

Dualisme celtique et paysages galiciens entre l'Âge du Fer et le Christianisme

Marco V. García Quintela*

*Universidade de Santiago de Compostela
marco.garcia.quintela@usc.es

Abstract: *The dualism of the Celtic calendar is identified in the Coligny calendar and in the Irish traditional calendar. On this basis, we wonder about the existence of a spatial correlation of this organization of time. Moreover, Greek, and Roman cosmogonic conceptions express the solidarity between time and space. The text prolongs studies on Lugdunum and other places where the vitality of the Celtic tradition is expressed by offering a synthetic version of works on seven sites in present-day Galicia and another three in the rest of the Iberian Peninsula under Celtic influence. It shows how the use of local topographies by Iron Age settlers, revealed by archaeological remains, indicates the implementation of a dualistic symbolic mechanism of apprehension of the communitarian landscapes continued, in some cases, under Christianity. Thus, the correlation of Celtic dualistic conceptions of time and space and their solidarity in creating the physical frameworks of social life from a cosmological discourse of mythical and ritual foundation is shown.*

Keywords: Celtic cosmology, landscape, dualism, archaeoastronomy, folklore, Galicia, Iron Age, space-time.

Résumé: *Le dualisme du calendrier celtique ancien est identifié dans le calendrier de Coligny et le calendrier traditionnel irlandais. Sur cette base, on s'interroge sur l'existence d'une corrélation spatiale de cette organisation du temps. De plus, les conceptions cosmogoniques grecques et romaines expriment la solidarité entre le temps et l'espace. Le texte prolonge des études sur Lugdunum et d'autres lieux où s'exprime la vitalité de la tradition celtique, en proposant une synthèse de travaux sur sept sites de la Galice actuelle et sur trois autres situés dans la Péninsule Ibérique sous influence celtique. On montre comment l'utilisation des topographies locales par les peuples de l'Âge du Fer, révélée par les vestiges archéologiques, indique la mise en œuvre d'un mécanisme symbolique dualiste d'appréhension des paysages communautaires qui, dans certains cas, s'est poursuivie sous le christianisme. La corrélation entre les conceptions dualistes celtiques du temps et de l'espace et leur solidarité dans la création des cadres physiques de la vie sociale à partir d'un discours cosmologique de fondement mythique et rituel est ainsi mise en évidence.*

Mots-clés: Cosmologie celtique, paysage, dualisme, archéo-astronomie, folklore, Galice, Âge du Fer, espace-temps.

Espace et temps : entre mythologie, archéologie et physique

Le travail que nous présentons est situé à la jonction de deux types de questions sur lesquelles je veux être explicite pour faciliter sa lecture. Les unes sont pratiques, les autres impliquent des éléments culturels et idéologiques et sont, bien sûr, les plus importantes.

Il y a deux questions pratiques. D'une part, ce texte fut initialement conçu comme un chapitre d'un livre en préparation sur *Le Mythe de fondation de Lugdunum*, que l'économie du texte nous conseille de supprimer et que nous publions donc de cette façon¹. L'un des thèmes à la base du livre est la présentation du paysage double de Lugdunum. Il se trouve dans le texte du mythe fondateur², dans la double structure du culte impérial (avec l'autel des Trois Gaules à la confluence, et le temple du culte impérial au cœur de la colonie sur la colline de Fourvière) et dans les alignements solaires et lunaires de différents monuments publics³. Pour montrer que cette disposition n'est pas un cas isolé il semblait approprié de présenter d'autres exemples de paysage double ou duel, étudiés surtout dans l'ancienne *Gallaecia* au nord-ouest de l'Espagne : c'est ce travail qui fait l'objet du présent article. Ce sera l'occasion de donner au lecteur francophone un résumé de plusieurs travaux sur le sujet pour, d'une part, encourager de potentiels lecteurs à tester ce cadre explicatif dans d'autres scénarios de la Gaule antique et, d'autre part, pour montrer comment la perception de l'environnement naturel est culturellement conditionnée et comment l'analyse et l'interprétation de ces perceptions font partie des études sur le mythe, la culture, la religion... Ainsi, nous arrivons au deuxième type de questions.

Pour commencer, la mythologie grecque est insaisissable dans l'expression de la solidarité des catégories physiques de l'espace et du temps. Dans la *Théogonie* d'Hésiode, Kronos, en embuscade sous l'ordre de Gaia, châtra Ouranos qui « apportait la nuit »⁴ tandis qu'il s'unissait à elle. Comme s'il voulait revenir en arrière, au moment de l'obscurité primitive, avant la naissance du Jour et la genèse du temps⁵. C'est-à-dire, à un espace à peine différencié entre ciel et terre, et véritablement annulé par l'union amoureuse quotidienne qu'Uranus impose à Gaia. L'action de Kronos, du temps⁶, impose la séparation définitive du couple

1. On peut voir des approches partielles sur ce sujet dans García Quintela 2011, 2017a ; García Quintela - González García 2014 ; González García - García Quintela - Rodríguez Antón 2016.

2. Ps.-Plutarque, *De fluvis*, 6.

3. García Quintela, González García 2014.

4. Hésiode, *Théogonie*, 176.

5. Hésiode, *Théogonie* 123-125 ; Clay 2003 :17.

6. Hésiode, *Théogonie*, 180 – 1.

primordial, diversifie irrémédiablement les régions du monde, libère les enfants de Gaia et d'Ouranos cachés au sein de la Terre et, finalement, l'action du Temps permet la succession des générations des dieux et des hommes sur la surface terrestre.

Passons à la religion romaine qui offre des parallèles à la fois plus simples conceptuellement et plus complexes sur le plan topographique, historique et rituel. Évoquons, pour commencer, une ancienne étude de Georges Dumézil sur *Terminus* et *Iuventas*. Selon la tradition, lorsque Romulus voulut fonder le Temple de Jupiter sur le Capitole, les deux divinités (ou *Terminus* seul, ou les deux avec l'addition de Mars) ont refusé d'être déplacées (leur *exauguratio*) ; Romulus décida donc de leur réserver deux endroits spécifiques qui leur étaient dédiés dans le temple de Jupiter. L'édicule de *Terminus* a la particularité de manquer de toiture parce que, paradoxalement, ce dieu des limites ne devait pas en avoir⁷. *Terminus* est le dieu de l'espace politique de Rome, mais il protège aussi les limites des propriétés foncières que les citoyens romains possèdent justement. *Iuventas* est plus complexe, elle représente la succession des générations de citoyens romains et préside ainsi à la continuité de Rome en tant qu'ensemble de citoyens qui se reproduit de génération en génération. Georges Dumézil, dans l'étude citée, a mis en évidence la similitude entre la solidarité de ces deux divinités avec Jupiter et la solidarité de Bhaga et Aryaman avec Mitra dans le panthéon védique, en soulignant ainsi qu'il s'agit d'un aspect de l'héritage indo-européen à Rome⁸.

Dans une autre approche ces dieux représentent la conceptualisation en termes mythologiques et rituels d'une perception de la solidarité entre le temps et l'espace. La pertinence de cette approche peut trouver une confirmation, sans quitter Rome, en descendant du Capitole au Forum par son versant est, et en nous déplaçant dans le temps depuis les *primordia civitatis* au temps d'Auguste.

Dans le cadre du programme complexe de rénovation monumentale mené à Rome sous Auguste, nous nous intéressons à deux bâtiments. La rénovation du Temple de Saturne par les soins de L. Munatius Plancus et la construction du *miliarium aureum* au-dessous et en face de la façade nord du temple mentionné. Dès la fondation de Rome, quelques mètres vers le nord se situait le *mundus* ou *umbilicus urbi*. Nous allons rapidement expliquer le sens de ces lieux.

Le temple de Saturne, qu'on connaît aujourd'hui, situé à l'extrême ouest du Forum aux pieds du Capitole, avec sa colonnade nord restaurée, fut rénové par L. Munatius Plancus en l'an 42 (un an après la fondation de Lugdunum en Gaule par ses soins)⁹. Saturne est l'un des dieux primitifs du Latium (Varron, *LL*

7. Piccaluga 1974 : 192-201 ; Woodard, 2006.

8. Dumézil 1986 : 168-178.

9. *CIL* X 6087 = ILS 886 ; Suétone, *Auguste* 29, 5 ; et Richardson, 1980 ; Coarelli *LTUR* sv. Saturnus, Aedes.

5,42), identifié avec le grec Kronos dès le v^e siècle¹⁰. Solidarité conceptuelle bien mise en évidence dans la poésie augustéenne¹¹. Les fêtes en honneur du dieu, les *Saturnalia*, avaient lieu le 17 décembre, bien qu'à l'époque de Cicéron elles se prolongent sept jours et plus tard, sous l'Empire, le nombre de jours dédiés à la fête a fluctué. La célébration avait une dimension officielle au temple de Saturne et une dimension privée dans les maisons¹². Dominique Briquel signale la complexité du symbolisme de la fête aux dates solsticiales :

« C'est le cosmos entier qui est menacé, et on a affaire à un moment où tout ordre est remis en cause, à un moment de retour à l'état de chaos initial qui est en même temps une régénérescence du monde par ce retour bénéfique à l'état originel. Il convient donc d'attribuer à Saturne une valeur de destruction du monde actuel et de son ordre très étendue, intégrant aussi bien des aspects militaires, comme on le voit dans le rôle de *Lua Saturni*, ou les aspects de rupture de l'ordre social, mis en avant dans la fête des Saturnales à l'époque où nous la connaissons [...] Les distinctions sociales sont abolies : tout le monde porte le bonnet des affranchis, le *pileus*, qui en outre, par la symbolique propre à ce type de coiffure, renvoie à un stade non culturel, au monde des bêtes sauvages. On assiste à un renversement des rôles, c'est au maître de servir ses esclaves à table et ceux-ci profitent de la 'liberté de décembre' pour le critiquer¹³. »

Le *miliarium aureum* a été construit par Auguste en l'an 20 av. n. è. dans le cadre de l'exercice de la *cura viarum*, sous la façade du Temple de Saturne qu'on vient de signaler¹⁴. L'identification précise des vestiges de ce monument et la définition de ses caractéristiques sont sujets de polémique. Z. Mari suggère sans fondement qu'il s'agit d'un simple monument commémoratif de la *cura viarum* d'Auguste¹⁵. Il écarte donc l'idée¹⁶ selon laquelle il indiquait les distances entre Rome et les grandes villes de l'Empire¹⁷. On discute aussi le passage où Pline cite le *miliarium*¹⁸, où il appert comme une référence pour les distances à l'intérieur de Rome elle-même et comme l'un de ses centres symboliques¹⁹. Ainsi, bien que

10. Briquel 1981 : 142.

11. Brisson 1988 : 954-955, 968-981 ; 1992 : 131-174.

12. Scullard 1981 : 205-207.

13. Briquel 1981 : 145-146.

14. Cassius Dio 54.8.4 ; Tacite, *Histoires*, 1,27 ; Suétone, *Othon*, 6.2.

15. Mari LTUR *sv miliarium aureum*.

16. Qui trouve appui dans Plutarque, *Galba*, 24,4.

17. Idée que défend encore Coarelli 2007 : 63-64.

18. Pline, *Histoire Naturelle*, 3, 66-7.

19. Newsome 2009 : 29-30 ; King 2010 : 465-6.

l'idée du *miliarium* comme point de départ du réseau routier de l'Empire doit être écartée²⁰, le monument a été une référence spatiale importante dans l'*urbs*.

Le troisième monument, le *mundus*, fait aussi objet de controverse²¹. Le fait même de savoir s'il y en a eu deux²² ou seulement un²³ est discuté. Nous penchons pour cette dernière position, mais ceci n'est pas fondamental. Il nous suffit de savoir que, d'après Filippo Coarelli, le *mundus* doit s'identifier à l'*Umbilicus Romae*, mentionné dans des sources tardives. Le même auteur souligne l'importance de l'*Umbilicus* de différentes instances géographiques, conçu comme leur centre topographique et symbolique²⁴. Une idée sur le sens du *mundus*, soulignée par M. Bettini, semble importante :

« one thing seems clear : the operation of a cultural configuration, called *mundus*, referring to a pit that brought three levels – the underworld, the terrestrial world and the heavens – into communication²⁵. »

Dans son argument, Bettini insiste sur la « romanité » de cette idée, même s'il est aussi légitime d'indiquer que les trois plans superposés qui ordonnent le monde dans le sens vertical font partie de l'héritage indo-européen²⁶. Mais cet argument ne nous intéresse pas maintenant.

Il semble pertinent de souligner qu'à l'époque d'Auguste les notions divines d'espace et de temps (*Terminus* et *Iuventas*) représentées sur le Capitole des *primordia civitatis*, sont reformulées à l'extrême ouest du Forum par le biais de la double représentation de l'espace comme axe vertical ou *axis mundi* (le *mundus*, qui en soi-même n'est pas une nouveauté augustéenne) et comme espace bidimensionnel (le *miliarium aureum*). Au même lieu, Saturne évoque le temps d'avant la fondation de Rome, le temps primordial célébré périodiquement au moment du solstice d'hiver avec une évocation du désordre social que sont les Saturnales. Ainsi, dans ces quelques mètres carrés, l'on trouve des notions sur un espace double, comme surface et axe vertical, et un temps aussi double, comme souvenir du temps primordial d'avant la vie sociale et du rythme ordinaire des saisons évoqué par le renouveau de la nature et de l'instauration de l'ordre social aux dates solsticiales.

20. Mari LTUR sv *miliarium aureum*.

21. Deroux 2006.

22. Magdelain 1990 : 182-191.

23. Coarelli 1992 : 208-225.

24. Coarelli 1992 : 210-217.

25. Bettini 2011 : 82 ; les sources principales sont Caton p. 14 fr. 18 Funaioli = Festus 144,18 ff. Lindsay ; Macrobe, *Saturnalia*, 1.16.16 ss.; Servius, *Commentarius in Aeneidem* 3,134.

26. Gamkrelidze, Ivanov 1995 : 405-410.

Passons au monde celtique. La dualité des conceptions celtiques de l'ordre du temps s'exprime selon plusieurs formes : dans le caractère luni-solaire du calendrier, prenant donc comme référence les cycles hétérogènes du soleil et de la lune ; dans la structure duale des mois (reflétée dans le calendrier de Coligny et dans des expressions de langue en irlandais et en gallois) ; et de l'année (divisée en une moitié d'hiver, sombre, et une moitié d'été, claire). Cette dernière division est aussi entièrement culturelle car elle établit ses repères calendaires sans références astrales évidentes (les 1^{er} novembre, 1^{er} février, 1^{er} mai, 1^{er} août, selon les dates fixées dans l'Irlande chrétienne, qui certainement ne pouvaient pas être celles de la Protohistoire ni de l'Antiquité), et coexistant avec les références naturelles fournies par les solstices et les équinoxes²⁷. L'importance culturelle de cet ordre temporel transcende les usages quotidiens du calendrier pour fixer dans le temps des rites et des épisodes mythologiques²⁸.

La question qu'on doit se poser est donc s'il existe dans la tradition celtique des conceptions sur un ordre duel de l'espace comme corrélat conceptuel de l'ordre duel du temps. Si c'est le cas, nous nous trouvons face à une solidarité des concepts de la physique exprimés en termes mythologiques et religieux, que nous avons cru apprécier dans la *Théogonie* d'Hésiode et, à Rome, au temps de la fondation et au moment de la refondation sous le règne d'Auguste. Une démarche semblable a déjà été suivie il y a des années dans l'importante étude de Bernard Robreau²⁹ sur l'hagiographie chrétienne générée dans le territoire du peuple gaulois des Carnutes. En empruntant d'autres chemins, notre livre sur Lugdunum nous mène dans cette direction. Mais en raison de sa structure, le cas étudié peut sembler une exception sans suite. Pour montrer le contraire, je présenterai ici un résumé de diverses études partielles prolongées dans le temps. Leur argument de base est que l'idée d'un ordre duel du temps a un corrélat logique dans un ordre duel de l'espace et que celui-ci peut être détecté, sous certaines conditions, dans la compréhension de certains paysages archéologiques de l'âge du Fer dans des zones d'influence celtique claire.

Sur la méthode d'étude proposée, dans le premier chapitre de notre livre sur Lugdunum nous avons expliqué la nécessité de reconstruire un regard subjectif, celui du voyageur lambda sur les formes du relief, celui de l'habitant d'un lieu créé et recréé par une communauté au fil du temps. Nous avons expliqué le besoin de surmonter la façon de voir des dieux à laquelle nous a habitué la multiplication des cartes et des photos aériennes et satellites, accessibles immédiatement grâce

27. García Quintela, González García 2017.

28. En dernier lieu, Gricourt, Hollard 2017.

29. Robreau 1996-1997.

à toutes sortes d'appareils électroniques. À cette difficulté s'ajoute l'habitude d'observer le passé enfermé dans les musées, dans des salles aseptisées, pensées maintes et maintes fois par des spécialistes en muséographie qui s'acharnent à présenter les œuvres hors de leur contexte et dans des conditions d'observation qui représentent un temps suspendu, seulement conditionné par les horaires d'ouverture de l'établissement, et soumises à une lumière homogène. Mais la réalité est très éloignée de cela.

Pour comprendre la logique interne des paysages duels, la perception subjective est impérative, il est nécessaire de se débarrasser de nos épiphanies de petits dieux des écrans pour parcourir le monde et les territoires qui nous intéressent, observer les nuages et le ciel couvert, la pluie et le beau temps, les levers et les couchers du soleil sur l'horizon, les saisons et les rythmes vitaux qui les règlent. Il est nécessaire de comprendre les aléas d'une observation astronomique identifiée grâce à un logiciel mais qui ne peut pas être perçue dans la réalité³⁰. Les raisons sont multiples : le point d'observation a changé, la position relative de la terre par rapport aux étoiles a changé, le fait que le jour de l'observation, bien que nous soyons sortis avec une prévision de beau temps, un nuage isolé était sur le point de l'horizon que nous voulions enregistrer, le fait qu'une forêt avait grandi et nous empêchait de voir, ou le fait qu'un site soit devenu inaccessible en raison de la végétation.

À cela s'ajoute la difficulté de trouver des informateurs valables lorsque l'objet d'étude est le foyer d'une communauté, le territoire où sont déposées des histoires de familles que l'on veut bien raconter ou que l'on préfère taire. C'est pour cela que nous commençons par souligner que l'observation archéoastronomique illustre la nécessité de reconstruire un regard subjectif ou, pour le dire autrement, la nécessité d'objectiver la subjectivité.

Du dualisme de l'observation archéoastronomique aux « paysages duels ».

En effet, les objets d'étude de l'archéoastronomie (ou de l'astronomie dans la culture si l'on préfère) sont très nombreux et en constante progression grâce à la combinaison d'avancées technologiques, de la création d'équipes multidisciplinaires et de l'imagination des chercheurs. Mais ces propositions transmettent une forme d'observation archéoastronomique très basique et toujours actuelle : comment se présentent les astres sur l'horizon vus d'un point d'observation déterminé.

Ce type d'observation établit donc l'alignement de trois éléments. Deux terrestres, le lieu de l'observation et le point où se produit l'intersection de l'astre

30. La plasticité de la langue anglaise permet d'exprimer cette idée par deux mots : le *skyscape* fait partie du *landscape*.

avec l'horizon ; le troisième est céleste et c'est l'astre lui-même. Cette observation implique en plus de l'appréciation des moments où ont lieu les événements observés, la lecture du cours du temps dans l'espace. Ce type d'observation est le fondement de ce qu'on appelle les « calendriers d'horizon » définis par la discipline à partir des observations et des études sur les monuments précolombiens du Mexique³¹. Cette notion repose sur l'idée que les communautés installées sur un territoire donné peuvent gérer leur temps social par l'identification des points de l'horizon où les astres apparaissent ou se couchent à des moments donnés et vus depuis un certain endroit³².

Par conséquent, la question clé est de détecter les points d'observation avec une certitude raisonnable. Cette première étape peut susciter sans doute des controverses parce qu'il n'est pas nécessaire que ces points d'observation soient des « observatoires astronomiques ». Loin de là, dans la réalité ils peuvent avoir toute sorte de forme matérielle. Mais ils peuvent aussi ne pas revêtir de formes artificielles si le choix s'est arrêté sur un lieu sans marques anthropiques (circonstance qui normalement doit faire renoncer à cette ligne de recherche). Mais dans le cas où au point d'observation s'ajoute le fait que le point d'intersection des astres avec l'horizon est aussi marqué par l'action humaine, alors la probabilité que les deux lieux soient associés à l'alignement astronomique détecté augmente. Il peut y avoir cependant dans la pratique des situations intermédiaires, par exemple quand l'intersection de l'horizon est signalée par un point du relief sur l'horizon et quand, corrélativement, le point d'observation est choisi à partir du constat de la convergence entre l'astre et ce point du paysage local à un moment donné.

Il est important de souligner que, dans ces cas, le regard de l'observateur, actuel ou du passé, est toujours subjectif. C'est depuis le terrain qu'on apprécie les formes de l'horizon, les points de vue possibles, la façon « naturelle » d'être ou de voir.

En bref, l'application d'une méthode d'observation archéo-astronomique repose sur un fondement dualiste qui demande à la fois la prise en compte de la perception du paysage implicite et la récupération d'un point de vue subjectif sur l'environnement. La différence entre une caractéristique intrinsèque au type d'observation et l'exploitation d'une construction culturelle qui lui donne un sens se trouve dans le mode de construction des repères pertinents dans le paysage. Ce

31. Ruggles 2005 : xxiv, 188-189, 258.

32. Il y a des exceptions comme les structures qui cherchent à capter la lumière du soleil, ou qui se trouvent alignées avec un astre précis à un moment donné, sans que l'astre soit sur la ligne de l'horizon. Dans ces cas c'est la construction humaine qui rend pertinente l'observation. L'autel de Ulaca en fournit un exemple (Pérez 2010 : 136-137, 180-191), voir ci-dessous plus de détails.

sont ces repères, ces points d'observation qui nous donnent un appui pour aller au-delà des contraintes de la technique d'observation et permettent de proposer la notion de « paysage duel » comme une catégorie historique, ethnographique ou archéologique pertinente.

Pour développer cet argument, nous présenterons des cas que nous avons pu étudier directement (principalement en Galice) ou que des collègues experts nous ont exposés. Le progrès graduel dans l'étude de ces cas nous a amenés à proposer le concept de « paysage duel » et sa possible racine culturelle celtique. Nous considérons comme autant d'appuis à notre démonstration la distance entre nos cas d'étude (la Galice et le centre de la Gaule), leurs temps différents (longue durée en Galice, concentration autour du règne d'Auguste à Lugdunum) et leur relevance de faciès culturels distincts (chrétien ou romain).

Commençons par donner les coordonnées historiques basiques de la Galice entre l'Âge du Fer et le début du Moyen Âge. L'Âge du Fer débute dans la région aux environs du VIII^e siècle avec un paysage dominé par des lieux d'habitation fortifiés, connus sous le nom de « *castros* » (du mot latin *castrum*, 'camp'). Ils offrent des variations formelles qui dépendent de la géographie et de la chronologie mais leur présence est tellement puissante qu'elle a occulté jusqu'à il y a peu de temps la prise en considération de l'existence d'autres structures de l'époque, notamment celles qui pouvaient avoir une fonction rituelle. La conquête romaine qui s'achève en 26 av. n. è. ne bouleverse pas cette situation. L'abandon progressif des *castros* démarre au III^e siècle et se termine durant le haut Moyen Âge³³. Mais ils continuent d'être des éléments remarquables du paysage et se voient investis de croyances populaires en faisant des lieux de résidence des êtres merveilleux du folklore galicien dont le nom le plus courant est *mouros*. Les *castros*, que ce soit du point de vue physique ou symbolique, sont un élément incontournable de la vie quotidienne des populations paysannes de Galice³⁴.

Les pétroglyphes sont une autre manifestation récurrente de l'archéologie régionale. Nous suivons l'archéologue Manuel Santos qui soutient que les gravures ont été réalisées sans interruption du Néolithique à l'Âge du Fer, et dans le prolongement de cette pratique, on peut noter que des gravures médiévales, voire plus récentes, sont également connues. Afin d'identifier les formes spécifiques à chaque période, il est nécessaire de définir les styles, les comprendre comme un ensemble de variables parmi lesquelles doivent être considérées les formes, les relations établies entre elles et les modèles de localisation. Parfois des fouilles menées autour des pétroglyphes peuvent apporter des éléments

33. Sánchez Pardo 2010 a, 2010 b.

34. Ayán 2005; Arizaga - Ayán 2007.

permettant une datation plus précise. Mais une difficulté majeure concernant la datation de ces pétroglyphes est que les mêmes panneaux rocheux aient été gravés à de multiples reprises au fil du temps. Des styles différents se partagent donc souvent le même panneau, des gravures précédentes ont pu être effacées, réutilisées, etc.³⁵.

Il est également important de souligner l'importance de l'empreinte celtique. Elle est attestée par les sources littéraires, épigraphiques et par l'analyse linguistique des noms de lieux, de personnes et de dieux. Les études linguistiques signalent, en même temps, la coexistence d'une langue celtique et d'une autre, appelée « lusitanien » par convention, associée au groupe des langues italiques, mais il n'est pas possible de définir les frontières linguistiques existant entre les deux. Au contraire, les données indiquent la coexistence des locuteurs des deux langues, qui de plus s'expriment aussi en latin³⁶. Il est également important de signaler la diffusion de la formule *-briga* dans la composition de noms de lieux. *Briga* est le terme celtique pour « hauteur » ou « forteresse » équivalent au *-dunum*, *-briga* prédominant au sud de l'Europe tandis que les usages de *-dunum* sont surtout concentrés dans le Nord. Des 78 toponymes en *-briga* recensés à ce jour, huit proviennent de la province galicienne d'Ourense, lieu de la plupart de nos observations.

La domination romaine est venue s'établir sur ce fond culturel de locuteurs de celtique et/ou lusitanien. On ne rencontre pas en Galice certains traits formels caractéristiques de la romanisation, telles les colonies ou les centuriations³⁷. Les *castros* restent occupés, même si leur urbanisme et leur architecture évoluent (surtout au sud de la région, approximativement dans la zone comprise entre le Miño et le Douro qui correspond au *conuentus Bracarense* dont la capitale est *Bracara Augusta*, l'actuelle Braga). La pratique de l'épigraphie et la langue latine se répandent, mais l'emploi de noms de personnes et des dieux prélatins reste prédominant (ils constituent la source principale des études sur les langues préromaines) et les décorations des monuments funéraires montrent une plastique singulière. La documentation épigraphique cependant rare, le corpus des inscriptions romaines de la province de Lugo, où se trouvait *Lucus Augusti*, la ville la « plus romaine » de la Galice, dispose de 101 textes, un nombre équivalent aux 74 des Asturies, aux 145 pour la province de Pontevedra et aux 87 pour celle de La Corogne (il faut signaler que les recueils sont de dates assez différentes).

35. Santos Estévez 2008 et Criado *et al.* 2013.

36. De Bernardo - García 2008; González - López 2011.

37. Carvalho 2012, propose l'identification d'une centuriation à *Bracara Augusta* (Braga).

L'impact romain fut néanmoins important. Les Romains ont mis au point des systèmes d'exploitation miniers à grande échelle dans les bassins des fleuves Miño-Sil et ils ont mis en place un système de communication. On a détecté, à un autre niveau, un ensemble d'exploitations côtières des ressources maritimes liées peut-être à l'approvisionnement du *limes*. La romanisation en Galice offre donc une image nuancée où la diffusion de la « civilisation » s'estompe derrière l'« exploitation » impériale.

La domination romaine prend fin en 411 lorsque les envahisseurs suèves (une ethnie germanique) s'installent au sud de *Gallaecia*³⁸. Depuis lors, on assiste à la construction du paysage rural qui dominera jusqu'à la seconde moitié du xx^e siècle, lorsque s'enclenche l'exode de la population de l'intérieur. En effet, ni les conflits juridictionnels du Moyen Âge et de la période Moderne, ni l'introduction des cultures américaines ne sont parvenus à modifier les patrons d'occupation du territoire ou les croyances.

L'abandon des *castros* et la création d'un nouveau type de paysage coïncident avec le moment de la diffusion du christianisme dans les milieux ruraux orchestré depuis les centres urbains épiscopaux. En effet, les villes les plus importantes à la fin de l'Empire deviennent des sièges épiscopaux : c'est le cas de *Legio* (León) et *Asturica Augusta* (Astorga) au III^e siècle ; puis de *Lucus Augusti* (Lugo), *Aquis Celenis* (Caldas de Reis) et *Aquae Flaviae* (Chaves) au IV^e ou au début du V^e siècle. Mais la structure épiscopale qui se met en place au milieu du VI^e siècle, destinée à durer, est dirigée par *Bracara Augusta*, métropole de *Gallaecia* qui comprend *Asturica* et *Lucus* qui perdurent, *Auria* (Ourense), *Britonia* (Santa María de Bretoña, près de Mondoñedo), *Dumio* (près de Braga), *Iria Flavia* (Padrón), *Magneto* (près de Porto) et *Tude* (Tuy)³⁹.

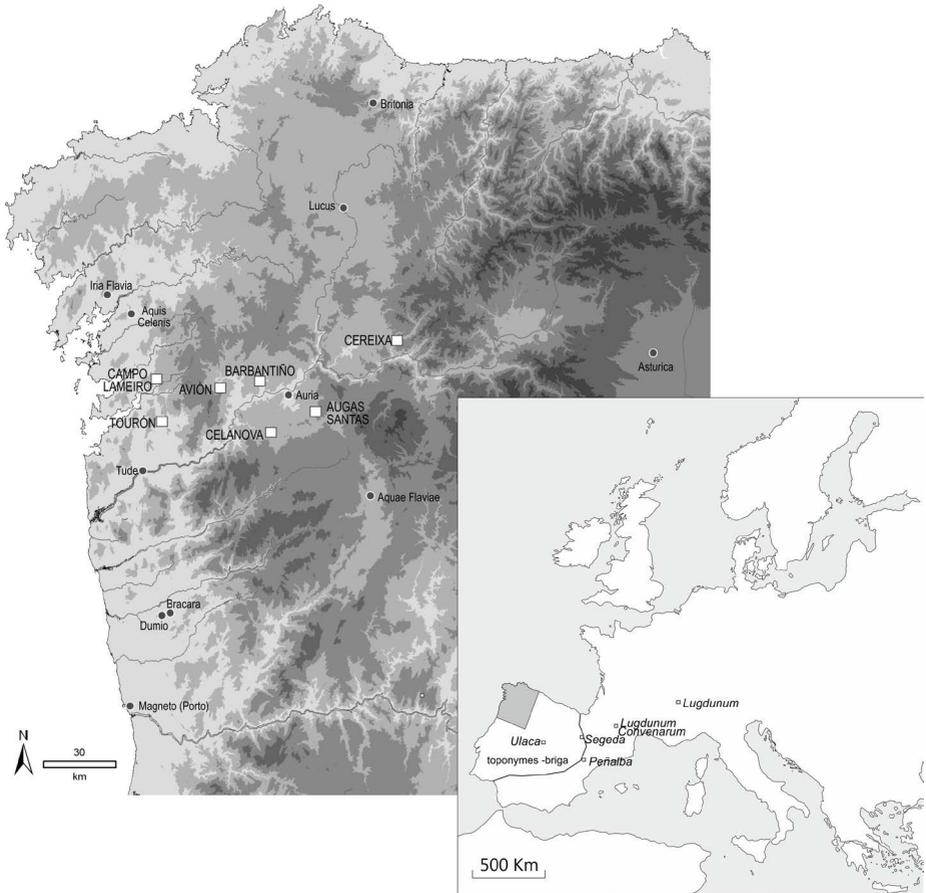
Il est nécessaire de garder à l'esprit la romanisation relative de la culture préexistante pour comprendre que le christianisme qui se propage à travers le monde rural de *Gallaecia* prend comme référent des structures culturelles et religieuses protohistoriques par leur date et celtes par leur horizon culturel. En termes comparatifs, cela signifie que les formes celtes de l'Âge du Fer adopteront ici un biais « chrétien », de la même manière qu'à Lugdunum nous avons observé qu'elles adoptent une visibilité « romaine » (Fig. 1).

38. Díaz 2011.

39. Díaz y Díaz 1991 : 161-176.

Figure 1.
Carte des sites étudiés

Rectangles : principaux sites. Cercles : sièges épiscopaux.



Archéologie du 1^{er} novembre

Il n'est pas nécessaire d'insister sur l'importance du 1^{er} août à Lugdunum⁴⁰. Mais une date ne constitue pas un système calendaire même si elle réapparaît dans le sanctuaire de Corent⁴¹ et dans le tracé augustéen d'*Augustodunum* (Autun)⁴².

40. García Quintela - González García 2014.

41. Romeuf 2011.

42. García Quintela - González-García 2016a ; García Quintela 2017b.

Cependant, nous avons quelques témoignages sur le 1^{er} novembre, une autre date emblématique du calendrier celtique. Cette date correspondait suivant la tradition irlandaise à la fête de Samain ; elle rencontre un beau parallèle dans le calendrier de Coligny avec la mention du *trinox samonios*, « les trois nuits de Samain », qui marquaient le début de l'année⁴³. Du point de vue des implications sociales, la fête constituait une étape calendaire de redémarrage complet du monde dans ses dimensions sociale et cosmique⁴⁴. Nous allons maintenant entreprendre une brève présentation des sites où nous avons trouvé des structures orientées vers cette date.

Figure 2.

Le *castro* de San Vincenzo dans le paysage

Le castro (flèche gauche) occupe une position dominante au centre de la vallée de l'Avia. L'horizon oriental est dominé par le pic de Pena Corneira sur le mont de Faro de Avión (flèche droite). Vue depuis l'ouest (cliché A. Rodríguez Paz).



Tout d'abord, le *castro* de San Vincenzo (Avion, Ourense, Fig. 2) présente un urbanisme ordonné par des axes définis par les points cardinaux, l'horizon oriental étant dominé par le pic de Pena Corneira sur la sierra de Faro de Avión qui jouxte le bassin de l'Avia vers l'est.

Les deux axes cardinaux qui articulent le plan du *castro* se croisent au niveau d'un grand rocher qui est le point culminant du lieu : à partir de ce « rocher-axe » on apprécie quatre secteurs bien définis (Fig. 3). L'axe N/S coïncide avec la crête du sommet qui occupe le *castro* délimitant un secteur ouest, formé par les terrasses d'habitation (2-3-4) doublées d'un accès facile aux terres agricoles, et un secteur oriental séparé du

43. Duval – Pinault 1986 : 403.

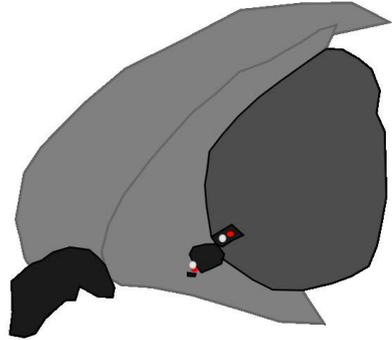
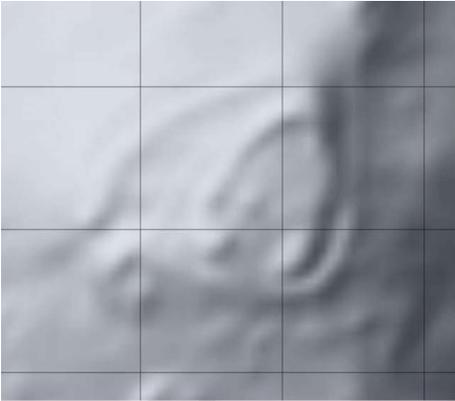
44. Le Roux – Guyonvarc'h 1995 : 35-82.

secteur occidental par un puissant mur construit entre les terrasses et l'Acropole (1). En outre, les extrémités nord et sud de la terrasse (2) sont configurées de telle sorte qu'il n'est pas possible de regarder vers l'est. Toutefois, le mur est de l'Acropole semble très mince et permet une large visibilité vers l'Orient où domine le profil de Pena Corneira. Dans cette direction, le terrain le plus proche du *castro* est extrêmement rocheux avec des pentes très raides et sans accès facile à des terres agricoles.

Figure 3.

Plan du *castro* de San Vincenzo

Gauche : relief du castro de San Vincenzo. Droite : diagramme du plan. Les formations granitiques sont en noir ; l'Acropole en gris foncé ; les terrasses accueillant les habitations en gris clair ; les points représentent les structures symboliques avec l'association feu (rouge) - cuvette/eau (gris très clair).



Ainsi, les activités de subsistance du *castro* se tenaient à l'ouest et celles rituelles étaient situées à l'est, conformément au schéma conceptuel celtique et indo-européen. À son tour le secteur oriental est divisé en deux parties par l'axe est/ouest. Le quadrant nord-est est occupé par l'Acropole qui, selon les paramètres régionaux, devrait être investie d'une fonction religieuse⁴⁵ et constituerait donc un endroit de réunions se déroulant à des dates fixes et, peut-être, rassemblant des groupes sociaux. Le quadrant sud-est est dominé par trois ensembles révélant un jeu d'associations distinctes avec les éléments feu (qui laisse des formes d'érosion caractéristiques⁴⁶) et eau (ou liquide, sous forme de cuvettes creusées dans les roches). Au sommet du *castro* et du « rocher-axe », le feu et les cuvettes se juxtaposent (a) ; à la base du même rocher feu et eau fusionnent en quelque sorte

45. De Bernardo - Garcia 2008 ; García Quintela - Seoane 2013 ; García Quintela - González-García 2016b ; Álvarez et al. 2017.

46. Sur les effets du feu sur le granite Seoane 2011.

car les eaux d'une très faible source jaillissent au niveau de marques d'érosion par le feu (b) ; à l'extérieur du rempart du *castro* zones de feu et cuvettes se trouvent alignées (c). Il faut noter, pour conclure, que la distribution topographique du plan urbain masque la vue du pic de Pena Corneira au niveau des espaces domestiques, tandis qu'elle l'impose au niveau des espaces à fonction rituelle⁴⁷.

Figure 4.

« Rocher-axe » du *castro* de San Vincenzo

1. Vue générale de l'est. 2. Cuvette rectangulaire dont la diagonale pointe vers le pic de Pena Corneira très voyant sur l'horizon oriental. 3. Marches taillées pour faciliter l'accès et des cuvettes sans forme définie. 4. Traces de feux dans le secteur nord du « rocher-axe ».



Intéressons-nous maintenant au « rocher-axe » (Fig. 4). Son sommet est accessible par des gradins à peine marqués sur la roche. Sa surface aplatie (7 x 12 m) présente trois secteurs. Le secteur sud, adjacent aux gradins, est caractérisé par des cuvettes au profil irrégulier, le nord présente de nombreuses marques d'érosion par le feu, et le centre est occupé par la seule

47. Garcia - Seoane 2013.

cuvette rectangulaire de l'ensemble (30.52.10 cm) ; en outre, la diagonale de cette cuvette pointe vers le sommet de Pena Corneira qui, en outre, se révèle pertinente astronomiquement car le soleil se lève sur Pena Corneira à la fin du mois d'octobre, une date qui coïncide avec le début de l'année dans le calendrier celtique (Fig. 5)⁴⁸. Pour confirmer l'intérêt de cette observation, il est nécessaire, comme pour le 1^{er} août, de chercher des parallèles, mais la tâche n'est pas aisée (voir plus loin).

Figure 5.

Le 1^{er} novembre au *castro* de San Vincenzo

Vue de l'horizon le 28 octobre 2013 depuis la cuvette rectangulaire du « rocher-axe » du castro de San Vincenzo. Gauche : vue générale avec le nuage qui nous a empêchés de prendre la « bonne photo ». Droite : infographie de César González García montrant la trajectoire du soleil le jour indiqué et son lever sur Pena Corneira.



Peñalba de Villastar se trouve au cœur de la Celtibérie protohistorique, à 10 km environ au sud de Teruel. C'est un lieu emblématique pour les études celtiques de la Péninsule Ibérique. Le nom du village a été étendu à une falaise de roche calcaire qui le domine et dont le nom sur les cartes topographiques est « Las Hoyuelas », justifié par les cuvettes artificielles qui ont été taillées le long du bord supérieur de la crête (Fig. 6). La falaise au tracé irrégulier mesure à peu près 1,3 km : elle domine la haute vallée de la rivière Júcar, voie de communication naturelle entre la vallée moyenne de l'Èbre et la Méditerranée.

48. Il est possible que la porte qui relie l'Acropole aux terrasses d'habitation soit orientée vers le coucher du soleil le même jour. Pour confirmer cette observation, il faudrait réaliser une fouille vérifiant l'antiquité de la porte.

Figure 6.
La falaise rocheuse de Peñalba de Villastar, vue du sud-est



L'endroit est devenu important pour la communauté académique dès le début du xx^e siècle quand J. Cabré y identifia les premiers écrits en langue celte de l'Espagne : ils consistent en des graffiti à peine incisés sur la tendre roche calcaire. Le « celtibère » décrypté a été rédigé avec les signes particuliers de l'écriture ibérique et avec l'alphabet latin⁴⁹. La façade de la falaise a aussi été recouverte de centaines de gravures très variées dont l'exécution s'étend sur des siècles. Aussi il n'est pas facile de démêler la chronologie des gravures, ni d'interpréter correctement les motifs représentés.

L'approche traditionnelle sur Peñalba a consisté à identifier, cataloguer et étudier ces interventions humaines sur la roche et, surtout, à lire des textes difficiles qui donnent appui à des interprétations diverses, tel que le montre la controverse vis-à-vis d'une possible mention du dieu Lug⁵⁰. De nouvelles découvertes ne sont pas à exclure. Ainsi, une des dernières en dates et d'importance a été publiée en 2005⁵¹ : il s'agit d'un ensemble d'inscriptions latines regroupées sur un espace de la falaise que les inventeurs ont appelé le « grand panneau ». Deux de ces inscriptions comportent des indications calendaires signalant la célébration de rites au solstice d'hiver [- ?] *k(alendas) Ianuarias* ; et à la fin du mois d'avril [-?] *III K(alendas) Maias* ; sans d'autres détails en raison des difficultés de lecture correcte du texte. Une autre inscription mentionne un dieu *Cornutus* dont la relation avec le dieu celte Cernunnos a été immédiatement soulignée.

La question qui se pose est de savoir si ces dates sont ou non le fruit du hasard. Car, comme en témoigne Patrice Lajoye⁵², il y a beaucoup de dates avec des dédicaces aux dieux celtiques sous l'Empire romain et, parmi ces dernières, celles des fêtes de début de saison ne semblent pas avoir une importance particulière. Nous avons donc visité

49. Cabré 1910.

50. Cette mention était l'*opinio communis* jusqu'à Jordán 2005 qui l'a réfuté. Mais De Bernardo 2008 a tenté de restaurer Lug.

51. Beltrán *et al.* 2005.

52. Lajoye 2009.

la montagne avec l'objectif de réaliser un examen archéoastronomique. Nous avons bénéficié sur le terrain de la collaboration de Silvia Alfayé, très bonne connaisseuse de Peñalba, et de Manuel Santos, spécialiste en pétroglyphes (Fig. 7). La question posée était de voir s'il y avait une correspondance quelconque entre l'horizon vu à partir de la falaise et les dates indiquées dans les textes du grand panneau.

Figure 7.

Silvia Alfayé et Manuel Santos examinent des gravures rupestres sur la falaise de Peñalba de Villastar. A. César González mesure l'horizon au même endroit.



Grâce à la combinaison d'expériences archéologiques et d'observations archéoastronomiques, trois choses ont pu être vérifiées⁵³. Tout d'abord, les pétroglyphes considérés par les experts comme les plus anciens partagent toujours des segments de la falaise avec des inscriptions anciennes, celtibériques ou latines. En second lieu, ces groupements de gravures et d'inscriptions se trouvent occupés prioritairement des morceaux de falaise orientés vers le sud-est. Enfin, l'examen de l'horizon a permis de constater que le lever du soleil au solstice d'hiver a lieu en un point où confluent plusieurs lignes d'horizon. On peut en déduire que la célébration solsticiale indiquée par l'un des textes du « grand panneau » peut être

53. Vue d'ensemble avec l'analyse historiographique dans Beltrán et al. 2005. Notre contribution, avec d'autres détails, García Quintela - González-García 2010.

comprise comme l'*interpretatio romana* d'une réalité préexistante définie par la sélection consciente des lieux où représenter des images ou écrire des textes en rapport en établissant une sorte de dialogue avec l'horizon local.

Figure 8.

Vue de l'horizon du haut de la falaise de Peñalba de Villastar



Figure 9.

Horizon oriental de Peñalba

Vue depuis le secteur nord de la falaise, à l'endroit accueillant les inscriptions latines calendériques.



La date de la fin du mois d'avril, quant à elle, avoisine clairement avec le moment de la fête du début de l'été fixée par les Celtes chrétiens d'Irlande au 1^{er} mai. Nos observations ont montré l'intérêt paradoxal de cette date car elles soulignent la nécessité qu'il y a à adopter le regard subjectif de ceux qui ont écrit sur les roches de Peñalba. En effet, un regard zénithal, de « musée », sur l'horizon vu de Peñalba, avec un ciel plutôt dégagé (Fig. 8), permet d'apprécier une ligne sans grands écarts formée par les sommets des montagnes. Cependant, si nous regardons ce même horizon en ayant le « grand panneau » dans notre dos, comme c'est le cas à la Fig. 9, nous constatons que la petite hauteur par où le soleil se lève le 1^{er} novembre dans l'image précédente devient une marque importante du paysage. Il se trouve qu'à partir de cette date un segment de falaise orienté N/S empêche d'observer l'horizon lointain, et donc le lever du soleil. Ensuite le soleil poursuit son parcours relatif en rapport avec la terre, sur la ligne d'horizon locale sans être observable depuis le grand panneau. Par contre, à partir de cette date, il éclairera directement les gravures et les inscriptions de la falaise orientées vers le sud-est. De cette manière, d'un côté et de l'autre de la haute vallée du Júcar deux dates sont mises en valeur, fin avril et début novembre, coïncidant avec les points de division des deux moitiés de l'année celtique. Par ailleurs, comme les panneaux avec les vestiges les plus antiques sont localisés dans les secteurs orientés vers le sud-est, il nous semble que Peñalba et ses mentions divines et rituelles forment ce qu'on pourrait appeler un « sanctuaire d'hiver ».

Le troisième exemple concerne un autre site emblématique de l'archéologie protohistorique de la Péninsule Ibérique, exploré déjà depuis le début du xx^e siècle ; certaines campagnes de fouilles en restent cependant encore inédites. Il s'agit du *castro* d'Ulaca (province d'Ávila), qui était occupé par les Vettons, l'une des ethnies de langue celtique qui ont peuplé le nord de la Meseta⁵⁴. L'enceinte fortifiée délimite environ 60 ha ; à l'intérieur, 250 maisons ont été identifiées qui pouvaient accueillir quelques 1 500 habitants (Fig. 10). Le *castro* fut occupé entre les III^e et I^{er} siècles av. n. è., puis il a été abandonné de manière soudaine, comme en témoignent les carrières abandonnées de blocs de pierres débités prêts à l'usage, peut-être sur ordre des conquérants romains désireux de démanteler cette forteresse. Dans le quadrant nord-est du *castro*, trois structures qui pourraient avoir une fonction rituelle ont attiré l'attention des chercheurs.

Tout d'abord une grande plateforme granitique, plate, qui accueille un gros rocher ovoïde creusé en forme de trône rustique d'où l'on observe le coucher du soleil au solstice d'hiver (Fig. 11). Ce type de structure, même si elle semble naturelle, répond à une forme de construction typique de l'Âge du Fer que nous avons appelé « l'architecture ambiguë » en raison de sa situation sur une frontière floue entre le naturel et l'artificiel⁵⁵.

54. Ruiz Zapatero 2005.

55. García Quintela - Seoane 2013.

Figure 10.

Le castro d'Ulaca vu du Nord

Dans le fond, la sierra de La Paramera avec le profil marqué du Risco del Sol. En surimpression, le plan du castro avec l'emplacement des structures mentionnées dans le texte.

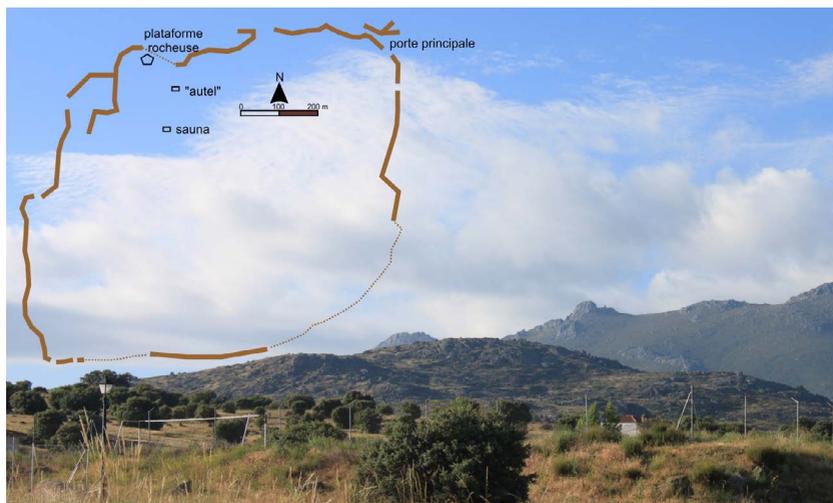


Figure 11.

Plate-forme granitique du castro d'Ulaca vue du Sud

Au fond la vallée d'Amblés. Le rocher ovoïde présente un siège ou trône pointant vers le coucher du soleil au solstice d'hiver.



Un sauna a également été identifié, semblable à la vingtaine de ceux qui sont recensés dans les *castros* du nord-ouest de la Péninsule Ibérique⁵⁶. Cette identification prend en compte la diversité typologique des saunas de *Gallaecia*, celui d'Ulaca étant typologiquement isolé pour le moment. Ceci dit, son élaboration par creusement dans la roche mère est similaire au sauna de Freixo (Tongobriga) dans le nord du Portugal⁵⁷.

Figure 12.

L'« autel » d'Ulaca vu de l'Ouest

Encadré : autel vu depuis le Sud où l'on peut observer sa construction à partir d'un rocher naturel qui a été creusé.



Enfin, il y a l'« autel des sacrifices » qui a attiré l'attention des chercheurs dès les premières explorations du *castro* (Fig. 12). Cette appellation dérive d'une interprétation : nous ignorons la fonction réelle de cette structure. Il en est de même avec le rocher-axe du *castro* d'Avion et de nombreuses structures rocheuses similaires qui se rencontrent dans des contextes de l'Âge du Fer péninsulaire⁵⁸.

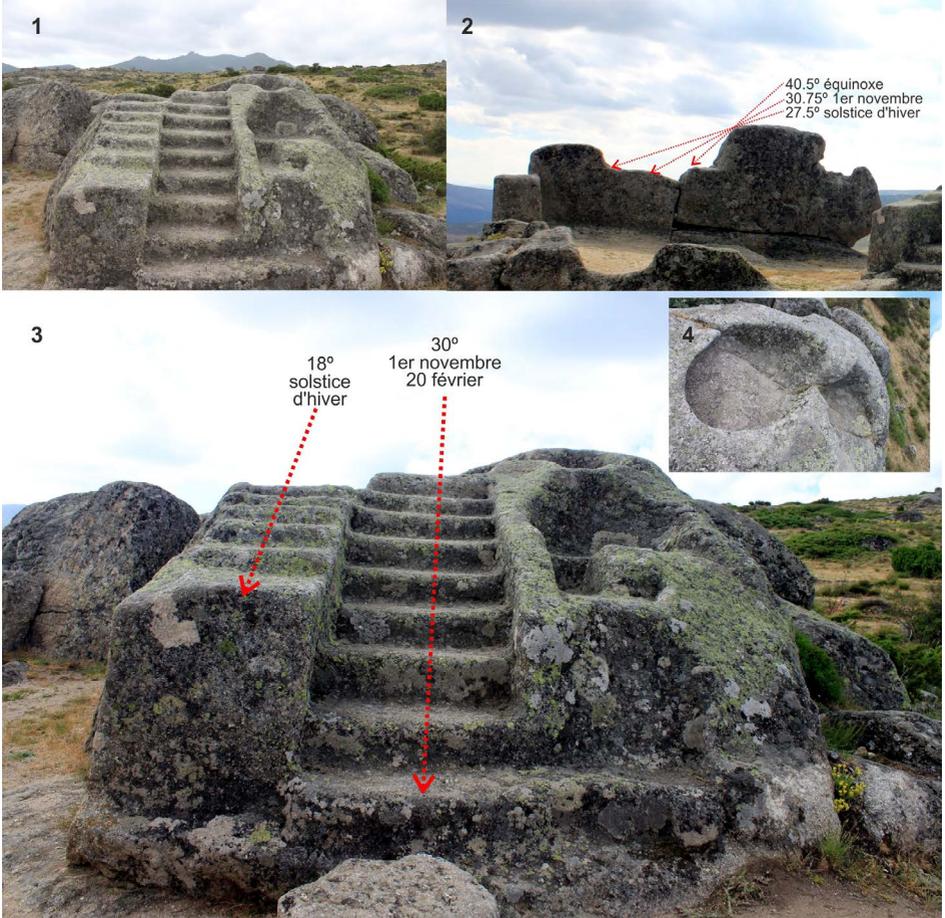
56. Almagro - Moltó 1992 ; Almagro - Álvarez 1993.

57. Sur le sauna de Tongobriga, Dias 1997. Et sur les saunas en général voir Villa 2012 ; García - Santos 2015, García Quintela et al. 2014a ; García Quintela 2016.

58. La thèse de M. J. Correia Santos étudie de façon systématique l'ensemble de ces structures en Espagne et au Portugal, Santos 2015.

Figure 13.
Relations solaires de l'« autel » d'Ulaca

1. Les escaliers présentent un alignement topographique avec les sommets de La Paramera.
2. Jeu d'ombres calendériques sur le mur est.
3. L'inclinaison des escaliers marque le passage du soleil à des dates précises.
4. Le sommet de l'« autel » présente des cuvettes.



M. Pérez a fait une étude archéoastronomique de l'« autel » prenant en compte le volume bâti de façon globale. Un choix qui implique de laisser de côté l'approche traditionnelle recherchant le rapport entre le point d'observation et celui de l'émergence d'un astre sur l'horizon. L'horizon septentrional reste de toute façon très important puisque l'« autel », et tout le *castro*, sont dominés par les trois sommets de la sierra de La Paramera. Par-là, l'orientation topographique de l'autel paraît évidente. Mais

M. Pérez a aussi relevé que les escaliers et d'autres formes du monument pouvaient présenter des jeux d'ombre et de lumière à des dates précises, en rapport avec le passage du soleil sur les trois sommets indiqués et non sur la ligne de l'horizon. Les résultats sont remarquables compte tenu de la configuration des astres en 400 av. n. è. (Fig. 13).

1. L'escalier oriental de l'« autel » présente un angle de 18°. Ainsi lorsque le soleil est à sa position la plus basse sur l'horizon, au solstice d'hiver, il se porte sur le Risco del Sol (le sommet le plus singulier, mais pas le plus haut sur l'horizon nord) alors que tout l'escalier reste dans l'ombre, ce qui se produit seulement à cette date.
2. L'escalier occidental, d'accès ordinaire, présente une inclinaison de 30°. Ceci engendre une situation similaire à la précédente : l'escalier reste complètement à l'ombre à deux moments distincts, le 20 février et le 1^{er} novembre, quand le soleil passe au-dessus à nouveau de Risco del Sol.
3. La partie sommitale du mur oriental de l'« autel » a un profil irrégulier. Ceci n'est pas dû au hasard car l'ombre de la partie la plus haute du mur projeté sur le sommet du secteur de mur situé au Sud atteindrait des points marqués de la topographie de ce mur au solstice d'hiver, aux équinoxes et les 1^{er} novembre et 20 février⁵⁹.

Ajoutons deux remarques. Tout d'abord la forme de construction de l'« autel » est semblable à celle du sauna. Tous deux partent d'une grande roche naturelle qui a été creusée afin de lui donner la forme désirée (Fig. 12). Cette façon de procéder est semblable à ce que nous avons observée au *castro* d'Avión, mais à une autre échelle, et nous avons déjà signalé que les saunas d'Ulaca et de Tongobriga recourent à ce même mode de « construction ». Ceci est encore plus remarquable si nous observons que les maisons de tous les lieux que nous avons mentionnés montrent des techniques de maçonnerie diverses mais tout à fait ordinaires.

Il semble que la construction impliquant le creusement d'un rocher soit particulière à des lieux d'usage rituel où s'établit une relation entre les hommes et les dieux⁶⁰. Et celle d'Ulaca signale l'importance du 1^{er} novembre d'une manière complètement différente des autres cas examinés⁶¹.

59. Pérez 2010 : 180-206 avec d'autres détails. Nous remercions Manuel Pérez Gutiérrez et Juan Pablo López García de nous avoir accompagnés et guidés lors de notre visite au *castro* d'Ulaca.

60. L'inscription latino-celte de Vercelli (nord de l'Italie) identifie comme *COMUNEM DEIS ET HOMINIBUS* le site délimité par le pilier où elle est rédigée et trois autres stèles (Lambert 1997 : 76-79). Il est clair que les populations protohistoriques de l'Europe de langues celtes ont employé une grande variété de lieux et de bâtiments pour adorer leurs dieux.

61. De plus, l'importance du 1^{er} novembre et du solstice d'hiver nous conduit à considérer l'« autel » d'Ulaca comme un « sanctuaire d'hiver », de la même façon que la falaise de Peñalba.

Il convient de souligner, dès lors, que dans des zones géographiques très éloignées, avec des vestiges archéologiques totalement différents, nous rencontrons une configuration topologique similaire consistant en un « dialogue » entre des éléments anthropiques divers et l'horizon dominé par un monument naturel. Dans les trois cas, ce monument marque le lever du soleil au 1^{er} novembre à partir d'un point d'observation soigneusement choisi et défini. Il faut noter toutefois une différence spécifique qui montre bien la plasticité avec laquelle ces relations calendériques ont été travaillées. À Avión et Peñalba, les jalons du paysage et les dates pertinentes définissent un secteur sud-est où s'accumulent des restes archéologiques investis d'une probable fonction symbolique. À Ulaca, de tels éléments se retrouvent dans le secteur nord-ouest, à l'inverse donc des deux cas précédents. Dans un échantillon aussi infime et hétérogène, il est impossible de distinguer la règle de l'exception. Mais nous pouvons signaler que l'adaptation à des conditions topographiques concrètes conduit peut-être à concevoir des choix « constructifs » dotés des traits signalés pour marquer, en fin de compte, les mêmes dates de l'année⁶².

Nous partons pour ces cas d'un point d'observation marqué par l'action humaine, bien qu'il ne fasse aucun doute que ce point ait été sélectionné par une procédure inverse. Cette procédure consiste à constater préalablement qu'un certain point se situe dans une relation significative liant le paysage, puis, dans un second temps, on travaille à donner au lieu choisi les formes voulues.

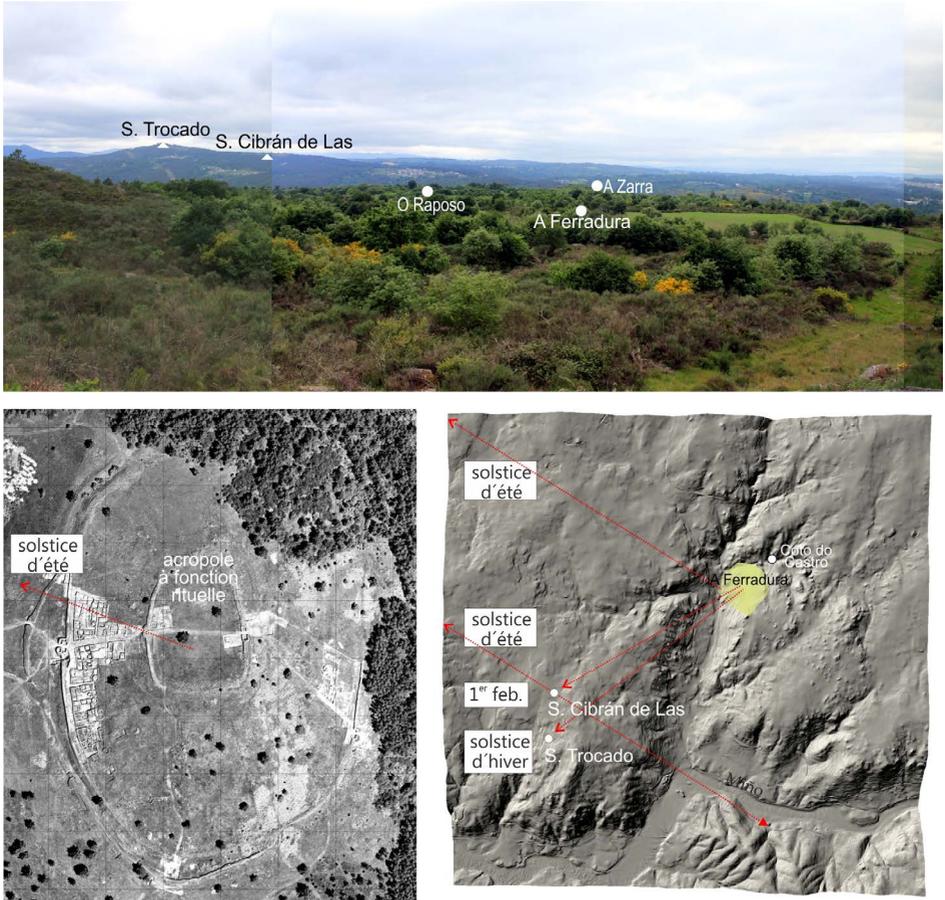
Le couple castro-sanctuaire et sa christianisation

Dans d'autres cas, le point d'observation et les points de vue sur l'horizon sont marqués tous deux et cette polarité se maintient après l'introduction du christianisme. Notre premier exemple est situé dans la vallée du Barbantiño, un petit affluent du fleuve Miño à environ 20 km à l'ouest d'Ourense. Il s'agit d'un carrefour de communications entre la vallée du Miño et le nord de la Galice. Ce n'est pas un hasard donc si le plus grand *castro* de la Galice, San Cibrán de Las (10 ha), s'élève sur la crête montagneuse surplombant la rive droite de la rivière (Fig. 14).

62. Les sites étudiés et les mesures s'accumulent plus vite que notre capacité pour leur donner une forme publiable satisfaisante. On peut néanmoins rappeler l'orientation au 1er novembre du Bassin monumentale et de la basilique-forum de Bibracte (García Quintela - González García 2016a) ; mais aussi du temple d'Appolon Moritsagus à Alésia et de l'enclos de banquet de l'âge du Fer sur lequel fut construit le temple. Cette orientation aux mêmes dates est encore plus remarquable si nous prenons en compte des horizons très diverses des deux lieux : l'orientation à ces dates était cherchée.

Figure 14.**Archéoastronomie de l'Âge du Fer au val du Barbantiño (Ourense)**

En haut : Vue de l'est de la zone des pétroglyphes de A Ferradura sur la rive gauche du Barbantiño, dans la première ligne d'horizon les castros de San Trocado et San Cibrán de Las. En bas à gauche : vue aérienne du castro de San Cibrán. En bas à droite : ensemble des relations archéoastronomiques détectées.



Le centre du *castro* forme une acropole fortifiée sur le versant oriental de la montagne. Le mur de cette enceinte atteignait encore quatre mètres de hauteur dans les années 1920 où il sert alors de carrière pour l'urbanisation des villages voisins. Plusieurs raisons plaident en faveur de la fonction religieuse de cette acropole :

1. Elle est séparée du reste du *castro* par une enceinte dont les deux portes présentent des escaliers d'accès ; l'enceinte est entourée par un chemin qui transforme l'acropole en un gigantesque rond-point.
2. La porte ouest est construite en direction du coucher de soleil au solstice d'été et sans rapport avec le tissu urbain des quartiers d'habitat. Les quelques constructions identifiées à l'intérieur de l'acropole diffèrent des maisons connues dans les secteurs fouillés du *castro*.
3. Trois inscriptions contenant des dédicaces à des divinités (*Sadu Uladu*, *Nabia Abione*, *Ioui*) ont été successivement découvertes sur l'acropole. On a également trouvé un autel consacré à *Bandua Lansbricae*, c'est-à-dire le dieu *Bandua* de *Lansbricae* au nom celte et en rapport avec une localité au nom composé dont le second terme *-briga* désigne un *castro*. Il mérite d'être signalé que l'inscription formellement la moins élaborée est celle dédiée à *Ioui* (Jupiter) tandis que la dédicace à *Bandua Lansbricae* est inscrite sur un autel romain ordinaire. Les deux autres monuments sont des stèles rustres, mais l'orthographe et la lecture sont claires⁶³.

Si nous nous tournons vers la rive gauche du Barbantiño, on découvre sur la crête à la pente très raide surplombant son cours, les Chaos de Amoeiro, un plateau dominant la confluence du Minho et du Barbantiño. L'extrémité sud-ouest des Chaos est une zone délimitée naturellement appelée A Ferradura qui se caractérise par une forte concentration de roches avec des gravures. Des fouilles menées autour de quelques-unes de ces roches ont révélé des traces d'utilisation sur une longue période⁶⁴, et trois de ces roches ont des rapports avec les astres.

1. Le rocher appelé O Raposo forme un abri naturel qui accueille une pierre comportant une gravure avec une forme difficile à identifier. Cette gravure s'illumine au crépuscule du solstice d'hiver quand le soleil se trouve sur le sommet de San Trocado et éclaire alors l'intérieur de l'abri par une petite ouverture naturelle (Fig. 15). Sur cette cime, un premier *castro* a préexisté à l'édification du *castro* de San Cibrán vers le début du II^{ème} siècle av. n. è. (il était déjà abandonné à cette date) ; il s'est vu christianisé tardivement à travers le culte de San Trocado. Il y a sur le sommet une chapelle consacrée au saint et une procession s'y célèbre le 15 mai.
2. Sur le versant nord de la petite hauteur d'A Zarra, au niveau de la bordure ouest d'A Ferradura, un autre abri rocheux abrite une gravure qui est illuminée au coucher du soleil du solstice d'été.

63. Détails dans De Bernardo - García 2008.

64. Santos - Seoane 2004 ; Seoane et al. 2013.

Figure 15.
Vue de l'abri d'O Raposo (1)

2. Il présente une petite ouverture naturelle par où .3. le soleil entre au solstice d'hiver et éclaire à l'intérieur une gravure, au moment. 4. où l'astre est sur le sommet de San Trocado.



Figure 16.
Pétroglyphe d'A Ferradura

Une fissure naturelle est aménagée, qui pointe vers le castro San Cibrán, par où se couche le soleil à la date du 1^{er} février. (L'image de droite est de Manuel Santos).



1. La roche appelée A Ferradura, comme les autres rocs de la zone, est remarquable par le grand nombre de gravures qu'elle comporte, parmi lesquelles dominent les empreintes de pied humain. Une fissure semi-artificielle traverse la roche pointant vers l'Acropole du *castro* de San Cibrán, sur l'autre rive du Barbantiño. Quand le soleil se couche au 1^{er} février, et qu'il est sur San Cibrán⁶⁵ (Fig. 16) il passe, précisément, par cette fissure.

Cependant il n'a pas été possible de fixer une date pour les gravures qui se révèlent par ailleurs très différentes des plus connues de la Galice atlantique. Cette situation a conduit à postuler que ce style et son rapport avec le paysage sont typiques de l'Âge du Fer⁶⁶. Les mines d'or constituent les traces tangibles de la romanisation dans la région⁶⁷, mais les signes de la christianisation la plus ancienne s'accrochent sur le paysage de l'Âge du Fer mentionné, d'une manière que nous présentons sous forme de schéma.

1. On vient de constater l'importance 'astronomico-religieuse' du solstice d'hiver et de la date du 1^{er} février durant l'Âge du Fer dans la zone d'A Ferradura.

2. Dans le calendrier chrétien, la chandeleur relie la Nativité avec le 2 février puisqu'elle commémore la purification de Marie quarante jours après la naissance de Jésus suivant les prescriptions de la Loi Mosaique. D'ailleurs les premières nouvelles de sa célébration en Galice se trouvent dans le récit du voyage à la Terre Sainte d'Égérie (2^e moitié du iv^e siècle) dont le texte est déjà connu dans la région au Haut Moyen Âge indépendamment des controverses sur son possible origine Galicienne⁶⁸.

3. La Chandeleur est la fête patronale du petit hameau de Formigueiro situé au pied du *castro* de Coto do Castro, qui marque la limite nord-est d'A Ferradura. Mais on ne sait pas depuis quand.

4. En conclusion, nous pensons que les chrétiens en charge de l'évangélisation de la zone ont « lu » l'ordre du temps dans le paysage marqué par les anciennes structures et rites et leur ont apporté une inflexion chrétienne coïncidant avec la période de 40 jours marquée par le parcours du soleil entre les *castros* à la droite du Barbantiño et les pétroglyphes à la gauche du fleuve (Fig. 17).

65. García Quintela - Santos 2008 : 231-295.

66. Santos Estévez 2008 : 123-187.

67. Des restes importants de cette activité se trouvent sur la rive droite du Miño, en aval de la confluence avec le Barbantiño, au bassin minier de Laias.

68. *Itinéraire de la Vierge Egeria* 26 (= Maraval 1997 : 254-257). Sur l'origine galicienne d'Egeria : Maraval 1997 : 38-9 hésite entre la Gaule et la Galice ; López Pereira 2003 : 87-96 penche pour la Galice ; Sivan 1988 est sceptique. Sur la connaissance de son livre dans la Galice du haut Moyen Âge : Diaz y Diaz 1997 : 328-329.

Figure 17.
Les dates doubles de la Chandeleur (Noël et 2 février) sur les castros de la rive droite du Barbantiño vus des pétroglyphes d'A Ferradura



La ville de Celanova est située à environ 25 km au sud du Barbantiño. À deux kilomètres de la ville en direction de l'ouest se trouve *Castromao*, l'un des plus grands *castros* de la Galice. Son nom antique, *Coeliobriga*, présente la forme celtique *-briga* déjà connue. Celanova, dans la vallée, s'est développée à partir d'une importante fondation monastique (le nom signifie « nouvelle cellule »), due à l'initiative de San Rosendo au x^e siècle, mais il semble très probable que l'abandon du *castro* et le peuplement progressif de la vallée soient plus anciens, comme en témoignent des documents monastiques.

Figure 18.
Castromao et Celanova vus du Sud

Castromao est le point le plus élevé ; à Celanova, l'attention est attirée par le volume du monastère de San Salvador d'architecture baroque.



Un grand succès attendait la fondation de San Rosendo (Fig. 18). Elle s'impose rapidement comme l'un des grands et des plus riches monastères de Galice au cours de son histoire, avant que sa désaffectation religieuse ne s'amorce à l'occasion de la *desamortización* de Mendizábal en 1836. Cette richesse a entraîné des transformations constantes des bâtiments au cours de ses presque mille ans d'existence qui ont culminé avec l'édification d'un immense monastère baroque doté d'une église aux allures de cathédrale.

Malgré cette intense activité urbanistique, deux vestiges du passé ont été préservés au cours du temps. Le premier est le petit oratoire de San Miguel, situé actuellement dans l'ancien jardin du monastère, derrière l'église baroque, dans l'axe de son abside : il est le seul reste en rapport avec la première fondation monastique. Le second est une roche plutôt informe située à l'est des bâtiments cités, qui suit le même axe ; elle présente des traces de travail humain avec la réalisation d'un escalier et d'une cuvette à son sommet. On l'appelle le « *pedrón* » ('grande pierre' en galicien) et, au cours de l'existence du monastère, elle a servi de base à un calvaire et plusieurs miracles y sont rattachés. Mais ses caractéristiques formelles sont celles d'un autel rupestre de l'Âge du Fer, semblable à d'autres connus en Galice et dans le nord du Portugal⁶⁹.

Une preuve de cette affirmation est à retirer, comme dans le Barbantiño, de la manière dont se produit la christianisation du rapport entre le *pedrón* et Castromao. En effet, au solstice d'été le soleil se couche sur l'horizon à l'endroit où se trouve Castromao (Fig. 19). Cette relation est importante pour deux raisons. D'une part, pendant les mille ans d'existence du monastère, aucun bâtiment monastique n'a dépassé la limite immatérielle constituée par cet alignement solaire. En outre, les Saints vénérés à Celanova conforment un Panthéon dont les dates sont assez proches de celles établies par le calendrier celtique.

Les témoignages les plus anciens, remontant au xiii^e siècle, indiquent qu'il y avait, avant la fondation de San Rosendo, une église consacrée à Saint Martin. Rosendo y avait rajouté des cultes dédiés au Saint Sauveur, qui donna son nom à l'ensemble du monastère, à Saint Pierre, et à Saint Jean Apôtre ou Zébédée⁷⁰. Plaçons les fêtes de ces saints sur le calendrier. En ce qui concerne Saint Martin, il peut s'agir de Martin de Tours (†397), patron de l'évêché d'Ourense (célébré le 11 novembre) dont le culte se propage amplement en Galice, probablement par les soins de son homonyme Martín de Dumio⁷¹. D'ailleurs Saint Rosendo est

69. Voir Santos 2010a, 2010b, 2015.

70. Ordoño de Celanova, *Vie de San Rosendo* (6) 26 (= Díaz y Díaz *et al.* 1990 : 142-143). B. de la Cueva, *Celanova Ilustrada*, González *et al.*, 2007 : 32-33, publication d'un manuscrit du xvii^e siècle.

71. Díaz y Díaz 1992 : 118 et 120, mentionne 219 lieux de culte et 40 noms de lieux

originaire de Dumio, près de Braga, où Martín de Dumio fut abbé au VII^e siècle (dont la fête est le 20 mars)⁷².

Figure 19.

Coucher de soleil au solstice d'été vu du « pedrón » de Celanova

Au premier plan, au centre, l'oratoire de San Miguel. Le cercle jaune indique la fin de la course du soleil quand il se couche sur Castromao. Il n'est pas visible actuellement à cause de constructions modernes (calculs faits par César González García). Dans l'encadré, le soleil levant de l'équinoxe éclaire l'intérieur de l'oratoire de San Miguel (photographie Antonio Piñeiro).



dédiés à ce saint, en particulier dans la Galice méridionale. Ce nombre contraste avec les 270 lieux dédiés à saint Pierre, les 200 à saint Jean Baptiste, les 95 à Étienne, les 750 à sainte Marie et les 262 à saint Jacques (à la suite de la découverte de sa tombe à Compostelle).

72. Les doutes sur les deux saints persistent depuis longtemps. Díaz y Díaz (2000) met l'accent sur les similitudes réelles ou recherchées entre leurs biographies : le Dumien est dévot de celui de Tours et tous deux sont anti-priscillianistes. Les traditions locales de Celanova ou Santa Comba de Bande insistent sur le fait que le Martin local est le Dumien. Il faut noter que des changements dans des dédicaces ne sont pas rares, circonstance permettant le saut d'un « Martin » à l'autre selon des circonstances qui n'ont pas laissé de traces écrites.

La Transfiguration ou Saint Sauveur sont les noms employés pour désigner l'épisode évangélique dans lequel Jésus montra son essence divine à Pierre, Jacques et à son frère Jean Zébédée⁷³. La tradition chrétienne commémore l'épisode au 6 août, mais oblige aussi à considérer les dates des saints témoins : Jacques le 25 juillet, Jean évangéliste le 27 décembre et Pierre le 29 juin. Les chapelles honorant ces Saints à Celanova s'expliquent en ce sens. Postérieurement à la fondation, Rosendo a ordonné que les reliques de San Torquat, jusque-là préservées à Santa Comba de Bande, soient transférées à Celanova. Des témoignages du haut Moyen Âge situent la fête de saint Torquat au 1^{er} mai (elle est célébrée de nos jours le 15 mai)⁷⁴. Il existe encore quelques dates importantes dans le calendrier religieux local : la fête de saint Michel, pour l'oratoire, le 29 septembre, la consécration de l'église du monastère le 24 septembre, et la fête en l'honneur de Rosendo lui-même qui a lieu le 1^{er} mars. Et nous pouvons inclure la fête de San Cibrao (Cyprien) le 14 septembre, évêque et martyr dont le nom a été donné à la montagne sur laquelle se lève le soleil vu depuis l'oratoire à l'équinoxe.

Cette série permet de souligner la présence des dates symétriques et solsticiales de Pierre et Jean, à six mois précis d'intervalle ; on constate aussi la présence d'une série de dates placées aux environs des équinoxes : 20 mars et 14, 24 et 29 septembre. À celles-ci s'ajoutent les 1^{er} mai, 6 août et 11 novembre, tous trois avoisinant les dates des fêtes de tradition celtique. Ces dates laissent à penser que la relation entre le *pedrón*, Castromao et le mont de San Cibrao, n'est pas le fruit du hasard : les dates solsticiales et équinoxiales ont été utilisées par les Chrétiens pour orienter leurs bâtiments et pour déterminer le panthéon des saints locaux⁷⁵.

En bref, la relation *castro* / « sanctuaire » détectée entre San Cibrán et A Ferradura et entre Castromao et Celanova montre une expression originale d'un schéma connu dans le bassin méditerranéen. C'est le couple ville / sanctuaire extra-urbain systématisé par F. de Polignac pour la Grèce archaïque, mais dont il existe de nombreux exemples ailleurs⁷⁶.

Cerfs, solstices et lunistics

Campo Lameiro (Pontevedra) est une commune connue comme la « cathédrale de l'art rupestre » de la Galice. Elle occupe le cours moyen du fleuve Lérez formant une vallée fermée. Son centre est occupé par une petite colline, Paredes, qui présente une concentration singulière de gravures. Un pétroglyphe

73. Matthieu 17, 1-8 ; Marc 9, 2-8 ; Luc 9, 28-36.

74. Flórez 1754 : 386-388.

75. Autres détails dans García Quintela *et al.* 2014b.

76. De Polignac 1995.

central caractérisé par sa taille et sa complexité domine l'ensemble, on lui a attribué le nom de Laxe dos Carballos. Il s'agit d'un grand panneau rocheux orienté sud-est (Fig. 20) ; il a été gravé et modifié au fil du temps comme le montrent le chevauchement des motifs, des traces de regravures et des motifs « effacés »⁷⁷.

Figure 20.

Vue du pétroglyphe de Laxe dos Carballos (Campo Lameiro, Pontevedra)

Le nombre excessif d'andouillers dans la ramure du cerf pourrait indiquer un comput calendérique.



Un grand cerf règne au centre du panneau. Ce motif a été daté du IX^e siècle av. n. è. par une analyse au ¹⁴C de la stratigraphie des dépôts de terre accumulés à la base de la roche. La représentation du grand cerf est remarquable à plus d'un titre. En particulier, et c'est ce qui nous préoccupe ici, pour le nombre excessif et contre-nature d'andouillers dont sont pourvus ses bois, qui pourrait correspondre à un compte calendérique⁷⁸. L'observation de l'horizon vu du pétroglyphe donne du poids à cette proposition.

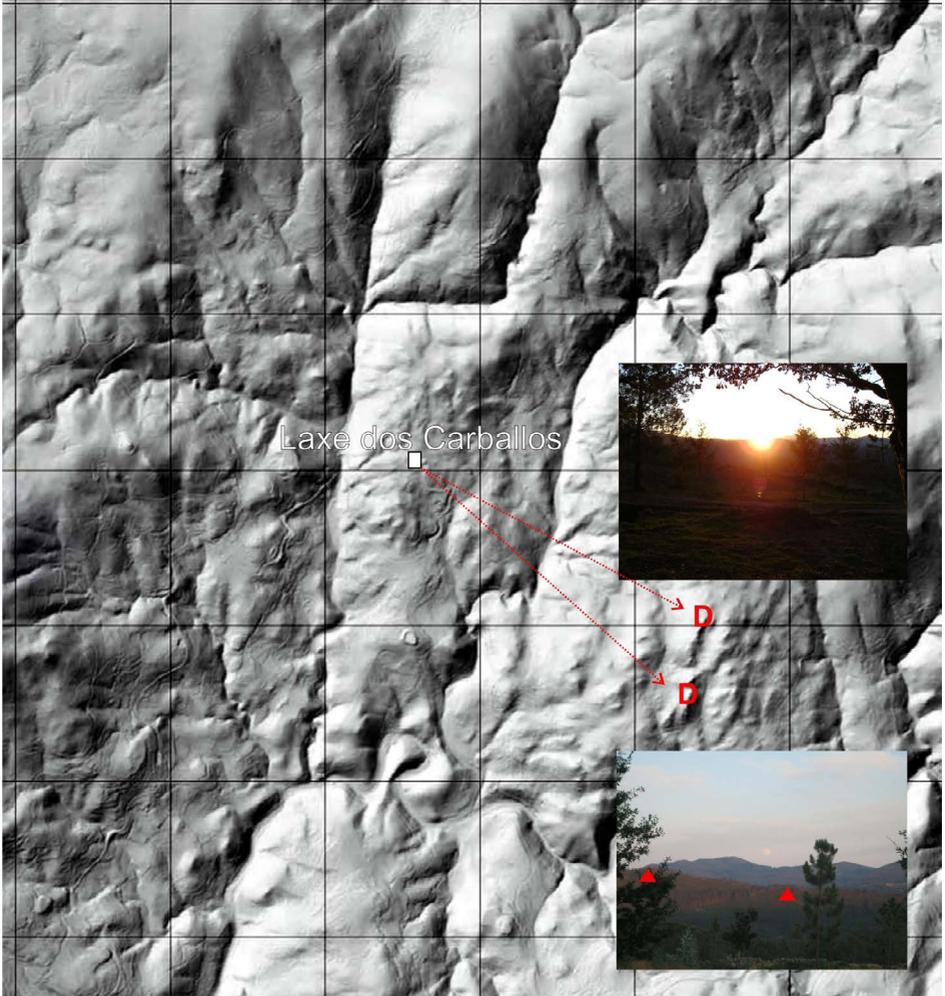
77. Des années de travail multidisciplinaire ont été systématisées dans Criado *et al.* 2013.

78. González-García *et al.* 2016; Belmonte *et al.* 2013.

Figure 21.

Modèle numérique du terrain montrant la position de Laxe dos Carballos par rapport aux inscriptions « DIVI » (D et triangles rouges)

Le « DIVI » nord indique le lever du soleil au solstice d'hiver, le « DIVI » sud le lever de la lune au lunistice majeur sud.



En effet, au nord et au sud d'une hauteur dominant l'horizon oriental se produisent les levers du soleil au solstice d'hiver et de la lune au lunistice majeur sud (Fig. 21). Ceci n'est pas le fruit du hasard, comme le démontrent des inscriptions

latines gravées sur des roches aux points où ces événements astraux se produisent. Ces inscriptions sont très frustes, loin de toute route ou lieu d'habitation (celle du nord est d'accès particulièrement difficile) ; seule est possible une lecture zénithale des textes et toutes deux avec le même texte *DIVI* (Fig. 22). Le *DIVI* nord présente le D à l'envers, comme si le graveur était un apprenti épigraphiste ou quelqu'un copiant des mots comme des dessins⁷⁹. Ces inscriptions latines placées à des endroits précis du paysage en relation avec le cerf de Laxe dos Carballos indiquent qu'au début de la période romaine les alignements astraux détectés à partir de cet endroit conservaient toujours un sens.

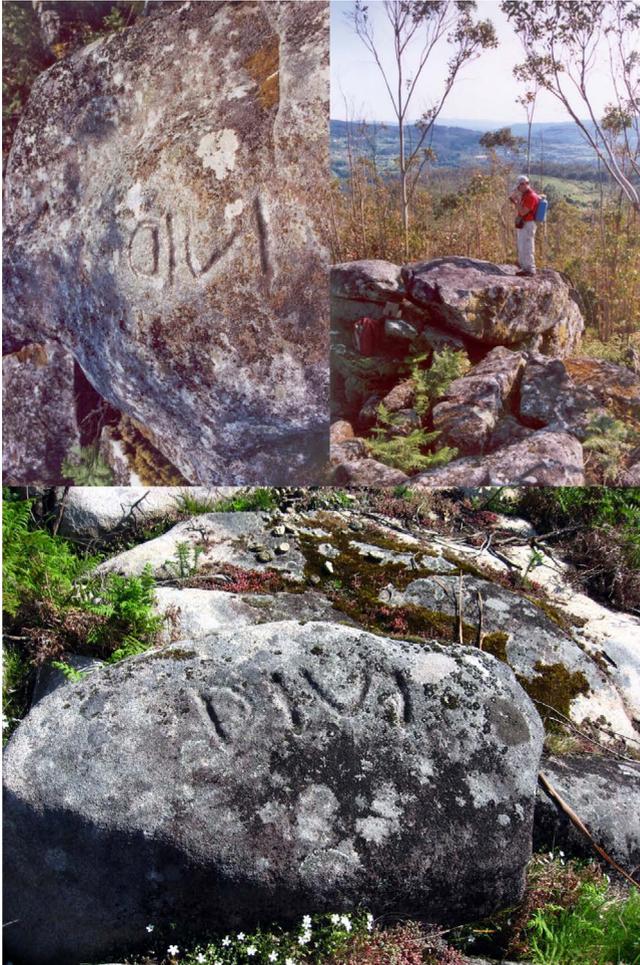


Figure 22.
Inscriptions « *DIVI* »,
sur le versant sud de
As Canles (Campo
Lameiro)

*En haut, le « *DIVI* » nord ; Manuel Santos photographie l'inscription ; au fond la vallée du Lérez. En bas, le « *DIVI* » sud.*

La christianisation reproduit par la suite un schéma déjà observé ailleurs. Le versant sud de As Canles, au-dessus du Lérez, présente de nombreux panneaux lithiques gravés. Sa limite occidentale est signalée par les énigmatiques « *DIVI* » et le fond de la vallée se christianise avec l'installation d'une chapelle consacrée aux

79. García Quintela – Santos 2008 : 164-176 ; González-García *et al* 2016.

saints Juste et Pasteur, frères martyrs de Complutum (Alcalá de Henares) dont la fête est célébrée le 6 août, tandis que le hameau de Praderey, au pied de la colline de Paredes où se trouve Laxe dos Carballos, a pris Saint Blaise (3 février) comme patron. Nous pouvons donc observer une structure double insérée dans le paysage qui s'est maintenue, en tant que telle, au cours du temps.

D'une part, le pétroglyphe de Laxe dos Carballos subsiste à travers diverses réélaborations dont l'avant-dernière est le rapport de ces lieux avec une fête chrétienne du milieu de l'hiver⁸⁰. D'autre part, dans la zone de As Canles, des inscriptions latines monumentalisent les deux points qui, vus depuis Laxe dos Carballos, marquaient les positions extrêmes du soleil et de la lune sur l'horizon et qui adoptent, sous le christianisme, la forme d'un couple de saints dont la fête est célébrée au milieu de l'été⁸¹.

Des cerfs aux bois excessifs, semblables à ceux de Laxe dos Carballos, sont observables à Rotea de Mendo, à Campo Lameiro et à Tourón, 20 km au sud. Ces panneaux rocheux gravés sont aussi de très grandes dimensions et présentent une grande complexité dans les thèmes abordés. Ils sont orientés sud-est et, sur l'horizon, le lunistice et le solstice d'hiver sont en rapport avec des points de repère qui ne sont cependant pas marqués aussi expressivement que le « *DIVI* ».

Dans cette série, nous avons relevé l'existence de dates compatibles avec les fêtes celtiques de début de saison seulement à Campo Lameiro et de manière indirecte, à travers le culte de saints. Toutefois, l'importance dans la culture celte de la combinaison luni-solaire sous la formule de solstice et lunistice est confirmée en Celtibérie. À Segeda, une plateforme soigneusement aménagée voit ses axes fondamentaux mis en rapport avec le lunistice, le solstice d'été et les équinoxes⁸².

La plateforme rituelle de Segeda est un monument qui n'a rien à voir avec les gravures de Laxe dos Carballos. Mais on a cherché pour l'un et pour l'autre le lieu depuis lequel l'observation d'épisodes astronomiques identiques (solstice et lunistice) était significative. Cette situation coïncide dans sa structure avec celles observées pour les *castros* d'Avion, d'Ulaca et la falaise de Peñalba de Villastar : ils sont formellement hétérogènes mais on trouve établi, pour chacun, des rapports singuliers entre des actions anthropiques, l'horizon et les paysages célestes.

Les paysages duels dont nous avons présenté les lignes essentielles sont très hétéroclites. Ils sont divers quant aux objets archéologiques, divers quant à la

80. Et la dernière, à ce jour, est son inclusion dans un parc archéologique.

81. Belmonte *et al.* 2013.

82. Pérez *et al.* 2010.

présence ou à l'absence d'horizons marqués par des actions humaines, divers quant aux dates ou aux astres significatifs auxquels ils sont associés, divers quant aux formes de christianisation qui, dans certains cas, semble lire la situation préexistante pour l'adapter à des paramètres chrétiens de temps et d'espace. Mais pour tous ces cas, les orientations astrales nous ont servi à détecter des relations entre des lieux qu'il serait impossible d'établir autrement. Comment mettre en rapport, par exemple, le cerf de Laxe dos Carballos, daté du début de l'Âge du Fer, avec les inscriptions latines « *DIVI* » ? La seule explication valide est de considérer les « *DIVI* » comme autant de *tropoi* astraux vus depuis Laxe dos Carballos et ceci laisse entrevoir, en sus, une utilisation prolongée dans le temps de cette relation, sur environ 900 années si nous calculons depuis les dates les plus anciennes du panneau de Laxe dos Carballos jusqu'au début de la période romaine. À Celanova, l'on peut comptabiliser les 800 années de réfections du monastère qui s'ajoutent au temps protohistorique durant lequel a fonctionné la relation entre le *pedrón* et Coeliobriga.

Deux paroisses dualistes

Gardons-nous toutefois de réduire les paysages doubles à ceux identifiés au moyen d'alignements astronomiques. En effet, nous connaissons des paysages duels où cette relation n'existe pas, ou bien joue un rôle mineur, et où la dualité s'organise autour d'autres éléments. Nous étudierons deux petites paroisses de la Galice intérieure. San Pedro de Cereixa (commune de Pobra de Brollón, au sud de la province de Lugo) et Santa Mariña de Augas Santas (commune d'Allariz, au cœur de la province d'Ourense). Dans les deux cas, nous disposons d'informations ethnographiques et ethnohistoriques de qualité sur les cadres de référence spatiaux de leurs populations paysannes et sur les liens qu'elles ont tissés avec des vestiges archéologiques de l'Âge du Fer.

L'information sur Cereixa est reprise d'un article de X. Ayán, ethnoarchéologue aux forts liens avec la paroisse⁸³. Le territoire de Cereixa suit le cours de la rivière Saa flanquée par des terres agricoles (350 m au-dessus du niveau de la mer). La paroisse est limitée à l'ouest par de petites hauteurs culminant entre 450 et 530 m d'altitude et au nord du Saa par les petites collines de Mompedroso, A Coroa/O Castro, A Lucenza, O Carpancedo et San Lourenzo marquant la limite entre la vallée et le plateau de Cha de Castrosante (420-440 m).

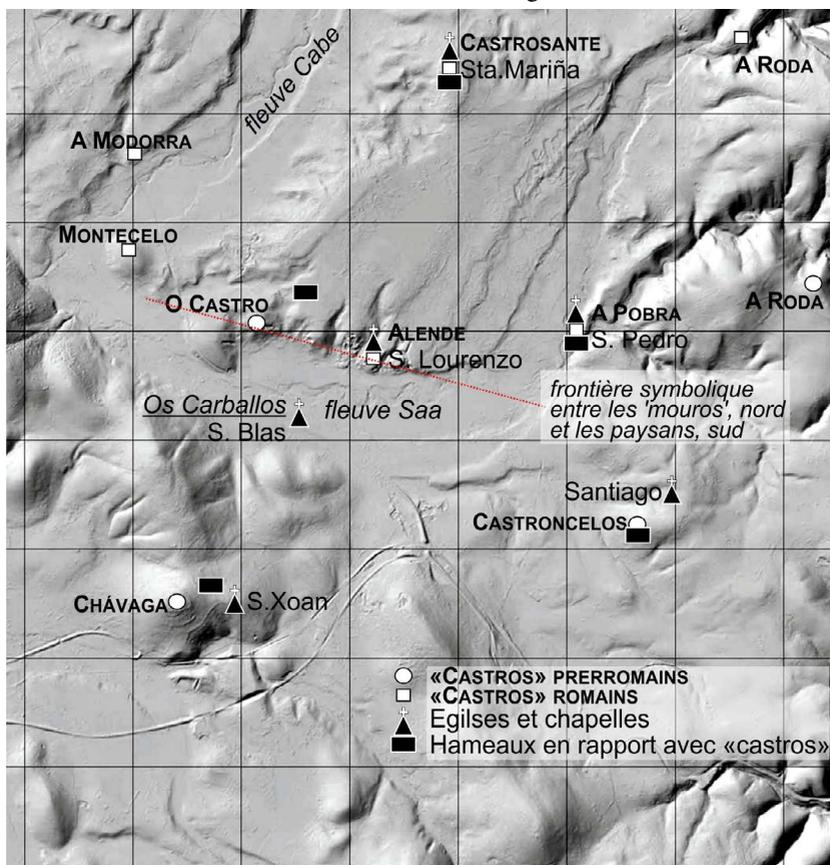
Les *castros* articulent le territoire, les villages postérieurs se trouvant sur leurs pentes (quatre cas) ou en contrebas (quatre autres). Les chapelles consacrées à

83. Ayán 2005.

des martyrs⁸⁴ se situent elles-aussi sur les sommets des *castros* (quatre) ou en contrebas (quatre). Des églises et des villages se partagent les sommets en trois occasions et occupent les pieds des *castros* en trois autres (Fig. 23). Les deux *castros* qui dominent le nord de la vallée du Saa diffèrent de ce modèle : le village de Guntiñas au pied d'O Castro n'a pas de vocation religieuse et au sommet du *castro* d'Alende a été édifée la chapelle dédiée à San Lorenzo (Saint Laurent), mais il n'y a pas d'habitat. Cette réalité structure le paysage à partir du moment où la population s'installe dans la vallée : ce modèle d'occupation ne subira pas d'altération au cours des époques médiévale et moderne.

Figure 23.

Territoire archéologique et territoire symbolique de San Pedro de Cereixa (Pobra de Brollón, Lugo)



84. Ces dédicaces sont un symptôme, faute de mieux, de l'ancienneté de la christianisation.

L'univers spirituel de la paroisse est articulé autour de deux lieux. Le premier est le village le plus important, celui d'A Ponte. Il est situé à l'endroit d'un passage sur la rivière Saa et compte deux centres symboliques. Le premier est lui-même organisé autour de deux axes symboliques qui sont l'église paroissiale consacrée à San Pedro et l'aire d'Os *Carballos*. L'église a été édifiée en 1802 sur un édifice religieux antérieur, probablement roman. Os *Carballos* était une chênaie (*carballo* désigne le chêne en galicien) centenaire adjacente à l'église et utilisée pour des réunions et des festivités ; elle fut abattue au cours des années 1980. La fête la plus connue, *A Noite dos Cepos*, se tenait la nuit de la veille de Saint Blaise (3 février) et consistait à l'allumage de feux avec des troncs de chênes (*cepos*). Le deuxième centre symbolique est formé par les deux *castros* placés sur les hauteurs au nord de la vallée, O Castro et Alende ou San Lourenzo, tous les deux habités par des *mouros*, les personnages mythiques du folklore galicien. On dit que des couleuvres aux propriétés médicinales vivent sur leurs versants méridionaux pierreux.

Ces deux points font l'objet depuis très longtemps de prises de position différenciées de la part des autorités ecclésiastiques (avec des témoignages depuis l'époque Moderne) et des paysans, mais sans une opposition frontale entre les deux secteurs, chose difficilement envisageable dans la Galice traditionnelle.

X. Ayán a éclairé certaines visites épiscopales à la paroisse à partir de témoignages relatifs aux rites tenus à l'occasion de la Saint Blaise où l'on a évité soigneusement de mentionner *A Noite dos Cepos*. Il est rapporté qu'à l'occasion de ces visites, les évêques faisaient des exhortations aux prêtres locaux pour éradiquer les pratiques hétérodoxes. Il est légitime d'envisager que ces indications aient eu notamment pour cible la *Noite dos Cepos*, mais ces admonitions évitent diplomatiquement toute confrontation directe avec ces pratiques communautaires. Une situation semblable se produit avec les saints « officiels », dont le siège est l'église paroissiale, délaissés par les paysans qui préfèrent Saint Blaise et Saint Laurent, protagonistes de l'espace et du temps locaux. Ces deux saints sont des martyrs et appartiennent à la vague de christianisation la plus ancienne. Le culte de Saint Blaise était jusqu'au début du xx^e siècle le plus important, d'après les dires d'un voisin âgée de 90 ans :

« La Saint-Blaise était notre fête, celle de toujours. Saint Blaise était déjà le patron des temps anciens. La fête a cessé d'être célébrée quand j'étais petit. C'était une festività très connue où venaient des fidèles d'autres paroisses. On allait ensuite à Mosteiro, à la fête de saint Blaise. On avait pour coutume de brûler les *Cepos* de chêne sec à Os *Carballos* la veille. Pour prendre les *cepos* les hommes allaient avec des charrettes à Pinel et à Brence, et à leur passage on remplissait les charrettes de navets et d'autres choses. On faisait une casserole

de riz et c'était déjà la fête. C'était une bonne fête parce qu'on mangeait du porc qu'on venait d'abattre, alors qu'à la festivité du Rosario (Chapelet), on achetait tout dehors⁸⁵. »

Pour sa part Saint Laurent, même s'il dispose d'une statue dans l'église paroissiale, fait l'objet d'un culte particulier célébré dans le *castro* d'Alende. Voici le témoignage du grand-père d'Ayán :

« [La statue de] Saint Laurent a été apportée par les prêtres de là, du *castro*, à l'église. Mais le saint retournait au *castro*, il voulait rester là-bas. On a donc fait une autre chapelle sur le *castro*. Ma grand-mère me racontait que des prières s'y faisaient quand il y avait la sécheresse. Lors d'une année sans pluie, on a fait une procession depuis le *castro* jusqu'à la rivière, et quand le saint a été mouillé, la pluie a commencé et a sauvé les récoltes. Je ne me souviens pas de la chapelle, on voit toujours les murs. Ses pierres ont été rapportées pour construire les maisons d'Alende⁸⁶. »

Il faut rappeler que saint Laurent, le saint grillé, est réinterprété par la tradition populaire galicienne comme un saint hydrophore⁸⁷ avec un joli jeu d'oppositions. Ayán finit son analyse en résumant la structure mythique de la paroisse : nous la présentons dans le tableau ci-dessous avec des variantes mineures⁸⁸.

Structure mythique de la paroisse de Saint Pierre de Cereixa					
<i>Dédicace</i>	<i>culte</i>	<i>date</i>	<i>lieu</i>	<i>position</i>	<i>élément</i>
Saint Blaise	martyr	3 fév.	Carballos	centrale	feu
Saint Pierre	apôtre	29 juin	Église	centrale	
Saint Laurent	martyr	10 août	<i>Castro</i>	périphérique	eau
Vierge du Chapelet	Trento	7 oct.	Église	centrale	

Passons au deuxième cas. La paroisse de Santa Mariña de Augas Santas occupe le sommet et les pentes de la montagne d'Os Canteiros. Cette montagne conforme l'extrémité occidentale d'une chaîne appelée Lombas de Santa Mariña avec des hauteurs qui n'atteignent pas les 700 m sur le niveau de la mer. Le territoire de la paroisse se prolonge au nord vers la vallée d'A Rabeda (400 m) et il inclut au sud l'intégralité du mont d'Os Canteiros (Fig. 24).

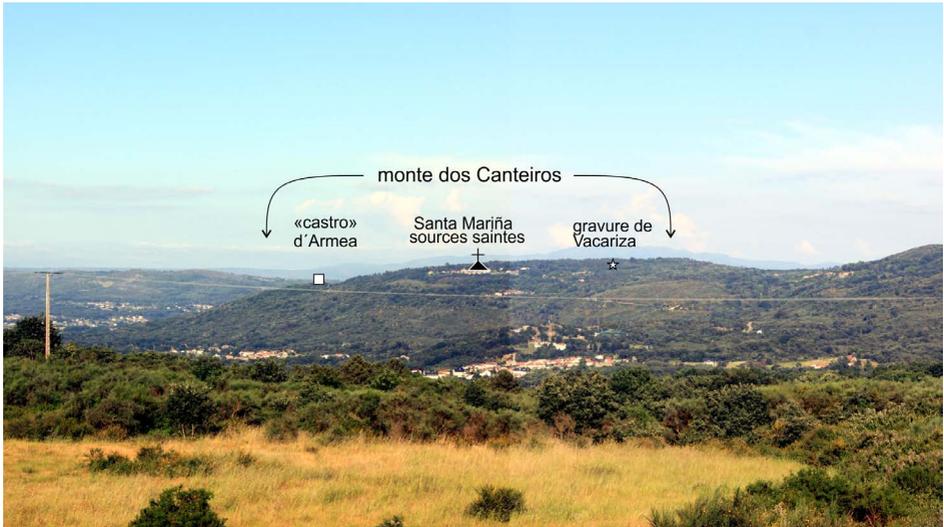
85. Ayán 2005 : 157.

86. Ayán 2005 : 161.

87. Bouza 1982 : 128-33, 236-9.

88. Ayán 2005 : 162.

Figure 24.
Vue du sud du mont d'Os Canteiros, territoire de la paroisse de Santa Mariña de Augas Santas



Notre analyse prend en compte les vestiges archéologiques importants et la dévotion à la martyre locale qui donne son nom à la paroisse et dont les dépouilles sont enterrées dans l'église paroissiale. Le culte a pesé sur l'architecture du village avec un remarquable édifice roman. Il faut surtout apprécier comment les épisodes de l'hagiographie de Santa Mariña ont connu une fixation sur le territoire, en prenant appui sur les ruines de l'Âge du Fer et de la période romaine, semblant ainsi proposer une sorte d'inventaire archéologique local *sui generis*⁸⁹.

89. Nous étudions Santa Mariña depuis quelques années dans une perspective interdisciplinaire imposée par la complexité du sujet. Nous sommes obligé de mentionner les personnes, disciplines et institutions engagés dans ce travail : Dr. Rebeca Blanco-Rotea, archéologie de l'architecture (Université de Saint Jacques de Compostelle, USC); Dr. Cruz Ferro Vázquez, formation de sols agricoles historiques (USC); Dr. A. César González-García, astrophysicien et archéoastronome (Institut de Sciences du Patrimoine, Incipit-CSIC); Ana Lois, journaliste et ethnologue (chercheur indépendant); Dr. Jorge Sanjurjo Sánchez, datation de mortiers par OSL (Université de La Corogne); Yolanda Seoane-Veiga, spécialiste en pétroglyphes (Incipit-CSIC). Dans le même temps, une équipe de l'Université de Vigo dirigée par le Dr. Adolfo Fernández Fernández a fouillé le mont d'O Señorino et la mairie d'Allariz et a pris en charge la fouille du castro d'Armea dirigée par Celso H. Barbe Seara et David Pérez López. Ces deux équipes nous ont ouvert leurs chantiers à l'occasion de plusieurs visites. Le travail de référence sur la paroisse est longtemps resté celui de Fariña 2002 ; on doit désormais compléter avec : Blanco et al.

La légende de Santa Mariña adhère à proprement parler au territoire : elle lui distille une couche narrative qui lui donne son sens. Cette union entre des lieux et des épisodes « mariniens » transforme les lieux en autant de *loci memoriae*⁹⁰ qui fournissent une grande stabilité à la légende. Le meilleur témoignage écrit est l'œuvre de Juan Muñoz de la Cueva (1660-1728), évêque d'Ourense de 1717 jusqu'à son décès. Il a publié en 1719 et 1726 deux livres contenant le même texte. Le premier est consacré à Santa Mariña et le second, qui traite de la cathédrale d'Ourense, inclut le texte du précédent⁹¹. D'autres récits témoignent de la stabilité de cette tradition orale depuis le xvi^e siècle⁹². De nos jours les habitants la perpétuent encore : ils racontent des miracles advenus à leurs proches et le curé organise la représentation de quelques épisodes de l'histoire de Santa Mariña aux endroits où ils se sont produits pendant les festivités de l'Ascension et de Santa Mariña (18 juillet).

Depuis la formation de la légende, contemporaine de la christianisation de la zone entre la seconde moitié du v^e siècle et le milieu du vi^e siècle⁹³, il semble s'être établi une dialectique constante entre les vestiges de l'Âge du Fer et d'autres points remarquables du paysage (roches, sources, arbres) et des épisodes de la vie et du martyre de Santa Mariña. Il est utile de proposer un panorama de la relation entre le territoire, l'hagiographie de Mariña et d'autres cultes. Trois endroits de la pente d'Os Canteiros revêtent une importance particulière :

1. Le sommet de la montagne est le point le plus haut des Lombas de Santa Mariña (669 m). C'est une ancienne zone de culture de céréales aujourd'hui abandonnée. Nous trouvons là le pétroglyphe d'A Vacariza entouré par un mur circulaire à l'extrémité méridionale d'une grande roche plate. Le reste de la roche, sans gravures, servait autrefois d'aire de battage. La tradition interprète les gravures comme le vestige physique d'un miracle de la Sainte : un Chrétien esclave des Maures obtient la liberté grâce à Mariña, deux marques oblongues constitueraient les traces de ses pieds, des marques

2015 ; García Quintela - Seoane 2011 ; Seoane et al. 2013 ; García Quintela - Seoane 2013 ; García Quintela et al. 2014b ; García Quintela 2014a, 2014b ; Fernández et al. 2014.

90. Yates 1999.

91. Muñoz 1719, 1726. Muñoz a passé les étés de 1718 et 1719 à Augas Santas où il s'est documenté pour son œuvre.

92. Molina 1551 : p./f.o 23/VIII; Morales 1574 : 384-385; Benito de la Cueva († 1649), de la Cueva 1991 : 283-287.

93. Ces dates sont celles du décès de l'évêque et chroniqueur de la Gallaecia suève Hydace de Chaves (469), et de la première restructuration chrétienne du Forno da Santa (540 ± 45 d'après datation par OSL), lieu du martyre de Santa Mariña. Une étude sur la question est en cours.

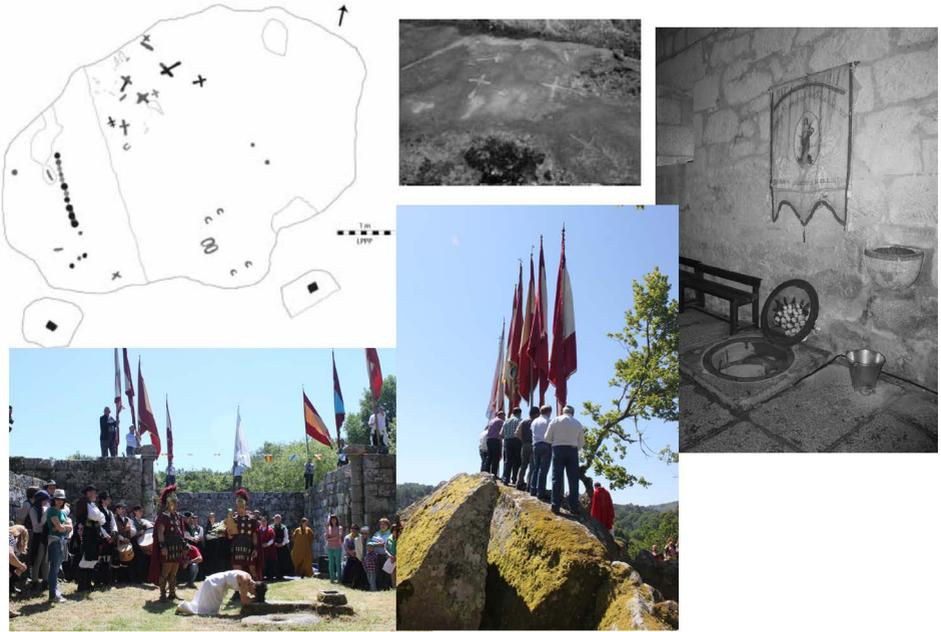
semi-circulaires les fers du cheval sur lequel il s'enfuit et un chapelet de petites cuvettes la chaîne qui le retenait captif. Les huit croix gravées sont postérieures à la description très soignée de Muñoz de la Cueva qui ne les mentionne pas. Ces gravures sont entourées de trois zones présentant des traces d'érosion dues à des feux intenses et intentionnels : cette affirmation s'appuie sur le fait que les gravures ne sont pas touchées, sur le manque d'humus qui empêche les arbres de pousser près du site et oblige donc d'apporter le combustible, et sur la connaissance de l'effet de feux intenses sur le granit⁹⁴.

2. Sur la pente, à un kilomètre en direction de l'ouest, est installé le village d'Augas Santas avec son église et les trois sources qui auraient jailli des rebonds de la tête de la sainte décapitée. La source qui est le plus à l'est a perdu sa signification religieuse. Celle qui est au centre, avec une eau de grande qualité, se trouve à l'ombre de deux grands *carballos*. Elle est au cœur du village entre la cour de l'église et la place bordée de maisons. La troisième est miraculeuse : il s'agit d'un puits parfaitement construit qui se trouve dans une chapelle consacrée à Saint Thomas.

3. À l'extrémité occidentale du mont d'Os Canteiros, le terrain s'élève légèrement avant de descendre en pente raide vers l'ouest et le nord. L'endroit est occupé par le *castro* d'Armea. Trois structures y ont été signalées : (1) dans le talweg avant de monter vers le *castro*, se place la Basilique de l'Ascension ou *Forno da Santa*. C'est un sauna souterrain de l'Âge du Fer transformé au Moyen Âge en crypte pour commémorer le martyr par le feu infligé à Santa Mariña. Au niveau du sol, on a entamé la construction de la Basilique inachevée dont la nef est centrée sur l'axe de la sortie de la cheminée du *Forno*. (2) Les *Piucas de Santa Mariña* sont deux cuvettes rectangulaires entourées par un mur et sous l'ombre d'un grand *carballo*. Quand Saint Pierre sauva Santa Mariña du martyr au *Forno*, il l'aurait rafraîchi dans les eaux des *Piucas*. Elles sont creusées au pied de l'endroit qui suit. (3) *Outeiro dos Pendóns* est le nom de l'acropole du *castro*. C'était probablement un lieu dédié à une activité rituelle dès l'Âge du Fer et qui remplit un semblable usage en lien avec la tradition locale. La procession dite *Os Pendóns* consiste à porter des étendards de l'église paroissiale en ce lieu au moment de l'Ascension et de la fête de Santa Mariña (Fig. 25).

94. Seoane Veiga 2011.

Figure 25.
Archéologie et christianisme à Santa Mariña de Augas Santas.



Après cette présentation synthétique des deux espaces paroissiaux, soulignons les éléments qui en font des « paysages duels ».

Commençons par San Pedro de Cereixa. On peut faire la distinction entre une structure fondamentale d'organisation du temps et de l'espace et ses prolongations. Ceci devient évident lorsqu'on constate que les cultes de Saint Blaise et Saint Laurent proposent une série de dichotomies (tableau ci-dessous).

Saint Blaise et Saint Laurent à Cereixa		
<i>saints</i>	<i>Blaise</i>	<i>Laurent</i>
<i>espace</i>	centre et bas	périphérie et haut
<i>temps</i>	3 février : moitié hiver	10 août : moitié été
<i>éléments</i>	feu et chêne	eau et roche
<i>déplacement</i>	montant (feu, arbre)	descendant (bain en rivière, pierre utilisée dans la vallée)
<i>habitants</i>	paysans	<i>mouros</i>

1. Sur le plan spatial opère, outre la dichotomie centre/périphérie, la dichotomie bas/haut, le culte de Saint Blaise se situant à Os Carballos dans la vallée et le culte de Saint Laurent au sommet du *castro* homonyme.
2. Sur le plan temporel, les saints divisent l'année en deux moitiés précises et les rites associés au feu en hiver et à l'eau en été évoquent la saison opposée.
3. La relation de Saint Blaise avec le bois et les chênes est explicite. Celle de Saint Laurent avec la roche se fait jour dans les structures pierreuses du *castro* et dans son association aux couleuvres peuplant les roches de ses versants.
4. En corrélation avec l'opposition des éléments et des saisons, on observe encore que chaque position évoque son opposée dans deux couples solidaires, car le feu monte sous forme de flammes ou fumée, tandis que l'eau descend sous forme de rivières ou de pluie (tableau ci-dessous).

Structure duelle du paysage de Cereixa
feu : hiver :: eau : été
bas (vallée) : montant :: haut (sommet) : descendant

Cette analyse des antagonismes peut être prolongée par l'étude de la relation vache-couleuvre récurrente dans le folklore galicien⁹⁵. Ayán a recueilli des notices selon lesquelles « on dit qu'au *Castro* ont été vues des couleuvres suçant les mamelles d'une vache »⁹⁶. On constate donc que dans cet espace liminal se réalise une union entre la vache, l'animal le plus proche au paysan, et la couleuvre, l'animal le plus éloigné de ce dernier. Une situation similaire se produit avec la présence de San Lourenzo dans le *castro* habité par des *mouros*⁹⁷. En effet, Saint Laurent, au même titre que la vache, agit comme la sentinelle de la culture de la vallée sur les tours de guet / *castros* qui occupent la frontière des espaces peuplés par des animaux sauvages ou des êtres de l'autre monde. Il est significatif que le rite estival qui consiste à descendre la statue de San Lourenzo à la rivière pour provoquer la pluie inverse spatialement l'union des contraires exprimée par l'image de la vache qui monte au *castro* pour allaiter une couleuvre. Ces deux épisodes mettent en jeu les liquides, le lait et l'eau, nécessaires à la vie. Les autres cultes paroissiaux s'accumulent sur cette structure de base sans l'altérer jusqu'à sa disparition progressive au cours du xx^e siècle.

La dualité d'Augas Santas semble moins évidente du fait de la tripartition des zones significatives à prendre en compte : le sommet avec son pétroglyphe, le village avec ses sources à mi-pente et l'environnement du *castro* en contrebas. Il semble

95. Criado 1986.

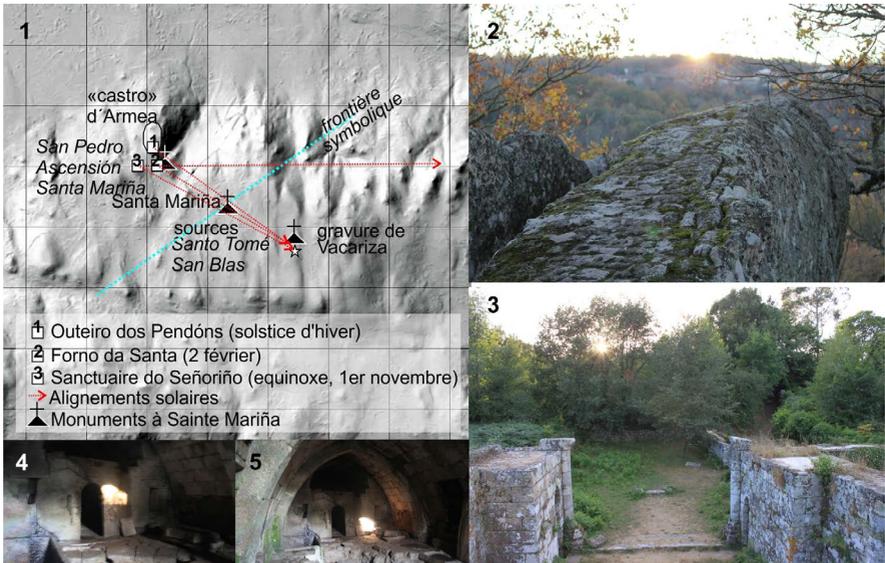
96. Ayán 2005 : 149.

97. Ayan 2005 : 149-150.

légitime, toutefois, de grouper les sources et le pétroglyphe en haut et le *castro* en bas. Cette bipartition est justifiable par les orientations solaires des monuments situés autour du *castro*. En premier lieu, l’*Outeiro dos Pendóns* est couronné par une grande roche naturelle divisée en trois grands blocs orientés vers le lever du soleil au solstice d’hiver, qui a lieu juste au-dessus du sommet d’Os Canteiros où se trouve le pétroglyphe de Vacariza. L’intérêt de cette observation se confirme par sa récupération chrétienne à travers le culte de Saint Thomas (21 décembre) auquel est consacrée la chapelle qui abrite la source miraculeuse. En second lieu, le *Forno da Santa* maintient, malgré ses restructurations, une orientation en rapport avec les premiers jours de février, et il existe un culte local secondaire de Saint Blaise (3 février). De cette manière la gravure de A Vacariza et les sources saintes constituent la moitié supérieure de la structure double et le *castro*, avec le *Forno* et les *Pioucas* la moitié inférieure. D’autres éléments renforcent cette appréciation.

Figure 26.

1. Orientations solaires et paysage duel à Santa Mariña de Augas Santas. 2. Lever du soleil au solstice d’hiver depuis l’*Outeiro dos Pendóns*. 3. Coucher du soleil le 18 juillet dans l’axe de la nef inachevée de la Basilique (la végétation empêche une vision plus claire). 4 et 5. Déplacement de la lumière sur le portail de la partie la plus ancienne du *Forno da Santa* le 2 février 2011. Nous sommes arrivés trop tard pour prendre les photographies, quelques instants auparavant le soleil en pointant à l’horizon entré jusqu’au fonds de la crypte. Depuis lors, nous avons essayé de reprendre des photographies mais sans succès en raison du mauvais temps.



En haut domine l'eau des sources, bien que le feu et la « chaleur » soient présents à Vacariza. En contrebas domine le feu du *Forno*, bien que l'eau soit présente aux *Pioucas*. En haut dominant les dates hivernales de Saint-Thomas et de Saint-Blaise tandis qu'en contrebas président les dates du printemps (Ascension) et de l'été (Saint-Pierre, 29 juin). Nous ne prenons pas en compte Santa Mariña (18 juillet) du fait de son omniprésence. Toutefois la Basilique de l'Ascension présente une orientation solaire double : la crypte en direction du lever solaire au début février et la nef extérieure en direction du couchant le 18 juillet (fête de la Sainte), mais comme elle est demeurée inachevée, il est impossible de savoir comment cette situation pourrait se refléter dans l'édifice terminé (Fig. 26). Dans le tableau ci-dessous, nous proposons une formalisation de ce paysage.

Structure double du paysage d'Augas Santas.

(BAS/ÉTÉ)

(HAUT/HIVER)

eau (marginale) : feu (axial) :: feu (marginal) : eau (axiale)

Ces tableaux sur Cereixa et sur Augas Santas mettent bien en évidence l'emploi dans ces deux exemples de variantes d'une même structure qui organise ces paysages chrétiens élaborés à partir de vestiges archéologiques de l'Âge du Fer. Ces structures semblent partager en outre quelques caractéristiques du calendrier celtique, notamment la relation dialectique entre les deux hémisphères qui le constituent.

En effet, à Cereixa, les feux de la *Noite des Cepos* au milieu de l'hiver évoquent la partie chaude de l'année tandis que Saint Laurent, en pleine canicule, se révèle hydrophore. Corrélativement, le feu allumé dans la vallée monte, et Saint Laurent sur la colline cherche en contrebas l'eau qui descend à son tour sous forme de pluie. Nous avons aussi noté la conjonction de contraires qui se produisait entre la couleuvre et la vache sur le site d'O Castro et entre les *mouros* et San Lourenzo sur le *castro* homonyme.

À Augas Santas, la partie haute du paysage local est dominée par l'eau des sources et les saints hivernaux, mais le pétroglyphe du sommet était flanqué par des feux et la roche adjacente était dévolue à des pratiques agricoles estivales (séchage le blé et accélération de sa maturation). À l'inverse, dans la partie basse, dominant le feu du *Forno da Santa* et les cultes des saints du printemps et de l'été, mais l'eau est présente dans les *Pioucas*. En outre, le *Forno* reproduit l'unité des contraires sur une échelle réduite puisque, comme sauna, il produit la synthèse de l'eau et du feu, et comme lieu du martyr de la sainte, il offre une synthèse semblable entre *Mariña* (Marine) et le feu. Le récit hagiographique tel qu'on

le lit chez Muñoz de la Cueva reproduit littéralement la fonction originelle du bâtiment :

« Dans ce plus profond pavement, inondé d'eau la plus grande partie de l'année, on voit avec la faible lumière des lucarnes, deux fours noircis de fumée qui se trouvent à l'endroit où Sainte Marine a souffert le martyre du feu. [...] Tout en haut de cette voûte se situe le petit trou par où, comme je l'ai déjà écrit, selon la tradition, l'Apôtre Saint Pierre a sorti Marine du four. »⁹⁸

Pluralité des paysages duels

Est-il nécessaire de souligner les différences entre Lugdunum, une colonie romaine fondée l'an 43 av. n. è., et les paysages présentés ici ? Elles sont tellement évidentes, pour tant de raisons, que cela ne vaut pas la peine de s'y arrêter. De la même manière, nous avons pu noter que les différences étaient remarquables entre les divers paysages considérés, tant sur le plan des codes astronomiques détectés dans les gisements que pour des questions d'ordre plus générales. Il est aussi nécessaire de souligner la petitesse de l'échantillon manié ainsi que les difficultés à l'obtenir. Ces deux aspects sont liés et demandent une explication.

En ce qui concerne les observations astronomiques : l'échantillon étudié montre l'impossibilité d'identifier un item archéologique de l'Âge du Fer de culture celtique plus ou moins fixe pour le soumettre à des observations sérieées. Il est certain que ces items existent au moins à des échelles régionales. Nous pouvons songer aux *Viereckschanzen* dispersés dans le nord de la France et le sud de l'Allemagne⁹⁹, ou aux sanctuaires de la Gaule indépendante avec un plan carré. Dans cette même ligne, l'on pourrait prendre en compte les temples gallo-romains qui prolongent des structures remontant à l'Indépendance¹⁰⁰, ainsi que l'étude des portes et des orientations générales des oppida aux échelles régionales ou paneuropéennes. Mais chacun de ces travaux rend nécessaire la mise en place dans l'avenir d'une collaboration internationale.

La question de fond est d'identifier ce que les druides savaient des phénomènes astraux avec une certaine sécurité et comment ils utilisaient leurs connaissances pour d'éventuelles applications à un certain type de constructions. En d'autres mots, César nous dit que les druides discutaient sur *sideribus atque eorum motu, mundi ac de terrarum magnitudine* (César BG VI 14.6) mais nous ignorons les contenus de ce savoir. Une stratégie diverse s'impose pour tenter de l'identifier :

98. Muñoz de la Cueva 1726 : 65.

99. Voir la mise en question récente de leur hypothétique fonction rituelle chez von Nicolai 2009, 2011.

100. Fauduet 2010.

partir de l'examen d'œuvres appelées à remplir une fonction religieuse ou symbolique pour remonter vers les connaissances astronomiques positives que les druides historiques, probables idéologues de ces travaux, avaient accumulées.

La question est plus simple du côté « romain » parce que les villes de fondation romaine se ressemblent. Mais, de nouveau, ce sera l'étude systématique des plans des villes et de leurs monuments publics qui permettra d'apprécier jusqu'à quel point les observations faites à Lugdunum sont originales ou exceptionnelles. Et nous pouvons affirmer, avec les données disponibles, la singularité de ces observations¹⁰¹.

Les études montrés dans notre texte pointent vers la nécessité de recherches intensives sur les cas particuliers. Il est vrai qu'il est impossible de constituer des séries avec les exemples étudiés, toutefois ces séries apparaissent si nous considérons les faits observés et non pas les objets eux-mêmes : l'on apprécie l'intérêt des lunistiques, des associations entre lunistiques et solstices, le poids des dates des fêtes de début de saison. Et, d'autre part, l'intérêt des calendriers d'horizon émerge parce que, dans chaque cas¹⁰², il s'agit de fixer des dates par rapport à des paysages locaux. Cette question demande à être approfondie.

Certains aspects du calendrier de Coligny sont attestés dans d'autres régions du monde celte. Par exemple, l'emploi d'un calendrier luni-solaire avec une adaptation nécessaire du cycle du soleil avec celui de la lune semble répandu à un niveau panceltique. Le tableau ci-dessous montre les mois lunaires avec le nombre de jours normalisés dans le calendrier de Coligny, en commençant par le mois de Samonios, correspondant au début de l'hiver et à l'un de nos mois d'automne. Il ne s'agit pas d'une reproduction précise, inutile à notre argument.

Année	Nombre de jours par mois												jours/ an
1 ^{ère}	30	29	30	29	30	29	30	29	30	29	30	29	354
2 ^{nde}	30	29	30	29	30	29	30	29	30	29	30	29	354
3 ^e	30	29	30	29	30	29 + 30	30	29	30	29	30	29	384
4 ^e	30	29	30	29	30	29	30	29	30	29	30	29	354
5 ^e	30	29	30	29	30	29	30	29	30	29	30	29 + 30	384

Supposons que, par hasard, le premier jour du premier mois de la première année de cette séquence tombe sur notre 1^{er} novembre. Ce jour serait notre 22 octobre la seconde année et correspondrait au 12 octobre la troisième. Un mois

101. Magli 2008 ; González-García – Magli 2014.

102. L'exception partielle est Ulaca ; ainsi que Lugdunum si nous prenons en compte les bâtiments de la colonie à Fourvière avec un horizon est virtuellement plat.

intercalaire se voit ensuite intégré à la moitié de cette troisième année, après que 30 mois se sont écoulés. Mais, la quatrième année, après cette introduction, le premier jour de l'année se placerait au 31 octobre. La cinquième année commencerait le 21 octobre, mais une éventuelle sixième année, après avoir introduit le second mois intercalaire, commencerait le 20 novembre¹⁰³. Dans une situation de ce type, l'utilisation de repères dans le paysage, ou la construction de lieux, de bâtiments, ou de gravures servant comme référents pour faire des ajustements spatio-temporels pourrait être de la plus grande utilité. C'est la fonction des dénommés « calendriers d'horizon ». Leur utilisation permet de comprendre, en outre, qu'un processus complexe a dû exister, dont nous ignorons les clés, menant aussi bien à la constitution de l'ajustement lunisolaire de cinq années proposé par le calendrier de Coligny qu'à d'autres solutions locales ou régionales.

En ce sens, et toujours dans l'attente de nouvelles études, il semble que l'échantillon étudié révèle précisément une multiplicité d'ajustements locaux autonomes. Ceux-ci dérivent des différences dans la culture matérielle et des topographies locales, mais ils partagent quelques principes généraux : l'importance des solstices et lunistiques (qu'il est impossible de voir reflétés dans le calendrier de Coligny), l'intérêt des fêtes de début de saison, bien qu'il semble que, dans chaque cas, l'une soit particulièrement mise en relief (1^{er} novembre à Avión, Ulaca et Peñalba ; 1^{er} février dans le Barbantiño et Augas Santas ; 1^{er} août à Lugdunum et Corent ; 1^{er} mai à Peñalba)¹⁰⁴.

En résumé, les calendriers d'horizon supposent des ajustements entre espace et temps et le temps calendérique celte est, comme nous le savons, rigoureusement duel (saison d'été-claire, saison d'hiver-obscur ; mois lunaires partagés en deux moitiés ; ajustements des cycles du soleil et de la lune ; phases de la lune). Cela invite à postuler que les « paysages duels » sont la contrepartie logique du « temps duel » pour élaborer des cosmovisions spatio-temporelles dualistes cohérentes.

Enfin, il convient d'indiquer que ce que nous sommes en mesure d'identifier s'apparente à une empreinte, une trace, d'un système en usage. Nous pouvons dire, en utilisant une analogie astronomique, que ces traces de la pensée des Celtes

103. Dans le calendrier de Coligny le mois d'Equos était probablement réduit de quelques jours pour assurer un meilleur ajustement luni-solaire, Duval – Pinault 1986 : 406. Voir un commentaire plus détaillé dans García Quintela – González García 2017.

104. Nous avons mesuré l'orientation des saunas de l'Âge du Fer du nord-ouest péninsulaire séduits par la décoration astrale dont sont revêtus certains exemplaires du groupe méridional. 4 des 11 cas examinés tendent vers le lunistique majeur sud, 3 vers des dates compatibles avec les fêtes de début de saison : Armea au 2 février, Braga au 6 août et Sanfins au 1 novembre. Tenant compte d'un échantillon très réduit, cette cohérence paraît significative, voir García Quintela et al. 2014a.

de l'Antiquité sont détectées comme des planètes étrangères à notre système solaire. Comme celles-ci manquent de lumière propre les astronomes ont appris à reconnaître leur présence à partir des traces, des « présences absentes », dont la seule explication est l'existence de ces corps nomades sans lumière.

De manière analogue, les Celtes, relégués par l'archéologie historico-culturelle à une existence matérielle dont les fondements ont été mis en question, locuteurs d'un éventail de langues connues de manière fragmentaire, sans d'autres textes propres à eux que ceux écrits dans des langues et des contextes latins, grecs et chrétiens, paraissent témoigner de leur présence [culturelle] à l'occasion des mutations sociétales. Ils semblent révéler les clés de leur culture quand ils adoptent l'image de la Rome triomphante à Lugdunum ou quand ils nous lèguent leur mythologie christianisée, adaptée, dans les littératures insulaires ou quand, dans les exemples galiciens examinés ici, le christianisme réécrit avec ses clés culturelles la cosmovision d'origine préexistante.

- Almagro Gorbea, Martín — Álvarez Sanchís, Jesús R. 1993. « La 'sauna' de Ulaca : Saunas y baños iniciáticos en el mundo céltico ». *Cuadernos de arqueología de la Universidad de Navarra* 1-2, p. 177-253.
- Almagro Gorbea, Martín — Moltó, Lucía 1992. « Saunas en la Hispania prerromana ». *Espacio, tiempo y forma*, S. II, *Historia Antigua* 5, p. 67-102.
- Álvarez González, Yolanda — López González, Luis — Fernández-Götz, Manuel, —García Quintela, Marco V. 2017. « El oppidum de San Cibrán de Las y el papel de la religión en los procesos de centralización en la Edad del Hierro ». *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Universidad Autónoma de Madrid* 43, p. 217-239.
- Arizaga Castro, Álvaro — Ayán Vila, Xurxo Manuel 2007. « Etnoarqueología del paisaje castreño : la segunda vida de los castros ». In : Francisco Javier González García (ed.), *Los pueblos de la Galicia Céltica*. Madrid : Akal, p. 445-531.
- Ayán Vila, Xurxo Manuel 2005. « Etnoarqueología e microhistoria dunha paisaxe cultural : a parroquia de S. Pedro de Cereixa (Pobra de Brollón, Lugo) ». *Cuadernos de Estudios Gallegos* 52, p. 117-172.
- Belmonte Avilés, Juan Antonio — García Quintela, Marco V. — González- García, Antonio César 2013. « Ciervos, tiempo y paisaje : una integración arqueoastronómica ». In : Felipe Criado Boado — Antonio Martínez Cortizas — Marco V. García Quintela (eds.) 2013, p. 197-210.
- Beltrán Lloris, Francisco — Jordán Cólera, Carlos — Marco Simón, Francisco 2005. « Novedades Epigráficas en Peñalba de Villastar (Teruel) ». *Palaeohispanica* 5, p. 911-956.
- Bettini, Maurizio 2011. « Missing Cosmogonies. The Roman Case? ». *Archiv für Religionsgeschichte* 13, p. 69-92.

- Blanco Rotea, Rebeca — García Rodríguez, Sonia — Mato Fresán, Cristina — Sanjurjo Sánchez, Jorge 2015. « La Basílica de la Ascensión y Os Fornos (Allariz, Ourense) y la cristianización de la arquitectura en la Antigüedad Tardía ». *Estudos do Quaternário* 12, p. 111-132.
- Bouza Brey, Francisco 1982. *Etnografía y Folklore de Galicia (1)*. Vigo : Xerais.
- Briquel, Dominique 1981. « Jupiter, Saturne et le Capitole. Essai de comparaison indo-européenne ». *Revue de l'histoire des religions* 198/2, p. 131-162.
- Brisson, Jean-Paul 1988. « Rome et l'âge d'or : Dionysos ou Saturne ? ». *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 100/2, p. 917-982.
- Brisson, Jean-Paul 1992. *Rome et l'Age d'Or : de Catulle à Ovide, vie et mort d'un mythe*. Paris : La Découverte.
- Cabré, Juan 1910. « Peñalba de Villastar (Teruel), La montaña escrita de Peñalba, Teruel ». *Boletín de la Real Academia de la Historia* 56, p. 241-280.
- Carvalho, Helena Paula 2012. « Marcadores da paisagem e intervenção cadastral no território próximo da cidade de Bracara Augusta (Hispania Citerior Tarraconensis) ». *Archivo Español de Arqueología* 85, p. 149-166.
- Clay, Jenny Strauss 2003 [1999]. *Hesiod's Cosmos*. Cambridge : Cambridge U. P.
- Coarelli, Filippo 1992. *Il Foro Romano, II*. Rome : Ateneo.
- Coarelli, Filippo 2007. *Rome and Environs. An Archaeological Guide*. Berkeley etc : University of California Press.
- Criado Boado, Felipe — Martínez Cortizas, Antonio — García Quintela, Marco V. (eds.) 2013. *Petroglifos, paleoambiente y paisaje. Estudios interdisciplinarios del arte rupestre de Campo Lameiro*. Madrid : CSIC, http://libros.csic.es/product_info.php?products_id=640
- Criado Boado, Felipe 1986. « Serpientes gallegas : madres contra rameras ». In : *Mitología y mitos de la Hispania prerromana 2*. Madrid : Akal, p. 241-274.
- De Bernardo, Patrizia – García Quintela, Marco V. 2008. Población trilingüe y divinidades del castro de Lansbriga (NO de España). *Madridier Mitteilungen* 49, p. 255-291.
- De Bernardo, Patrizia 2008. « CIB. to Lvgvei 'hacia Lugus' frente a Lvgvei 'para Lugus' : sintaxis y divinidades en Peñalba de Villastar ». *Emerita* 76/2, p. 181-196.
- De la Cueva, Benito 1991. Historia de los monasterios y prioratos anejos a Celanova. Edición de M^a T. González Balasch, Granada.
- De Polignac, François 1995. *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société*. Paris : La Découverte.
- Deroux, Carl 2006. « Le mundus : images modernes et textes anciens ». In : Paul-Augustin Deproost, Alain Meurant (éds.), *Images d'origines origines d'une image. Hommages à Jacques Poucet* : Louvain-la-Neuve, p. 55-72.
- Dias, Lino Tavares 1997. *Tongobriga*. Lisbonne : Instituto Português do Património Arquitectónico.
- Díaz y Díaz, Manuel Cecilio 1991. « La cristianización de Galicia ». In : *Historia de Galicia*. Vigo : Faro de Vigo.

- Díaz y Díaz, Manuel Cecilio 1997. Valerius du Bierzo, Lettre sur la Bse Égérie, introduction, texte et traduction, en Maraval, P. 1997, *Égérie, Journal de Voyage*. Paris : Cerf, p. 321-349.
- Díaz y Díaz, Manuel Cecilio – Pardo Gómez, María Virtudes – Vilariño Pintos, Daría 1990. *Vida y Milagros de San Rosendo / Ordoño de Celanova* ; edición, traducción y estudio... A Coruña : Fundación Pedro Barrié de la Maza.
- Díaz y Díaz, Manuel Cecilio 2000. « Escritores de la Península Ibérica ». In : A. Di Berardino (ed.) *Del Concilio de Calcedonia (451) a Beda. Los Padres Latinos*. Madrid : BAC, p. 71-145.
- Díaz, Pablo de la Cruz 2011. *El Reino Suevo (411-585)*. Madrid : Akal.
- Dumézil, Georges 1986 [1977]. *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris : Gallimard.
- Duval, Paul-Marie — Pinault, Georges 1986. *Recueil des inscriptions Gauloises (RIG)*. Vol. III. *Les Calendriers (Coligny, Villards d'Heria)*, XLV supplément à Gallia. Paris : CNRS.
- Fariña Busto, Francisco 2002. *Santa Mariña de Augas Santas. Guías do Patrimonio Cultural*, 7. Santiago de Compostela : Fundación Caixa Galicia.
- Fauduet, Isabelle 2010. *Les temples de tradition celtique. Nouvelle édition revue et augmentée*. Paris : Errance
- Fernández Fernández, Adolfo — Casal Fernández, Laura — Valle Abad, Patricia — Vázquez Fernández, Laura 2014. « La cerámica galaico-romana de Armea (Allariz). Monte do Señorino y Castro de Armea ». In : Rui Morais – Adolfo Fernández – María José Sousa (eds.), *As produções cerâmicas de imitação na Hispania*. T. 1. Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, p. 317-337.
- Flórez, Enrique 1754. *España Sagrada III : Predicación de los Apóstoles*. Madrid : Antonio Marín.
- Gamkrelidze, Thomas V. – Ivanov, Vjačeslav V. 1995. *Indo-European and the Indo-Europeans. A Reconstuction and Historical Analysis of a Proto-Language and a Proto-Culture*. Part I. The Text. Berlin-New York : Mouton-De Gruyter
- García Quintela, Marco V. 2011. « El mito de fundación de Lugdunum : ensayo de lectura estructural ». In : Alain Meurant (ed.), *Routes et parcours mythiques : des textes à l'archéologie*. Actes du Septième colloque international d'anthropologie du monde indo-européen et de mythologie comparée (Louvain la Neuve 19-21 mars 2009), Bruxelles, p. 115-138.
- García Quintela, Marco V. 2016. « Sobre las saunas de la Edad del Hierro en la Península ibérica : novedades, tipología e interpretaciones ». *Complutum* 27.1, p. 109-130.
- García Quintela, Marco V. 2017a. « Du Mercure gaulois à la colonie romaine de Lugdunum : un système « canonique » de transformations ? », *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 43.2, p. 91-116.
- García Quintela, Marco V. 2017b. « Topoastronomía de las piedras sacras en la Edad del Hierro y la Antigüedad ». In : M. Almagro-Gorbea y Á. Gari Lacruz (eds.), *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, p. 66-112.

- García Quintela, Marco V. – González García, Antonio César 2010. « Campo Lameiro y Peñalba de Villastar : miradas cruzadas sobre lugares de culto prerromanos peninsulares y su romanización ». In : Francisco Burillo (ed.), *VI Simposio sobre los Celtiberos : Ritos y Mitos*. Daroca : Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda, p. 113-121.
- García Quintela, Marco V. – González García, Antonio César 2014. « Le 1^{er} août à Lugdunum sous l'Empire Romain : bilans et nouvelles perspectives ». *Revue Archéologique de l'Est* 63, p. 157-177.
- García Quintela, Marco V. – González García, Antonio César 2016a. « De Bibracte à Augustodunum : observations archéo-astronomiques ». *Revue Archéologique de l'Est* 65, p. 283-297.
- García Quintela, Marco V. – González García, Antonio César 2016b. « Entre el cielo, el mar y la tierra : el santuario rupestre del castro de Baroña (Porto do Son, A Coruña) ». *Gallaecia* 35, p. 1-38.
- García Quintela Marco V. – González García Antonio César 2017. « Archaeological Footprints of the 'Celtic Calendar' ». *Journal of Skyscape Archaeology*, 3/1, p. 49-78.
- García Quintela, Marco V. — González García, Antonio César — Seoane-Veiga, Yolanda 2014a. « The Iron Age Saunas of NW Iberian Peninsula : An Archaeoastronomical Perspective ». *Mediterranean Archaeology and Archaeometry* 14/3, p. 133-141
- García Quintela, Marco V. — González García, Antonio César — Seoane-Veiga, Yolanda 2014b. « De los solsticios en los castros a los santos cristianos : la creación del paisaje cristiano en Galicia ». *Madridrer Mitteilungen* 55, p. 443-485.
- García Quintela, Marco V. — Santos Estévez, Manuel 2008. *Santuarios de la Galicia Céltica. Arqueología del paisaje y religiones comparadas en la Edad del Hierro*. Madrid : Abada.
- García Quintela, Marco V. – Santos Estévez, Manuel 2015. « Iron Age saunas of Northern Portugal : State of the Art and Research Perspectives ». *Oxford Journal of Archaeology*, 34(1), p. 67-95.
- García Quintela, Marco V. — Seoane-Veiga, Yolanda 2011. « La larga vida de dos rocas ourensanas ». *Archivo Español de Arqueología* 84, p. 243-266.
- García Quintela, Marco V. — Seoane-Veiga, Yolanda 2013. « Entre Naturaleza y cultura : La arquitectura Ambigua en la Edad del Hierro del Noroeste de la Península Ibérica ». *Gallaecia* 32, p. 47-86.
- González García, Antonio César — García Quintela, Marco V. — Rodríguez Antón, Andrea 2016. « The Orientation of *Lugdunum Conuenarum* and the Celtic Feasts of beginning of season in Ancient Gaul ». *Mediterranean Archaeology and Archaeometry*, 16.4, p. 241-247.
- González-García, Antonio César – García Quintela, Marco V. — Belmonte Avilés, Juan Antonio 2016. « Landscape Construction and Time Reckoning in Iron Age Celtic Iberia ». *Documenta Praehistorica* 43, p. 479-497.

- González-García, Antonio César – Magli, Giulio 2014. « Roman City Planning and Spatial Organization ». in : Clive L.N. Ruggles (ed.), *Handbook of Archaeoastronomy and Ethnoastronomy*. New York : Springer Science+Business Media, p. 1643-1650.
- González García, Francisco Javier – López Barja de Quiroga, Pedro 2011. « La estela de Crecente : reflexiones sobre el proceso romanizador en la Galicia antigua ». In : Primitiva Bueno – Antonio Gilman – Concha Martín Morales – Francisco Javier Sánchez Palencia, (eds.) *Arqueología, sociedad y territorio. Estudios sobre Prehistoria reciente, Protohistoria y transición al mundo romano en Homenaje a M^a Dolores Fernández-Posse*. Madrid : CSIC, p. 349-360.
- González García, Miguel Ángel – Hernández Figueiredo, José Ramón – Pereira Soto, Manuel Ángel (eds.) 2007. *Fray Benito de la Cueva, Celanova Ilustrada y Anales de San Rosendo*. Ourense : Duen de Bux.
- Gricout, Daniel – Hollard, Dominique 2017. *Les jumeaux divins dans le festiaire celtique*. Marseille : Terre de Promesse.
- Sivan, Hagith 1988. Who Was Egeria? Piety and Pilgrimage in the Age of Gratian. *The Harvard Theological Review* 81/1, p. 59-72.
- Jordán Cólera, Carlos 2005. « [K.3.3] : Crónica de un teicidio anunciado ». *Estudios de Lenguas y Epigrafía Antiguas* 7, p. 37-72.
- King, Richard Jackson 2010. « *Ad capita bubula* : The birth of Augustus and Rome's imperial centre ». *The Classical Quarterly*, NS, 60/2, 450-469.
- Lajoye, Patrice 2009. « A la recherche des fêtes celto-romaines : les inscriptions votives datées ». In : R. Haeussler, A. King (éds.), *Continuity and Innovation in Religion in the Roman West, Journal of Roman Archaeology*, sup. series 67/2, p. 131-147.
- Lambert Pierre-Yves, 1997. *La Langue gauloise : description linguistique, commentaire d'inscriptions choisies*. Paris : Errance.
- Le Roux, Françoise — Guyonvarc'h, Christian-J. 1995. *Les fêtes celtiques*. Rennes : Ouest-France.
- López Pereira, Eduardo 2003. « Egeria y el ambiente cultural de Galicia en su época ». In : *De Finisterre a Jerusalén. Egeria y los primeros peregrinos cristianos*. Santiago : Dirección Xeral de Patrimonio Cultural, p. 87-96.
- Magdelain, André 1990. *Jus, imperium, auctoritas. Études de droit romain*. Rome : École Française de Rome.
- Magli, Giulio 2008, «On the Orientation of Roman Towns in Italy », *Oxford Journal of Archaeology* 27/1, p. 63-71.
- Maraval, Pierre 1997. *Égérie, Journal de voyage : (Itinéraire)* ; introduction, texte critique, traduction, notes, index et cartes par... Lettre sur la Bse Égérie / Valerius du Bierzo ; introduction, texte et traduction par Manuel Cecilio Díaz y Díaz. Paris : Cerf.
- Molina, Bartolomé Sagrario de (Licenciado Molina) 1551. *Descripcion del Reyno de Galizia*. Mondoñedo : Agustín Paz.
- Morales, Ambrosio de 1574. *La Coronica general de España*. Alcalá de Henares : I. Iñiguez de Lequerica.

- Muñoz de la Cueva, Juan 1719. *Breve compendio de la vida y martyrio de la Gloriosa Virgen y Martyr Sta. Marina*, A Coruña : Orbigo (reimpresión facs. 2005).
- Muñoz de la Cueva, Juan 1726. *Noticias históricas de la Santa Iglesia Cathedral de Orense*. A Coruña : Orbigo (reimpresión facs. 2008).
- Newsome, David J., 2009. « Centrality in its Place : Defining Urban Space ». In : Marc Driessen, Stijn Heeren, Joep Hendriks, Fleur Kemmers, Ronald M. Visser, (eds.) *TRAC 2008 : Proceedings of the Eighteenth Annual Theoretical Roman Archaeology Conference*. Oxford : Oxbow Books, p. 25–38.
- Pérez Gutiérrez, Manuel — Burillo Mozota, Francisco — López Romero Raúl 2010. « Estudio arqueoastronómico de la Plataforma Monumental de Segeda I ». In : María Esperanza Saiz Carrasco – Raúl López Romero – María Ascensión Cano Díaz-Tendero – Juan Carlos Calvo García (éds.), *VIII Congreso Ibérico de Arqueometría*, Teruel : Seminario de Arqueología y Etnología Turolense, p. 287-292
- Pérez Gutiérrez, Manuel 2010. *Astronomía en los castros celtas de la provincia de Ávila*. Ávila : Diputación.
- Piccaluga, Giulia 1974. *Terminus. I segni di confine nella religione romana*. Rome: Ateneo.
- Richardson, Lawrence 1980. « The Approach to the Temple of Saturn in Rome ». *American Journal of Archaeology*, 84/1, p. 51-62
- Robreau, Bernard 1996-1997. *La mémoire chrétienne du paganisme carnute* (vols. 1-2), Chartres : Société archéologique d'Eure-et-Loir.
- Romeuf, David 2011. « Le Sanctuaire Arverne de Corent et l'Astronomie ». <http://www.david-romeuf.fr/Archeologie/CorentAstronomie/SanctuaireCorentEtAstronomie.html>
- Ruggles, Clive 2005. *Ancient Astronomy. An Encyclopedia of Cosmologies and Myth*. Santa Barbara (Cal) : ABC-CLIO.
- Ruiz Zapatero, Gonzalo 2005. *Guía del castro de Ulaca (Solosancho, Ávila)*. Ávila : Diputación.
- Sánchez Pardo, José Carlos 2010a. « Poblamiento rural Tardorromano y Altomedieval en Galicia (ss. V-X). Una revisión arqueológica ». *Archeologia Medievale* 37, p. 285-306.
- Sánchez Pardo, José Carlos 2010b. « Castros y aldeas Galaicoromanas : sobre la evolución y transformación del poblamiento indígena en la Galicia Romana ». *Zephyrus* 65, p. 129-148.
- Santos Estévez, Manuel – Seoane Veiga, Yolanda 2004. « Escavación no contorno dun petroglifo en A Ferradura ». *Arkeos : Arte Rupestre, Pre-historia, Patrimonio* 5, p. 37-55.
- Santos Estévez, Manuel 2008. *Petroglifos y paisaje social en la prehistoria reciente del Noroeste de la Península Ibérica*. Santiago de Compostela : CSIC.
- Santos, Maria João Correia 2010a. « Santuarios rupestres no ocidente da Hispania indoeuropeia. Ensaio de tipologia e classificação ». *Palaeohispanica* 10, p. 147-172.
- Santos, Maria João Correia 2010b. « Inscripciones rupestres y espacios sagrados del norte de Portugal : nuevos datos y contextualización ». In : J.A. Arenas-Esteban (ed.)

- Celtic Religion across Space and Time, IX Workshop F.E.R.C.A.N.* Valladolid : Junta de Comunidades de Castilla y León, p. 181-198.
- Santos, Maria João Correia 2015, *Santuarios Rupestres de la Hispania Indo-Europea*, thèse, Universidad de Zaragoza.
- Scullard, Howard H. 1981. *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*. Londres : Thames and Hudson.
- Seoane Veiga, Yolanda – García Quintela, Marco V. – Güimil Fariña, Alejandro 2013. « Las pilas del Castro de Santa Mariña de Maside (Ourense) : hacia una tipología de los lugares con función ritual en la Edad del Hierro del NO de la Península Ibérica ». *Cuadernos de Estudios Gallegos* 60, p. 13-50.
- Seoane Veiga, Yolanda 2011. *Avaliación do patrimonio cultural nas áreas afectadas polos incendios forestais do ano 2006 : Campo Lameiro e Cotobade*. Santiago : CSIC.
- Villa Valdés, Ángel 2012. « Santuarios urbanos en la Protohistoria cantábrica : algunas consideraciones sobre el significado y función de las saunas castreñas ». *Boletín del Real Instituto de Estudios Asturianos* 177, p. 65-102.
- von Nicolai, Caroline 2009. « La question des *Viereckschanzen* d'Allemagne du Sud revisitée ». In : I. Bertrand, A. Duval, J. Gomez de Soto, P. Maguer (éds.), *Habitats et paysages ruraux en Gaule et regards sur d'autres régions du monde celtique*. Actes du XXXIe colloque international de l'Association Française pour l'Étude de l'Âge du Fer. 17-20 mai 2007, Chauvigny (Vienne, F.), Tome II, Chauvigny : Association des Publications Chauvinoises, p. 245-280.
- von Nicolai, Caroline 2011. « *Viereckschanzen* tra sacro e profano ». In : Gisella Cantino Wataghin (éd). *Finem dare. Il confine, tra sacro, profano e immaginario. A Margine della stele bilingue del Museo Leone di Vercelli*. Verceilli, 22-24 maggio 2008, Vercelli : Mercurio, p. 217-241.
- Woodard, Roger D. 2006. *Indo-European Sacred Space. Vedic and Roman Cult*. Urbana-Chicago : University of Illinois Press.
- Yates, Frances. 1999 [1966]. *Arts of Memory*. Londres & Nueva York : Routledge.