología*, 77, p. 23-71.
- Silva, A. C. F. Da, 2007. *A Cultura Castreja do Noroeste de Portugal²*. Paços de Ferreira.
- Solana J.M., 1997. Precisiones sobre la patera de Otañes. *Durrius*, 5, 139-145.
- Suarez Otero X., 2007. *Monte do Facho. Misterio, historia y paisaje en los confines del mundo*. Cangas, Concello de Cangas.
- Valdés L., 2009. El santuario protohistórico de Gastiburu, Arrazua, Vizcaya. Madrid, Real Academia de la Historia. (Bibliotheca Archaeologica Hispana ; 29).

Valdés L., sous presse. Aproximación a lo intangible. Cerro Milagro (Poza de la Sal, Burgos).

Valdés L., Tuset F., Martínez A., Reina J., 2017. Campamentos romanos de asedio al oppidum Clovnoiqvm (Huerta de Rey, Burgos). *Madrider Mitteilungen*, 58, p. 214-252

Villa Valdés A., 2000. Saunas castreñas en Asturias. In Fernández Ochoa C., García Entero V., éd. *Coloquio Internacional de Arqueología en Gijón, Termas romanas en el Occidente del Imperio*. Gijón, VTP Editorial, p. 97-114.

Auteurs

Dr. Martín ALMAGRO-GORBEA, Académico Anticuario de la Real Academia de la Historia, 28014 Madrid, Spain ; anticuario@rah.es

Dr. Luis VALDÉS, Académico Correspondiente de la Real Academia de la Historia, AOROC Laboratoire d'Orient et d'Occident et textes anciens. UMR 8546 CNRS-ENS. boxpost 6003 ; 48080 Bilbao Spain ; luis.valdes@gastiburu.com

Abstract

The territory of *Hispania Celtica* (Celtic Iberia) stretched from the Atlantic to the Iberian Mountains (Sistema Ibérico) and from the Cantabrian mountains to the Guadiana valley. In Celtic Iberia there were many sacred places, such as high places, sacred rocks, shrines, and temples in which Mediterranean traditions mingle with the Indo-European substrate. The presence of these sacred places, located both in nature and in castros and oppida, testifies to their different functions.

Excavations and researches carried out over the last twenty years have made it possible to renew their classification, and to know better their location, function and evolution. It is possible to classify these places from the old beliefs of the Bronze Age to the mythical stories of the founders of aristocratic lineages of the Iron Age, that have sometimes lasted from Antiquity to present times in folklore traditions. This text wants to highlight the relationships and the differences existing between these sacred places of Celtic Iberia and those documented in the Iron Age of Celtic Europe.