



DEUS MEDICUS

René Lebrun et Agnès Degreve

12

HOMO RELIGIOSUS
SÉRIE II



DIVINITÉS ET CULTES GUÉRISSEURS EN ETRURIE : UN ÉTAT DE LA QUESTION

par

Marco CAVALLERI et Debora BARBAGLI

Résumé

Cette contribution présente un bilan comparatif sur les cultes guérisseurs dans le monde étrusque depuis l'époque archaïque, mais avec une attention particulière pour la période hellénistique, plus riche en témoignages archéologiques. Le territoire pris en considération comprend toute la sphère culturelle de l'Etrurie septentrionale, méridionale et padane. À partir de l'analyse de divers centres culturels et de nombreuses attestations d'offrandes votives anatoliques, ou plus généralement liées à des pratiques courtoises et/ou à la *santitas*, on a tenté de comprendre plus en profondeur le panthéon des divinités guérisseuses étrusques, en le mettant en rapport, lorsque c'était possible, avec les mondes grec et romain. Plusieurs phénomènes ont ainsi été mis en évidence : contacts, *interpretations*, différences et ressemblances. Enfin, toujours sur la base du matériel interprété à la lumière des sources littéraires et épigraphiques, on a cherché à mieux comprendre, d'une part, le phénomène des cultes guérisseurs en lien avec les classes sociales qui ont laissé des traces d'elles-mêmes dans les ex-voto, d'autre part, les conséquences de la conquête romaine sur la pratique des offrandes votives.

Introduction

Pour tous les aspects liés à la santé, les Etrusques semblent avoir fait appel à l'aide et à la protection des divinités. Si cette affirmation peut être admise de façon générale, on ne peut en revanche ignorer les difficultés que pose l'identifica-

considérer par exemple le cas d'Asclépios, qui, en Grèce et Grande Grèce également, assumait le rôle de *Soter* non seulement de la communauté, mais aussi de l'individu qui invoquait les pouvoirs guérisseurs du dieu¹⁰.

M.C.

Les témoignages épigraphiques

Comme principale source pour l'identification des divinités liées aux pratiques médicales, on considérera en premier lieu les attestations épigraphiques présentes sur les offrandes votives et, en particulier, sur les ex-voto anatomiques qui, plus que d'autres documents, permettraient d'établir un lien assuré entre la pratique dédicatoire, qu'elle consiste en une demande ou un remerciement, et la divinité à qui est adressée la dédicace regardant la *salus*¹¹.

Malheureusement, les ex-voto présentant des inscriptions sont rares et par rapport à l'énorme quantité d'objets votifs retrouvés dans les *favissae* et *botrya* des sanctuaires.

En réalité, seuls quatre objets présentent une dédicace à une divinité¹² : deux ex-voto en forme d'utérus provenant du dépôt votif du sanctuaire suburbain de Fontaine de Legnina à Vulci¹³ avec une dédicace à *Fer*¹⁴, inscrite avant la cuisson ; un ex-voto de *Lavinium* portant l'inscription *sen > nna, meniva, me < > ias*¹⁵ ; un genou en terre cuite provenant du dépôt de l' *Ara della Regina* à Tarquinia, sur lequel est inscrite *alce : vel : nipes* (« *Vel Nipes a fait un don* »)¹⁶. Le caractère exceptionnel de ces exemplaires tient au fait, déjà mentionné, que l'inscription a été réalisée avant la cuisson de la céramique : les dédicataires ont donc commandé ces pièces alors qu'elles portaient déjà leur inscription. Un

¹⁰ Cf. à ce propos TORRELLI 2011, 71, 115-116.

¹¹ Il convient de souligner, avec FABRIS 2004-2005, 104, que tous les objets votifs anatomo-

logiques ne sont pas exclusivement utilisés en rapport avec la guérison. En tout cas, lorsque l'on

peut supposer un lien avec la guérison – qu'il s'agisse d'une demande ou d'un remerciement –

il se crée un lien étroit, surtout en ce qui concerne les objets anatomiques, avec le concept de

« substitution » de la partie anatomique reproduite à la réalité physique, comme si la maladie

était une faune à expier.

¹² TURBA 2006, 101-102.

¹³ À propos du dépôt, cf. RICCIARDI 1988 ; synthèse dans EATN, 2003, 125 avec bibliographie.

¹⁴ TURBA 2006, 104.

¹⁵ Il s'agit d'un petit cippe « à cœur » en terre cuite présentant une dédicace inscrite avant

la cuisson ; FABRIS 1984, 336, fig. 11 ; GUARITTO 1990, 183.

¹⁶ Les caractéristiques générales permettent de dater l'inscription des III^e-II^e siècles av. J.-C. ;

le nom de la divinité n'y figure pas et le génitif *Nipes* est d'origine grecque (*Νίπης*) et na-

dit vraisemblablement le sens d'attaché du personnage ou de l'un de ses ancêtres ; CIE

10012 = *ET 7a 35*, COLONNA 1966, 321-322, fig. 51 ; COMELLA 1982, 112, 115, n. D9 Ff.

1 ; BENELLI 2007, 223-224.

tion des divinités préposées aux soins et à la protection contre les maladies et d'autres maux tels que l'impuissance, la stérilité, les déformations et malformations physiques, etc., sans oublier les épidémies, comme la malaria¹⁷, ou les cas de conditions hygiéniques précaires qui pouvaient réellement compromettre l'existence humaine dans le monde antique. Il faut aussi souligner que les cultes guérisseurs ont acquis un caractère prédominant dans la société étrusque à l'époque hellénistique et que, corollairement, l'essentiel de la documentation archéologique y afférente s'inscrit, à de rares exceptions près, dans une fourchette chronologique bien définie à l'intérieur de cette période. Enfin, il n'est pas moins important de rappeler à quel point il est difficile de comprendre, sur la seule base des données archéologiques et épigraphiques – celles fournies par les sources littéraires sont très limitées –, quelle valeur socio-politique il convient d'attribuer aux cultes guérisseurs étrusques : étaient-ils liés prioritairement à la *salus* de la communauté ou de l'individu ? Il est évident que ces catégories simplifiées, par-

fois de façon excessive, la complexité de la réalité historique et anthropologique antique, dans la mesure où une religion publique officielle n'interdit pas une religion privée personnelle – même si celle-ci nous est moins connue puisqu'elle n'est pas liée à la sphère officielle des rites de la communauté (qu'il s'agisse d'une *polis* ou d'une *ciuitas*). Néanmoins, dans le monde étrusque d'époque hellénistique, la documentation archéologique suggère un ensemble de cultes d'avant-garde en lien avec les exigences de la personne plutôt que de la communauté¹⁸. *A priori*, la comparaison – avec le monde grec et romain amène à considérer le rapport individuel entre la divinité guérisseuse et le dévot comme une particularité étrusque. Mais à y regarder de plus près, il n'en est rien : que l'on

¹⁷ Cette conclusion se fonde sur l'étude de D. BARAGOLI, G. PAOLUCCI, *Diversità salutaris*

e dipinti somari, dans KARAKELLIS, SPANZANI (éds.), *Etruschi. Il privilegio della bellezza*, Sansoni

publco 2011, 104-116. Les auteurs remercient Giulio Paolucci, directeur du Museo Carlo

Abate acquit de *Chianciano Terme*, qui a accepté avec enthousiasme la réédition de ce texte pour

le colloque *Les dieux guérisseurs dans l'Antiquité antique et dans les régions voisines*.

Les auteurs sont reconnaissants aussi à tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, ont aidé à

la rédaction de ces pages : en particulier Giuseppina Carbona Cianferoni, vice-Surintendant

des Bienes archéologiques de la Toscane, qui a autorisé la reproduction de la plupart des ma-

tiériels présentés, et les collègues de l'UCLouvain, Nicolas Amoroso et Pierre Assenmaker, qui

ont traduit de l'italien et relu avec les plus grandes acrobaties et compétence ce texte.

¹⁸ Des épisodes de paludisme sont attestés dans les sources, bien qu'elles se réfèrent à une

époque tardive ; pour un examen des sources, cf. FRATI, GAVIERRESI 2002, 61-65. Sur le lien

entre les ex-voto en forme de visères et la diffusion de la malaria à l'époque républicaine, cf.

STRAPPELLOTTI 2002, 175-189 ; FABRIS 2004-2005, 115 et *infra*.

¹⁹ À cet égard, les ex-voto anatomiques sont représentatifs, même si quelques inscriptions

marquées ontrent de nouvelles formes d'interprétation quant au rôle de la communauté par rap-

cinquième objet pourrait intégrer cette liste : un ex-voto en forme de jambe provenant de Campetti de Velis, dont l'inscription a été complétée par Colonna¹¹ en *mi s'fufans*, ce qui en ferait une dédicace à la divinité associée de façons diverses au Dionysos grec.

Sur d'autres offrandes votives, dont l'iconographie n'est pas forcément en rapport avec la sphère médicale, sont attestés des noms de divinités liés à l'enfance et à sa protection, qui concernent donc la santé, la *salus* entendue dans son sens le plus large.

Parmi celles-ci, mentionnons la statuette en bronze d'un jeune garçon de Montecchio Vesponi, près de Castiglion Fiorentino (entre Arezzo et Cortone), aujourd'hui conservée à Leyde¹² et datée du deuxième quart du II^e siècle av. J.-C. Elle représente un jeune garçon nu, debout, portant une *bulla*

au cou et une *armilla* au bras gauche, et tenant une oie dans les bras. L'inscription suivante est disposée verticalement sur le côté et la cuisse droite de la statuette : *velia · fanacnal · dufidal / alpan menage · den · ega · stidines · menageit*. Elle contient donc la dédicace d'un don (*alpan*, peut-être un ex-voto ?) fait à la divinité *Thyphtha*¹³ de la part de la *Turdina* de *Tenage* en faveur du fils¹⁴ de *Velia Fanacnal* (la mère)¹⁵. À ce propos, on relèvera la réflexion intéressante de Benelli sur le terme *Turdina*, qui semble désigner une forme de subdivision territoriale (*pagus/vicus* ?), peut-être à caractère administratif (si

l'on peut reconnaître dans sa racine le terme italique *tona*, qui indique la commune), caractéristique du territoire de Cortone, où il figure au moins dans un autre cas de dédicace individuelle : l'inscription de la roge¹⁷ de « l'Ar-ringarore » du Musée Archéologique National de Florence¹⁸. Si l'interprétation terminologique s'avérait correcte, la valeur publique et communautaire de l'inscription fournirait de nouveaux éléments en faveur du rôle politique des cultes guérisseurs, y compris à l'époque tardive.

Deux autres petits bronzes, provenant de Tarquinia et du Lac de Trasimène, ont souvent été mis en parallèle avec le « puto » de Montecchio. Ceux-ci fi-

- ¹¹ COLONNA 1981, 231 n. 13 ; cf. aussi FARNI 2004-2005, 127.
- ¹² CANTORANI 1985, 299-300 n. 128 ; SCARPELLINI 2002, 93 n. 3.
- Le « puto de Montecchio » provient de Castiglion Fiorentino (entre Arezzo et Cortone) et date du III^e siècle av. J.-C. (bronze fondu à la cire perdue ; haut. 32,5 cm, inv. C04, *Rijksmuseum van Oudheden de Leyde*).
- ¹³ CIE 446 = ETCa 3A.
- ¹⁴ LIMC VIII, c. 19, Cf. *agfa*.
- ¹⁵ Benelli 2007, 226.
- ¹⁶ CIE 4196 = ET IV 3A.
- ¹⁷ FIORINI 2005, 295-296, 313-314 n. VII, 71.

gurent aussi de jeunes garçons, représentés assis et nus, portant la *bulla* autour du cou ; ils sont dédiés respectivement aux dieux *Sethnos*¹⁹ et *Tar(e)st*²⁰. Dans le premier cas, le garçon présente sur l'épaule droite une inscription partiellement conservée : *[---] nas : velia[---]xi · sethna[---]xi · sethna[---] as · ecr : theddi[---]* ; *clav*²¹ ; sur la deuxième statuette, la dédicace suivante est inscrite sur la jambe droite : *fleres · ter snil · ecr*²². Pour reprendre les termes de Celzura, nous pouvons affirmer qu'avec ce type de dédicace, notamment²³, « l'frequenziatori dei santuari pregavano per poter avere figli e, quando li avevano, perché restassero in vita »²⁴, ce qui met en évidence, de façon générale, le lien avec la sphère de la santé ou, plus précisément, de la protection de la santé.

D.B.

- ¹⁹ LIMC VII, c. 718 ; KRAUSKOPF 1985, 269.
- ²⁰ CANTORANI 1985, 299, n. 126-127. D'un point de vue splanique, pour Cristofani, le rapport entre « non supra commoque il genere del monumento... » et ne permet que de dater ces deux bronzes également vers le milieu du II^e siècle av. J.-C.
- ²¹ CIE 5549 = TLE 148. Le « puto Carrara » provient de Tarquinia et date de la fin du IV^e siècle av. J.-C., ou du début du siècle suivant (bronze fondu à la cire perdue ; haut. 32,7 cm, inv. 12108, Musée du Vatican, Catalogue Etrusque).
- La statuette était initialement fixée sur une base par une coiffe de plomb ; il lui manque le bras gauche et deux doigts de la main droite (ces derniers ayant été brisés durant l'Antiquité). Le bras droit présente une inscription lacunaire mentionnant une offrande votive au dieu *Sethnos*. La statuette appartient à la catégorie des ex-voto représentant des garçons accompagnés ou assis, en train de faire une offrande à la divinité, dont nous connaissons des exemples provenant des autres régions étrusques du Lac de Trasimène, de Vulci et de Cerveteri. La physionomie du garçon, au visage nu, a fait supposer qu'il s'agit d'une représentation du héros mythique Tages. L'enfant devant dont la sagesse égale celle des anciens ; à Tarquinia, il était prodigieusement apprécié, émergeant du sol lors d'un labourage trop profond, et il fut le premier à dicter aux *pinnae Etruscae* la « discipline étrusque » (c'est-à-dire les fondements de la religion étrusque), qui fut ensuite codifiée dans les livres sacrés : *Sanzani d'Erna* 1985, 37-38 n. 124.
- ²² CIE 4561 = TLE 624. Il s'agit du « puto Craxani », retrouvé en 1587 à Sanguinetto, près du Lac de Trasimène, sur le territoire de Cortone ; il date de la première moitié du II^e siècle av. J.-C. (bronze fondu à la cire perdue ; haut. 26 cm, inv. 12107, conservé aux Musées du Vatican, Catalogue Etrusque).
- La statuette présente un jeune garçon nu, assis par terre, le corps légèrement penché en arrière et la jambe gauche repliée sous la droite. Sur cette dernière figure une inscription en langage étrusque : « en don au dieu *Tar(e) Sani* ». Le garçon tend les bras, tenant un oiseau dans la main droite et une *armilla* entourant son poignet gauche. Le visage, soutenant la cheville et au poignet droit, et une *armilla* entourant son poignet gauche, deux anneaux à main droite et une balle dans la main gauche. Il porte au cou une grosse *bulla*, deux anneaux à

dedié à la divinité *Tar(e) Sani*, protectrice de l'enfance.

- ²³ Cf. *signa*.
- ²⁴ CELZURA 2011, 45.

frange di bosco »¹², le culte, dans sa phase primitive, était lié à des divinités féminines (*Menra/Mentra*, accompagnée aussi de *Turan* et d'*Artimn*) et se signalait par ses aspects oraculaires. Dans la phase monumentale de la fin de l'époque archaïque, la déesse trinitaire est accompagnée des figures d'*Alpa*¹³ et de *Lalona*, ainsi que d'*Ferda*. Durant la phase de vie la plus tardive du sanctuaire de *Lalona*, a connu une longue phase d'occupation, du VI^e au II^e siècles av. J.-C., mais semble avoir été fréquenté jusqu'à l'Antiquité tardive. Il présente des structures architecturales décorées d'éléments en terre cuite auxquels sont associés des offrandes votives telles que des statuettes masculines et féminines en bronze représentant des porteurs d'offrandes¹⁴. La planimétrie complexe du site (pièces, portiques, petits autels, etc.) et le matériel votif font supposer que les cultes pratiqués avaient une connotation guérisseuse.

Un lien avec la sphère de la santé et de la fécondité se perçoit aussi, en raison de la présence d'ex-voto anatomiques, dans le cas de la *Menra* mentionnée dans les inscriptions votives du petit sanctuaire rural de Punta della Vipera, près de Santa Marinella (Civitavecchia, dans le territoire de l'antique *Caere*)¹⁵, qui semble avoir été en fonction du VI^e au II^e siècles av. J.-C. : « La *dea venerata* a Punta della Vipera, dal carattere multiforme, appare così connessa alla sfera naturale e riproduttiva ed inoltre dotata di valenze salutifere ed

¹² COLONNA 2001, 38. En ce qui concerne la Rome archaïque, Tite-Live raconte aussi que Numa Pompilius a reconstruit la nymphé Egerie dans un lac, au centre duquel se trouvait une grotte où coulait une source pérenne (Liv. I, 21). D'après Festus, les femmes enceintes faisaient puerant *fontis conopsea alve egere* (Festus p. 67, éd. Lindsay).

¹³ C'est à ce dieu et à *Ferda*, dont le lien avec les eaux est particulièrement important en Etrurie (cf. *infra*), qu'il faut rattacher l'usage à des fins de guérison – ou du moins de purification – du grand bassin sacré, *Santum d'Erna* 1985, 100, 101.

¹⁴ Sur la reconstruction des différences phasées d'occupation du sanctuaire et sur les aspects du culte qui y était pratiqué, cf. COLONNA 2001 (avec la bibliographie antérieure).

¹⁵ SALVI, ZAMBARCINI GRASSI 2005, 286-290.

¹⁶ *Santum d'Erna* 1985, 149 n. 8, 1 ; JANNOT 1998, 102 ; TOMASSUCCI 2005, 241 ; TURBA 2006, 98.

Les lieux de culte

Les témoignages archéologiques mêmes des lieux de culte, en particulier ceux des sanctuaires¹⁷ ruraux, pour lesquels l'élément d'identification le plus clair est souvent fourni par le contenu des dépôts votifs¹⁸, ne permettent pas toujours d'identifier les divinités auxquelles les cultes étaient dédiés. Les sanctuaires naissent en effet dans les lieux les plus divers – en plaine campagne, à proximité de rivières, de grottes, de forêts, de cours d'eau, aux confins de certains – et parfois, leurs vestiges sont plutôt évanescents¹⁹. Pourtant, ils devaient avoir une grande diffusion et vitalité, surtout à l'époque hellénistique, et les cultes qui y étaient pratiqués n'étaient certainement pas négligeables²⁰. Parmi ceux-ci, il faut reconnaître un rôle majeur aux pratiques liées à la présence des eaux, des lacs, rivières ou sources, dont l'importance et la récurrence dans le monde étrusque ont désormais été mises en évidence par la documentation archéologique et la grande attention qu'y a portée la recherche scientifique²¹.

Du reste, comme l'a souligné Torelli, le concept de *locus religiosus* remonte à l'époque pré- ou protohistorique et peut désigner un quelconque lieu naturel (cavité, lac, cours d'eau, montagne), marqué par une monumentalisation de forme très variée²².

On peut obtenir quelques informations supplémentaires dans le cas des grands sanctuaires suburbains, où les inscriptions et les dédicaces, ainsi que les restes des structures monumentales, autorisent une réflexion sur plusieurs aspects, notamment diachroniques, du culte et des divinités honorées. Au sanctuaire de Portonaccio à Veies²³, situé « in una cornice naturale fortemente marcata da rupi scoscese, acque impetuose e certo anche, come oggi, rigogliose

¹⁷ JANNOT 1998, 98 définit le concept de sanctuaire de la façon suivante : « Le sanctuaire est d'abord un lieu voué à une divinité, un espace, un domaine clos ou du moins borné, et clairement délimité par des signes visibles comme les cippes inscrits ou non que nous trouvons ici et là ».

¹⁸ JANNOT 1998, 101.

¹⁹ Les généralisations peuvent parfois s'avérer réductrices : cf. par exemple BARBAGLI 1992, pour la présence considérable de sanctuaires suburbains et ruraux dans la campagne de Chiusi, dont certains ont même livré des monnaies archéométriques, et pour la ténacité documentée sur la présence de cultes des eaux en Etrurie, cf. *infra*.

²⁰ JANNOT 1998, *ibidem*.

²¹ Cf. CASPERINI 1988 ; TORELLI 1991 ; PRAYON 1993 ; MAGGIARI 1999 ; MAGGIARI 2003 ; FARRINI 2004, 2005. À ce propos, cf. *infra*.

²² M. Torelli dans *TheoCRAT IV, in: Loca religiosa*, 265.

²³ *Santum d'Erna* 1985, 99 n. 5, 1 ; COLONNA 2001, 37-44.

Les divinités guétrisseurs

Pour en venir à une analyse plus détaillée des divinités du monde étrusque qui présentent un lien avec la sphère de la santé, il est possible d'identifier une série d'attributions qui associent, de manière diverse, quelques divinités au monde de la naissance et de l'enfance. Si ces caractéristiques semblent être typiquement féminines, le monde étrusque connaît en réalité aussi plusieurs divinités masculines associées au culte de la fertilité³¹.

La déesse *Uni*³², qui occupe une place importante au sein de la cosmogonie étrusque, ainsi que l'atteste le modèle liturgique offert par le foie en bronze de *Plaisance*³³ (où elle occupe la quatrième place de la première section celtère qui débute avec *Tinia*), semble être la protectrice de tous les enfants. C'est à elle qu'est dédiée une statuette en bronze précieuse l'inscription *ven : ture : pive / parnu : unial / baintinaias*³⁴, qui provient du dépôt de Fontanelle de Legnina, déjà mentionné, qui a livré, outre des statuettes en bronze de dédicants, de nombreux ex-voto en forme d'utérus, de mamelles ou d'enfants emmaillottés. La déesse apparaît souvent à côté d'autres divinités en tant que protectrice d'aires sacrées (à Legnina, elle figure probablement avec *Vel / Dêméter*, à *Gravisca*³⁵ avec *Vel / Dêméter* et *Turan*) ; elle est aussi vénérée comme divinité de la fertilité dans ce même sanctuaire de Legnina, mais également à Pyrgi (temple A) et près du temple de Celie à *Falerii*³⁶.

Des liens prononcés avec la sphère de la santé sont présents, ainsi que l'on relève dernièrement Fabbri³⁷ et Barotoni³⁸, dans le culte de *Iano Regina* à Vésis. Le matériel votif livré par le dépôt de la Piazza d'Armi suggère que celle-ci a peut-être été vénérée afin de soigner des pathologies affectant les organes internes ; des fonctions thérapeutiques spécifiques peuvent aussi être attribuées à la Junon que nous fait connaître le dépôt de *Prasest-Santa Lucia*³⁹. Nous pouvons probablement rapprocher également de la *Iano Regina* de Vésis

oracolari, queste ultime attestate dal rinvenimento di una *oss* ed inoltre ribadite dalla lamina di pombio [...] proveniente dal pozzo »³⁷.

De façon analogue, le sanctuaire (déjà mentionné) de Fontanelle de Legnina à Viterbe, dédié à *Vel / Dêméter* ainsi que, dans un second temps, à *Uni*, a livré une quantité importante d'objets votifs en forme d'utérus³⁸ issus des fentes

taillées dans le rocher situé à l'intérieur de l'encinte sacrée.

Enfin, le cas de Corone revêt un certain intérêt en raison du nombre de statuettes identifiées sur le territoire de la *polis*, soit situées en rase campagne, soit connectées aux *viæ*, centres mineurs entourant le chef-lieu.

Bien qu'attestées dès l'époque archaïque, ces statuettes ne présentent une documentation assurée qu'à partir de la période hellénistique (qui n'est pas toujours en continuité avec la phase romaine successive) ; parmi les neufs sites identifiés, ceux de *Peciano* (près du *Mulino Piegai*), de *San Martino alla Rocca* et de *Montecchio* sont dédiés à des divinités de la reproduction³⁹ ; ceux de *Santa Lucia*, des *Vivai Felici*⁴⁰ et du *Consorzio Agrario* de *Carnucia* sont consacrés à des dieux guétrisseurs : enfin, nous avons déjà mentionné le site du sanctuaire du dieu *Tre(s)*, duquel proviennent vraisemblablement « l'Arringa-tore » et le « *puro Graziani* »⁴¹.

Plus au Nord, le long de l'Arno, le site de Fiesole présente un temple urbain tripartite de type toscane, dont on voit encore les restes des murs en pierre à l'intérieur de l'aire archéologique, et qui a été aussi mis en lien avec une divinité guétrisseuse – peut-être *Minerva Medica* – en raison de la présence de formes anasomiques parmi les ex-voto et d'une chouette en bronze⁴².

M.C.

³¹ TOMASSUCCI 2005, 241. Comme pour le sanctuaire de *Portonaccio* à Viterbe, on observe la cohabitation de traits oraculaires et guétrisseurs, qui n'apparaît en rien occasionnelle.

³² A. Cozzella dans *Thraci IV, ex Deposito votivo*, 228.

³³ Près de *San Martino alla Rocca*, dans la localité *Il Bagno*, on a signalé la découverte, près d'un cours d'eau, d'un fragment de statuette en terre cuite représentant un enfant emmaillotté ; FIORINI 2005, 296, avec la bibliographie de référence.

³⁴ Il semble qu'il faille rapporter à un culte guétrisseur en lien avec une source les trouvailles de *Santa Lucia* : du matériel étrusque et mégalithique d'époque archaïque probablement relatif à un dépôt votif par ailleurs, les quatre statuettes en terre cuite d'enfants emmaillottés découvertes à la fin des années 1920 près de *Peciano*, au nord de *Corone*, se réfèrent à une divinité relative de la reproduction et de l'enfance ; FIORINI 2005, 295, avec la bibliographie de référence.

³⁵ FORTINELLI 2005, 260-262 ; FIORINI 2005, 295-296, 313-314 nn. VII, 70 e 71 ; TORRETTI 2005, 204-205 ; cf. *supra*, note 22. Sur l'existence notable de sanctuaires extra-urbains « dédiés à divinités ou consoulati salutari » qui se trouvaient « siemealmente a ridosso di fonti o poie d'acqua », cf. aussi CIVILIERI 2011, 138.

³⁶ CIVILIERI 2011, 119.

- ³⁷ FABBRI, CIVILIERI 2002, 67-69. À ce propos, cf. *infra*.
- ³⁸ LIMC VIII, cc. 159-171.
- ³⁹ Sur le foie et son interprétation, cf. MAGGIANI 1984 ; COLONNA 1994, cf. une synthèse les multiples aspects liés au foie de *Plaisance* chez CASALI 2000.
- ⁴⁰ COLONNA 1988, 23 sq.
- ⁴¹ Sur le sanctuaire extra-urbain, cf. *Sommità d'Ermita* 1985, 141 n. 7, 2.
- ⁴² FARRI 2004-2005, 124.
- ⁴³ FARFANI 2004-2005, 124-125.
- ⁴⁴ EAD., 2004-2005, 171-178, cf. *infra*.
- ⁴⁵ PENSABENE 2005, 128.

navium (Colli Albani) d'un dépôt votif d'époque républicaine dans une grotte à l'intérieur du bois sacré de la déesse. Le dépôt, ainsi soustrait au mar-ché clandestin des « tombatori », a délivré un millier d'objets votifs en rapport avec la *santio* (c'est-à-dire la guérison des maladies et la fertilité) de la femme en particulier : en effet, parmi les ex-voto, on trouve en très grand nombre des utérus et des organes sexuels masculins et surtout féminins⁵⁵.

La fonction guérisseuse de *Menerva*⁵⁶, ainsi que son rôle de nourrice et de protectrice des enfants, est attestée à l'époque hellénistique (cf. *supra*) par les nombreux ex-voto anatomiques provenant de dépôts liés au culte de la déesse : une connotation typiquement guérisseuse semble émerger – nous l'avons vu – dans le cas du sanctuaire de Punta della Vipera⁵⁷.

Au niveau mythologique, la *Menerva* étrusque est aussi associée, probablement avec des fonctions analogues, aux *Martia*⁵⁸, ces figures représentées comme des enfants sur deux miroirs⁵⁹ où ils semblent sortir d'un cratère ou d'une amphore⁶⁰ : on a proposé de voir dans cette scène un « rito di iniziazione, effettuato attraverso un bagno purificatorio [...]». Né va trascurato il particolare che sugli specchi i bambini hanno sempre una *bulka* al collo, la quale, in quanto amuleto, serviva ad allontanare gli spiriti maligni e perciò poteva comportare un rito di purificazione preventiva⁶¹. La déesse est également présente dans les scènes où figure *Ephros*⁶² – un personnage à l'interprétation controversée, peut-être fils d'*Herse* (le prophète Tages du mythe⁶³) –, dans lesquelles on a récemment vu la représentation d'un rite d'enlèvement et

comment *Herse* devient fils d'*Lmi* », ou « la décoration monne comment *Herse*, en tant que fils d'*Lmi*, a tété le lait » : VAN DER MEEH 1995, 126-127.

⁵⁵ MARIAMBERTI 2012, 8-10.

⁵⁶ LIMC II, cc. 1050-1074.

⁵⁷ FARRISI 2004-2005, 123. Aux lieux de culte signalés par Fabbrini, on peut ajouter Piscola, cf. *supra*, note 42, et aussi *infra*.

⁵⁸ LIMC VI, cc. 359-360.

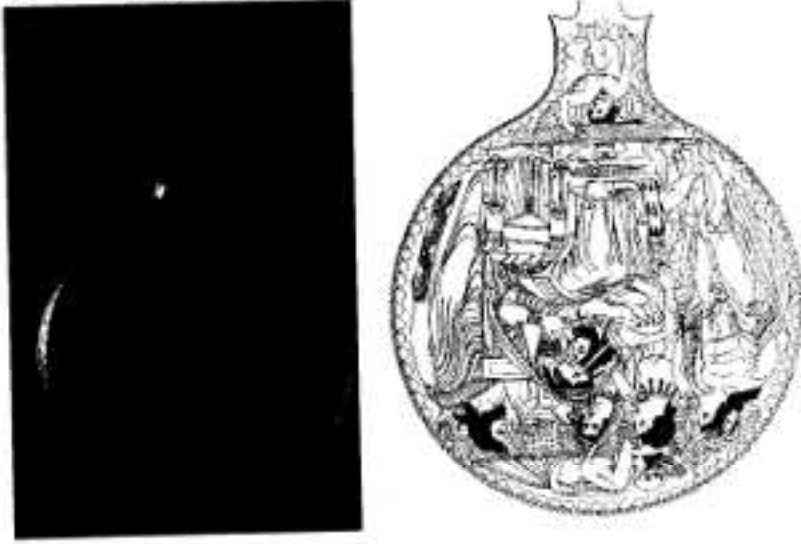
⁵⁹ Berlin, *Statue Menerva* Fr. 47 ; London, *British Museum* BR.618. Sur cinq autres miroirs, les *Martia* sont représentés comme des guerriers adultes.

⁶⁰ DE GRUMMOND 2006, 74-75 suggère de les interpréter comme des figures semblables à des esprits, des *genii*, cf. SIMON 2006, 58. Les propositions de lecture des documents iconographiques relatifs aux *Martia* sont en réalité très articulées et complexes : résumons, DOMARICI 2009, 244-245 a repris de façon globale l'interprétation des scènes et souligne le lien étroit qui unit les valeurs oraculaires et connotées de *Menerva* en rapport avec les représentations de la déesse accompagnée des jeunes *Martia* en train de sortir du cratère.

⁶¹ G. Camporeale dans *Thracia* II, cv, *Parthénos*, 54 ; cf. aussi VAN DER MEEH 1995, 167.

⁶² LIMC III, cc. 810-812 ; VAN DER MEEH 1995, 93-97.

⁶³ Ferrus 542, 359 éd. Lindsay.



La et Ib. Photo et dessin de miroir en bronze représentant *Lmi* allaitant *Herse* en présence de *Tana*, *Tanan* et *Apha*. De Volterra, 325 m. J.-C.

Flourens, *Museo Archeologico Nazionale*, inv. 72740.

Clichés reproduits avec l'autorisation de la Soprintendenza per i Beni Archeologici della Toscana.

La déesse *Lmi*, protectrice des naissances de la cité, à qui était dédié, à Cortone, le sanctuaire de la zone occupée ensuite par l'église San Francesco⁶⁴.

Ses qualités de déesse tutélaire des naissances et des enfants sont documentées iconographiquement dans de nombreuses représentations d'*Lmi*, où (sur-tout sur les miroirs) elle est associée à des naissances et des allaitements divins : ainsi, sur un miroir aujourd'hui conservé à Londres⁶⁵, la déesse assiste à la naissance de *Menerva* : plus significatif encore est son lien avec *Herse*, qu'elle allaitait dans une série de représentations⁶⁶. Sur ces derniers, en effet, *Herse* apparaît acceptée et « adoptée » par *Lmi* dans une scène qui se déroule en présence d'autres divinités (*Tanan*, *Apha* et *Tana* dans le célèbre exemplaire de Volterra, *ES V*, 60 ; Figgs. Ia et Ib) : l'adoption, selon Massa Palaut, garantit « l'avènement d'une *nova progenies* »⁶⁷. Les pétroglyphes d'*Lmi* semblent la rapprocher de la *Iuno Sospita* romaine, comme le démontre la très récente découverte à La-

⁶⁴ GIULIENINI 2011, 137 : La zone est connue sous le nom de « Bagno della Regina ».

⁶⁵ DE GRUMMOND 2006, 81, fig. V.10.

⁶⁶ EAD. 2006, 82-83, fig. V.14-17.

⁶⁷ MASSA PALAUT 1998, 244-245. Le miroir présente l'inscription suivante : *srn : lmi : lban : herse : unat : dan : lmi* ; sur, généralement traduite comme « la décoration monne

La déesse de l'aurore, *Tiham*⁶⁵, mentionnée dans le *liber lintus* de la mortie de Zagreb⁶⁶, devait être liée à la sphère de la naissance au même rang que les divinités déjà citées.

Enfin, il est probable que des fonctions similaires aient été revêtues par des figures mineures du panthéon étrusque, nymphes ou déesses liées à divers titres au monde de la fertilité et des enfants.

Nous avons mentionné précédemment le culte de *Thuftha*⁶⁷, divinité en lien avec les découvertes de Montecchيو Vesponi (véritable *castrum delensium* situé à la limite septentrionale de la ville de Cortone), qui attirent probablement la présence d'un sanctuaire lié à une source d'eau dans la localité de Foggiolo⁶⁸. En réalité, il est difficile de reconnaître la physionomie religieuse de *Thuftha* dans la mesure où elle ne nous est connue que par des attestations épigraphiques : si d'une part, en effet, on a considéré que ce terme désignait un *conclium* de divinités, interprétés comme les *dei Consentes*, ou les *Fenates* étrusques, on y a vu d'autre part le théonyme d'une divinité féminine aux multiples facettes⁶⁹. Ainsi, certains lui ont attribué une valeur celtique et propre à la position dans la *pars familiaris* du foyer de Plaisance⁷⁰ ; d'autres, au contraire, associent la déesse à un groupe de divinités chthoniennes⁷¹ – *Sethuns, Ter(e), Sans, Mamms* – liées à la fécondité et à la fertilité, et en tant que telles préposées à la protection de la descendance, comme en témoignerait l'offrande du « putto » de Montecchيو mentionnée ci-dessus ; enfin, il semble que la divinité présente aussi certains traits de l'Aphrodite grecque, comme le font supposer les attributs – le torse et la colombe – de la statue d'une femme porteuse d'offrande récemment attribuée au même complexe sacré de Montecchيو et également conservée au *Rijksmuseum van Oudheden* de Leyde⁷².

⁶⁵ LIMC III, cc. 789-797.

⁶⁶ Voir récemment VAN DER MEER 2009, 221-222.

⁶⁷ Cf. supra notes 12-18.

⁶⁸ FIORINI 2005, 293.

⁶⁹ Id. 2005, 294, avec la bibliographie de référence.

⁷⁰ CAUSTOVANI 1993, 18 ; MORAUDI 1995-1996, 92.

⁷¹ CATTALINI 1995, 169. Sur l'association de la déesse à d'autres divinités, cf. FROKINT 2005, 294 note 110.

⁷² Id. 2005, 295 ; Id. 2005, 310 n. VII, 66.

La statue date de la première moitié du III^e siècle av. J.-C. (brouse fondue à la cire perdue : hauteur 20 cm, inv. CO30). Elle représente un personnage féminin debout, la tête légèrement courbée vers la gauche, la jambe droite tendue et la gauche plié(e) à hauteur du genou. La figure porte une tunique à manches courtes combinant jusqu'aux pieds et s'arrêtant aux épaules, ainsi qu'un manteau autour de la taille qu'elle soulève avec le bras gauche. De sa main droite tendue,

de *paidea* : l'enfant ravi par *Hentle* est confié à *Menerva* en qualité de divinité courtoisophé⁶⁵.

Nous retrouvons des fonctions similaires chez la déesse *Tanam*, qui jouit d'un culte dès l'époque archaïque et est appelée *ait* « mère »⁶⁶. Vénérée en compagnie de *Fai* et d'*Umi* à Gravisa, elle y est aussi associée à *Astus* (Adonis), à qui était dédiée la caisse rectangulaire présente sur l'esplanade du *sacellum* de la déesse⁶⁷. Les objets votifs étrusques semblent confirmer la prédominance des aspects liés à la fécondité pour les époques classique et hellénistique⁶⁸.

Le rapport avec les enfants est aussi attesté pour *Fer*⁶⁹ (Déméter), qui pourrait être représentée dans des terres cuites hellénistiques retrouvées à Gravisa et à Vignaccia à Caere : deux figures féminines sur un trône soutiennent un enfant, sans doute une représentation de leur qualité de *kourotrophos*. Cette fonction est endossée aussi par *Astus*⁷⁰, qui, par rapport à l'Artemis grecque, semble révéler, à l'époque tardive au moins, des aspects d'avantgarde liés au monde féminin et aux naissances. En effet, une inscription de l'Arca della Regina, à Tarquinia, mentionnant *artum*⁷¹ atteste la présence de cette divinité dans un contexte votif qui a livré de nombreux objets anatoliques, en plus de récels humains et d'enfants emmaillottés⁷². La déesse est honorée avec d'autres divinités à Veies, Caere, Tarquinia, Roselle et peut-être à Gravisa : le matériel du dépôt votif de Vignaccia à Caere laisse en effet transparaître son rôle de divinité courtoisophé⁷³.

⁶⁵ DOMESTICI 2009, 197-231.

⁶⁶ LIMC II, cc. 169-176.

L'épithète *ait* se retrouve sur un miroir daté de la fin du IV^e siècle av. J.-C., produit à Volterra (TLE 752 ; ES V, 191 : *ait cae* ; *aital* ; *aites* / *maenia* : *ait*), où *Tir Cal* (*Tir Kal* à la grecque ?) offre à la Mère un miroir comme objet sacré. Puisque la scène figure, entre autres personnages, les déesses *Menerva* et *Tanam* et que l'épithète *ait* ne se rapporte jamais à la prêtresse, on peut l'attribuer à *Tanam*, ce que confirme d'ailleurs un autre miroir plus ancien, daté de la fin du V^e siècle av. J.-C. (ES V, 116), conservé à Berlin, VAN DER MEER 1995, 20-22.

⁶⁷ *Sacrum d'Erorta* 1985, 142.

⁶⁸ FABRI 2004-2005, 126.

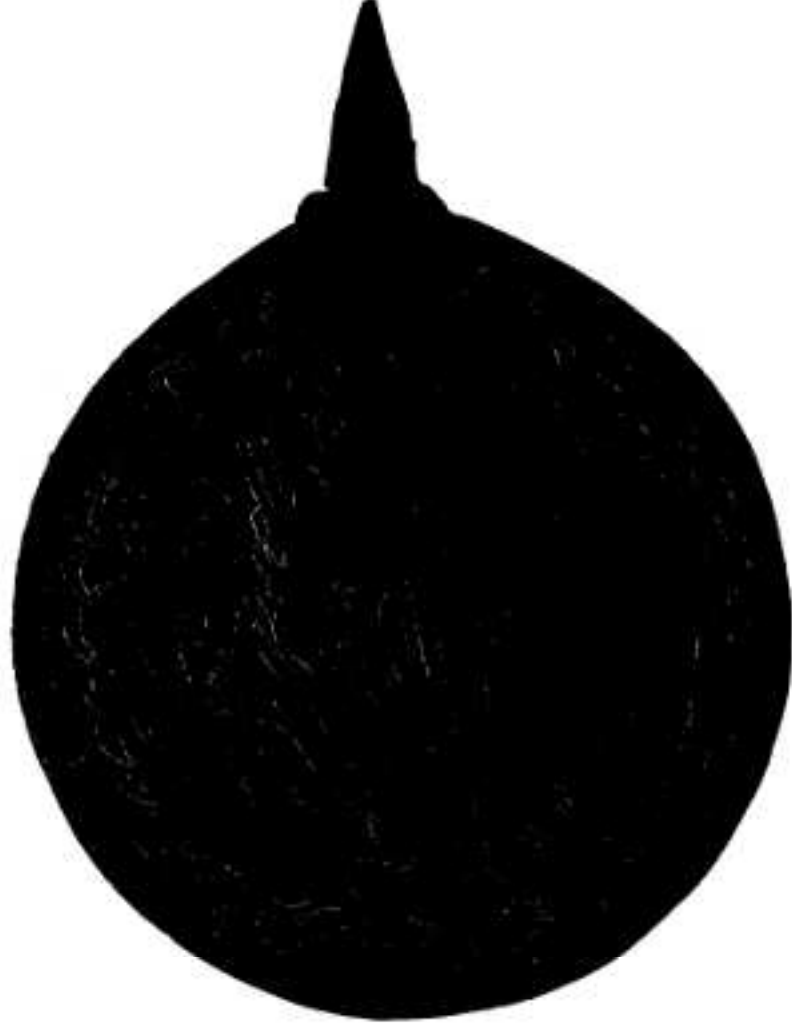
⁶⁹ La statue de culte en marbre de la *Camaccia di Cerveto* au Museo Fauna a été hypothétiquement identifiée à cette divinité, dont le nom est attesté dans plusieurs inscriptions du sanctuaire, cf. SIMON 2006, 47 ; par contre, JANNOT 1998, 158 identifie la déesse nue à *Tanam*.

⁷⁰ LIMC II, cc. 774-792.

⁷¹ CIE 10006 : l'inscription votive figure sur un fragment de bronze appartenant à une lance sur l'usage de la forme duquel cf. KRAUSKOPF 1998, 180-181.

⁷² Voir KRAUSKOPF 1998, 182. Sur le dépôt de l'Arca della Regina cf. supra.

⁷³ EAD. 1998, 192.



2. Miroir étrusque en bronze, produit à Chiusi. Fin du IV^e siècle av. J.-C. La scène représente trois personnages: *Taruns* figure au centre et est flanqué à droite par *Hertle* avec la masse et à gauche par *Fiaz*, qui tient en main un sceptre. Le procoème à tête de lion doit jallier de Feas pour symboliser la puissance guérisseuse d'*Hertle*.

Parini, *Mauro Archeologia Nazionale*, inv. B 205.

Clichié de Marco Cavalieri, reproduit avec l'autorisation de la Soprintendenza per i Beni Archeologici dell'Emilia Romagna.

Ainsi que nous l'avons évoqué, cependant, plusieurs divinités masculines semblent aussi exercer des fonctions touchant à des aspects de la *salia*, tels que la fécondité et la naissance. Le sanctuaire de la Porte Nord de Vulci, fréquenté aux III^e et II^e siècles, qui a livré de nombreux ex-voto représentant des enfants emmaillottés et des organes génitaux masculins, ainsi que des bras et des seins, était probablement dédié à *Fufinus*⁶², dieu lié à la fertilité agricole, mais pas uniquement⁶³. Le dieu *Caletus*⁶⁴, de même que les *Lares*, semblent assumer des fonctions similaires.

Il convient de réserver un traitement particulier à une autre figure divine, qui accéda en Etrurie au rang de dieu à part entière: *Hertle*⁶⁵. Son nom figure sur le toit de Palsanice, où il occupe la case voisine de *Neribus* et de *Marti*, dans la région associée à l'eau. On le trouve très souvent associé à cet élément: il est le héros porteur d'eau représenté sur de nombreux miroirs, surtout contre Achéloos ou se tenant près de fontaines, ou encore portant une amphore d'où jallie de l'eau⁶⁶ (Fig. 2). Son lien avec les sources est aussi attesté par The-Live, qui mentionne une *font Hertulis* à Caere (Liv. XXII, 1, 10: *et aquas Caerites sanguine mixtas fuisse fontem Hertulis cruentis manasse respersum matulis*): selon le témoignage de Servius (*Ad Aen.* VII, 697), c'est le coup de masse de *Hertle* qui aurait donné naissance au lac de Vico (*Comitium lacum facti*)⁶⁷. Son rapport avec les cultes des eaux guérisseuses est largement documenté⁶⁸, de même que de nombreuses données archéologiques et sources littéraires, surtout latines (et plus tardives), attestent que la salubrité de diverses sources dans le monde étrusque était attribuée à la juridiction divine⁶⁹.

Sur le plan iconographique aussi, *Hertle* est parfois associé à l'élément aquatique, comme le montrent divers miroirs en bronze sur lesquels le dieu est

elle tient un oiseau (peut-être une colombe). Paré d'un bracelet au poignet droit et d'un torques au cou, il se confie d'un diadème qui orne de longs cheveux bouclés formant une grande mèche sur le front.

⁶² LIMCIII, cc. 531-540.

⁶³ PACTASSO 1994, 112-113.

⁶⁴ LIMC III, cc. 306-308.

⁶⁵ LIMCV, cc. 196-253.

⁶⁶ Cf. DE GARMONDO 2006, 182-183.

⁶⁷ FOLIGNO 1987, 55 et note 131; MAGGIARI 2003, 39.

⁶⁸ Par exemple, pour la diffusion en Etrurie padane, cf. MALMATTI 2003, 35-37.

⁶⁹ Pour une anthologie des sources littéraires relatives au domaine de l'eau en Etrurie et à Rome, consultée parfois sans grand succès critique, mais de façon assez systématique, et visant à rendre compte de façon synthétique des valeurs thérapeutique, fonctionnelle et gésidieuse de l'élément aquatique, cf. STREIFELSON 2002, 51-67.

192¹⁰⁰. *L'Inl*¹⁰¹, *Turms*¹⁰² et *Nebuns* (même si le culte de cette dernière divinité n'est associé à aucun sanctuaire des eaux – et même aucun sanctuaire en général)¹⁰³. Comme l'a démontré Maggiani, il est probable que les divinités majeures du panthéon se soient vu attribuer, surtout à l'époque hellénistique, les cultes rendus à toute une série de figures divines liées aux eaux et dépourvues de théonyme précis¹⁰⁴. De nombreux lieux sacrés du monde étrusque¹⁰⁵ présentent des cultes liés à la présence de cours d'eau¹⁰⁶, de sources, de lacs, mais aussi de grottes: certains de ces endroits envoient d'ailleurs d'une fréquence aussi très ancienne et, dans quelques cas, d'une canalisation et fonctionnalisation des eaux¹⁰⁷. Les eaux courantes, objet de vénération, étaient elles-mêmes assujetties à des puissances divines, dont l'épigraphie nous a partfois gardé trace: tel est le cas de la rivière aujourd'hui appelée Chiana, dont une statuette d'archaïque en bronze présentant la dédicace *mi Manin[is]* a

sanctuaire aurait été auparavant dédié aux nymphes, vu la datation tardive (I^{er} siècle av. J.-C.)

des sources représentant *Mefrens* (MAGGIANI 1999, 195, 200; cf. aussi *infra*).

¹⁰⁰ A la Canadolla, à Fontanelle di Legnina, à Carraceto dell'Orchia; MAGGIANI 1999, 193; *Id.*, 2003, 41.

¹⁰¹ Dans le sanctuaire suburbain de Celle à Faleri, *Sananti d'Ernuia* 1985, 110; JANNOT 1998, 99.

¹⁰² Ainsi à Sarni Caduti, *Sananti d'Ernuia* 1985, 113; JANNOT 1998, 99.

¹⁰³ *L'Inl* CVII, cc. 479-483. Pour son association avec les eaux, cf. MAGGIANI 1999, 187, 193.

¹⁰⁴ *Id.*, 2003, 41.

¹⁰⁵ Sur ce point, cf. *Id.*, 1999; *Id.*, 2003.

¹⁰⁶ Qui ne sont pas forcément tous liés à des cultes guérisseurs; cf. *Id.*, 1999, 197-199 pour l'exemple de Buca di Casaleverre.

¹⁰⁷ Le dépôt votif de Fonte Veneziana, à Arezzo, semble être lié à un culte des eaux guérisseuses

pratiqué au cours du VI^e siècle av. J.-C.; cf. ZAMARCHI GRASSI 2001, 116; synchrone chez ZI-

NEI 2003, 103.

¹⁰⁸ Ainsi à Marzabotto, où le sanctuaire « de source » peut être daté du milieu du VI^e sc. av.

J.-C. (DESANTIS 2003, p. 107), ou dans le cas déjà cité de Fonte Veneziana, à Arezzo, Mag-

GIANI 1999, 189.

À Prgi, en outre, la présence du groupe d'archaïques représentant Acheloo et les nymphes

pourrait être interprétée en référence au dévouement d'un cours d'eau local à l'occasion de la

consecration du *templum*. B si l'on se souvient qu'Acheloo est avant tout le symbole de la mise

d'eau par l'homme. Le cas de Viterbe est tout aussi intéressant: Acheloo y apparaît de manière

répétée sur divers matériels, parmi lesquels les archaïques du grand temple de Fontanelle. A

l'heure comme dans l'*ager Fésennensis*, en effet, d'importants travaux hydrauliques furent mis en

œuvre dès l'époque archaïque par le biais d'un réseau de petits tunnels qui servaient à drainer

et canaliser les eaux; cf. particulièrement donc de cultiver les certains. Sur ce point, cf. DI GIUSEPPE

2008, 74-79, avec une importante bibliographie.

représentée près d'une source¹⁰⁹ et semble connote par des caractéristiques

cultuelles. Bayet¹¹⁰ fut l'un des premiers à analyser les représentations étrusques

d'*Hertele* dans l'optique grecque, reconnaissant que si l'analogie entre l'*Hertele*

étrusque et l'*Hēraklēs* grec est très forte pour l'époque archaïque, au IV^e siècle,

et plus encore au III^e, les deux figures ne peuvent plus être superposées. C'est

à travers ce prisme, donc, qu'il convient de lire le mythe d'Héracles à la fon-

taine, un thème indubitablement emprunté à la Grèce¹¹¹, mais profondément

révisité en Etrurie à cause, notamment, de la présence de personnages tels que

*Valer*¹¹², une figure absolument secondaire dans la mythologie et l'iconogra-

phie helléniques (la forme du nom attestée en Occident, bien que calquée sur

le modèle péloponnésien/corinthien, semble assurer que le transfert vers

l'Etrurie s'est effectuée via les colonies achéennes de la Grande-Grèce)¹¹³.

Le rapport entre *Hertele* et l'eau, évidemment symbolisé par la source sur les

miroirs, peut être interprété, dans ces scènes, comme une allusion à un bain

lustral¹¹⁴; en effet, le lien entre *Hertele* et la source ne peut être fortuit, puisque,

pour reprendre les termes de Servius, *nullus fons non sacer*¹¹⁵, à tel point que

celle-ci représente la faculté guérisseuse première de la divinité¹¹⁶.

Hertele n'est par ailleurs pas la seule divinité associée aux eaux: de fait, on

observe des rapports divers avec les eaux cultuelles pour *Apha*¹¹⁷, *Mefrens*¹¹⁸,

¹⁰⁹ *ES II*, 127 e 135; cf. aussi VAN DER MEER 1995, 215-221.

¹¹⁰ BAYET 1926, 50-54.

¹¹¹ Outre les exemples cités dans BAYET 1926, 163-164; cf. DE LA GENÈRE, ZANCANI

MONTUORO 1980, 76-77, *nm.* IV, 2.

¹¹² Cf. le miroir du Musée Archéologique de Parme, *ES II*, 127; CAVALIERI, BALDINI 2013

(sous presse).

¹¹³ BAYET 1926, 164-167.

¹¹⁴ Les références aux *Hēraklēs* trouvés dans les textes antiques sont bien connues (cf. BAYET

1926, 166-168; MANSUETTI 1941, 107 *sq.*; DE LA GENÈRE, ZANCANI MONTUORO 1980)

et ont récemment été confirmées par les recherches qui ont identifié des cultes liés à *Hertele* sur

le territoire étrusque et plus généralement italique. Ceux-ci proviennent des rapports spécifiques

avec les sources thermales (cf. en particulier MAGGIANI 1998, 188; MAGGIANI 2003) ou

concernent les sources d'eau douce, avec une référence claire à la dévotion dont *Hertele* jouissait

en tant que héros cultuel – dans le sens de civilisateur (MALMATI 2003, 37 le définit comme

« signe d'édification »; cf. PRAYON 1993; BELLETTI 2006, 204-209; FARRINI 2004-2005;

GORTI 2006, avec la bibliographie antérieure).

¹¹⁴ *Seev. Ad Am.*, VII, 84.

¹¹⁵ Surtout en référence à *Apha* et à *Hertele*; MAGGIANI 1998, 188.

¹¹⁶ Au Fontanelle (cf. la note 14) et peut-être aussi au sanctuaire « de source » de Marza-

borro, ainsi SIMON 1998, p. 123 (qui propose aussi de voir un Apollon dans la statuette de

Fontanelle aujourd'hui conservée à Bologne).

¹¹⁷ Voir dans ce sens, pour le culte de la Cyrota Larcina du Monte Cetona, MANCONI, PAO-

LUCCI 2003, 153-154; MAGGIANI 2003, 42; à ce propos, Maggiani émet l'hypothèse que ce

conserve le nom du dieu tybéria, *Clanib*¹⁰⁹. On peut aussi reconnaître une valeur culturelle, à caractère chrétien et en lien avec une source (à laquelle étaient attribués des dons guérisseurs), au petit dépôt retrouvé dans la localité de Casamaggiore, située dans les collines entre les lacs de Trasimène et de Chiusi¹¹⁰, lequel contenait des scarabées de bronze présentant des inscriptions dédicatoires à la déesse *Cel*, datées de la première moitié du IV^e siècle av. J.-C.¹¹¹

Le cadre que nous venons de tracer rapidement révèle, pour le monde étrusque d'époque tardive, un large éventail de divinités auxquelles les fidèles, par l'usage de diverses éphithètes, reconnaissaient des compétences dans le domaine de la *salus*¹¹², en tant que guérisseuses, protectrices ou *kourotrophos*. C'est l'époque où arrive en Italie l'influence du culte d'Asclépios, tandis que les *Asklepieia* se font de plus en plus nombreux en Grèce et que le culte du dieu guérisseur s'installe à Rome, sur l'île Tibérine.

Dans ce contexte, l'Etrurie voit se multiplier les formes de cultes guérisseurs s'installant à Rome, sur l'île Tibérine.

Bien que l'on puisse vraisemblablement supposer un lien entre les cultes guérisseurs de Grèce et ceux d'Etrurie et d'Italie centrale, on ne s'explique pas clairement comment Asclépios, héros guérisseur fils d'Apollon et d'Arnéoé (ou de Coronis, selon d'autres versions du mythe), éleve au rang de divinité à son arrivée à Epidaurie à la fin du VI^e siècle av. J.-C.¹¹³, et plus encore les figures qui l'entourent ne se superposent pas aux divinités locales¹¹⁴. Accueilliment, une hypothèse de culte guérisseur faisant intervenir Asclépios a été avancée à propos du seul dépôt votif de Tescennano, sur le territoire de Vulci, d'où pro-

¹⁰⁹ MAGGIANI 1999, 193 ; IZ, 2001, 87 ; IZ, 2003, 39 ; GIULIARINI 2011, 123. L'abbaye de Burton della Vecchia, près d'Arezzo, est aujourd'hui conservée à la Bibliothèque Nationale de Paris.

¹¹⁰ FALUCCI 2002, 177 s.

¹¹¹ COLONNA 1976-77, 45 sq.

¹¹² JANNOT 1998, 152.

¹¹³ COMITTA 1999, 12 ; JANNOT 1998, 152 ; TURBA 2006, 104.

¹¹⁴ MAGGIANI 1999, 200.

¹¹⁵ LIMC I, 615-641 : l'ouvrage de EDELSTEIN, EDELSTEIN 1998 reste fondamentalement en ce qui

concerne les formes et la diffusion du culte.

¹¹⁶ FARABU 2004-2005, 129.

viennent deux objets représentant des viscères humains se terminant en tête

de serpent, qui rappellent le serpent d'Epidaurie¹¹⁷. D'autre part, cependant, on ne peut passer sous silence les points de contact entre la religion d'Asclépios et les cultes guérisseurs du monde étrusque. En effet, les scarabées du dieu grec étaient aussi établis de préférence à proximité des sources, souvent – sans que ce soit systématique – dans des lieux à la végétation luxuriante, en dehors des zones d'habitat¹¹⁸. Si la situation à proximité de eaux guérisseuses ou réputées telles semble donc autoriser un rapprochement, il paraît plus difficile, en raison des évidentes lacunes de la documentation archéologique pour le monde étrusque, d'établir des comparaisons concernant les modalités de culte et le renouvellement des comparaisons concernant les modalités de culte et le renouvellement des accès pour la Grèce classique et hellénistique grâce aux inscriptions votives et aux catalogues des sanctuaires¹¹⁹. En dépit du caractère hautement hypothétique du rapprochement, il ne nous semble pas qu'il faille négliger certains éléments de comparaison avec les *Asklepieia* du IV^e siècle av. J.-C.¹²⁰, dans lesquels les pratiques rituelles de guérison associées à la présence

de l'eau sacrée devaient jouer un grand rôle et dont les nombreux *theosmai* documentent les offrandes faites par les fidèles dans l'espoir d'une guérison. Bien qu'en Etrurie, le « sentiment » de la monumentalisation ne corresponde pas toujours aux formules architecturales du monde grec, la pratique du dépôt d'objets votifs anatomiqes pourrait rappeler, dans des environnements à fréquentation populaire, des habitudes de la tradition grecque¹²¹.

Enfin, on ne s'étonnera guère, en vérité, que l'identité d'Asclépios en Etrurie ne soit à ce jour pas attestée épigraphiquement ou iconographiquement, du moins selon des canons qui nous sont connus – c'est-à-dire grecs. Celle-ci fut en effet probablement remplacée ou annoncée par celle de son père, Apol-

¹¹⁷ COSTANTINI 1995, 152 ; FARABU 2004-2005, 114, 128.

¹¹⁸ Voir notamment CHICCELLI 2008, 178 et surtout METZLI 2007, *passim* et en particulier 494 sq., qui a bien montré que le culte d'Asclépios ne peut être dissocié de l'analyse des changements sociaux, politiques, et économiques, et doit dès lors être remis en contexte par une lecture plus large et non limitée aux aspects religieux et cultuels des époques classique et hellénistique.

¹¹⁹ CHICCELLI 2008, *passim*.

¹²⁰ Ceux dits de « diffusion » par METZLI 2007, 497 sq.

¹²¹ L'utilisation d'objets votifs anatomiqes pourrait dériver de la pratique grecque des *theosmai* (attestations à Corinthe, par exemple), même s'il faut souligner d'une part que la représentation d'organes internes ne semble pas commune à la tradition grecque et d'autre part que la pratique de l'offrande votive anatomiqes semble déjà attestée sporadiquement en Etrurie à une époque plus ancienne, cf. TURBA 2006, 105, notes 126, 127.

loni/*Apfu*, dont la vocation à la *samathé* précède et véhicule celle de son fils en Grèce égéenne¹²².

M.C. - D.B.

Les dépôts votifs

Comme il a déjà été mentionné, les ex-voto

constituent sinon le seul, du moins le plus fort indice pour l'identification de cultes entrecou-

nant des liens divers avec la sphère de la *salus*. À ce jour, plus de deux cents¹²³ dépôts votifs¹²⁴

anatomiques¹²⁵, les enfants emmaillottés (et plus généralement les représentations d'enfants) et les terres cuites figurant des *kourotrophoi*

semblent pouvoir être le plus facilement mis en rapport avec les deux aspects de la *salus* que nous prenons en compte, celui de la *samathé* pro-

prement dite et celui de la fertilité et de la fécondité (Fig. 3). Évidemment, même dans le cas

des divinités guérisseuses, on ne peut exclure d'autres types d'offrandes, telles que des représentations de dédicants (têtes ou statues), des instruments ou divers objets, et surtout la

grande quantité de céramiques. De manière générale, cependant, la scaturie en terre cuite figure parmi les offrandes les moins attestées dans les dépôts votifs étrusco-

italiques, et ce en raison, bien sûr, des questions de coût économique et de

lieu d'une autre lecture, plus étroitement liée aux pratiques de la dévotion, n'a pas été exclue, cf.

2004-2005

122 Pour la définition, nous renvoyons à A. Comella dans *ThesCRA II*, xv, *Diposte unno*, 226.

123 Pour certains d'entre eux aussi, comme les objets en forme de jambes et de bras, la possibilité d'Apollon sur l'île cycladique d'*Asaphé/Amu* (Paus. II, 11, 5).

124 TURFA 2006, 90. Le catalogue critique le plus complet est à ce jour celui publié par FABRA

2012, 165-177. En diverses localités, le dieu est lié – directement ou à travers d'autres figures mythiques – à Hélios ; par ailleurs, le lien avec Apollon et le Soleil transparaît dans l'épithète même du nom d'*Asaphéios*, qui pourrait être mis en rapport avec *asphal*, de

« éclaircie de lumière » ; terme que l'on retrouve du reste dans la forme *Asphén*, épithète

125 Sur la philonéologie du culte d'*Asaphéios* dans le Péloponnèse et à Athènes, cf. TORRELLI

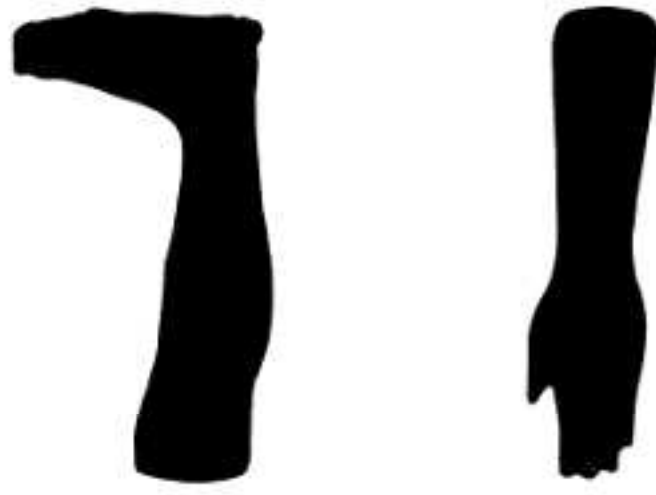
126 Pour la définition, nous renvoyons à A. Comella dans *ThesCRA II*, xv, *Diposte unno*, 226.

127 Pour certains d'entre eux aussi, comme les objets en forme de jambes et de bras, la possibilité

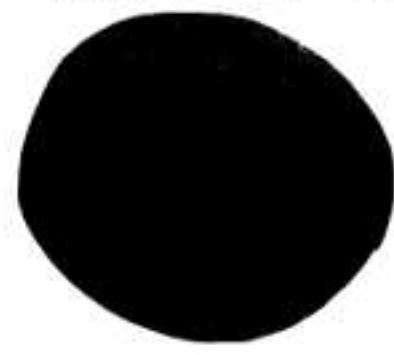
128 Pour la définition, nous renvoyons à A. Comella dans *ThesCRA II*, xv, *Diposte unno*, 226.



3. Ex-voto de forme emmaillottée en terre cuite, III^e-II^e siècles av. J.-C.
Florence, Museo Archeologico Nazionale, inv. 4773.
Cliché reproduit avec l'autorisation de la *Biblioteca Archeologica della Toscana*.



4. Bras votif en terre cuite, III^e-II^e siècles av. J.-C.
Florence, Museo Archeologico Nazionale, inv. 4777.
Cliché reproduit avec l'autorisation de la *Biblioteca Archeologica della Toscana*.



5. Jambe votive en terre cuite, III^e-II^e siècles av. J.-C.
Florence, Museo Archeologico Nazionale, inv. 4796.
Cliché reproduit avec l'autorisation de la *Biblioteca Archeologica della Toscana*.

6. Visage votif en terre cuite, III^e-II^e siècles av. J.-C.
Florence, Museo Archeologico Nazionale, inv. 4785.
Cliché reproduit avec l'autorisation de la *Biblioteca Archeologica della Toscana*.

status social induites par la pratique du don – quelques exceptions existent, ainsi à Comunità à Vetic, où sont attestées par défaut 62 statues¹²⁴,
 Les ex-voto anatomiques¹²⁷ constituent de fait le type d'objets votifs de
 loin le plus répandu – après la vaisselle seulement¹²⁸ – aux I^{er} et III^e siècles av.
 J.-C., surtout en Campanie, dans le Latium et en Etrurie méridionale. Ces
 objets en terre cuite – parties de membres, bras, jambes, mains, pieds, yeux,
 visages, torses, organes génitaux masculins et féminins, plaques ou torses
 avec la représentation d'organes internes (Fig. 4-10) – ont été retrouvés, dis-
 tribués de façon variable, dans les principaux lieux de culte étrusques, où ils
 avaient été rassemblés dans des *stipos* lorsque l'espace à l'intérieur de la zone
 sacrée venait à manquer et qu'il fallait faire une place pour les nouvelles dédi-
 caces – un processus évident dans le cas du dernier dépôt votif publié de façon
 détaillée, retrouvé sur le plateau de Comunità à Vetic¹²⁹.

Le dépôt déjà mentionné de l'Ara della Regina¹³⁰ montre par exemple une
 prédominance d'objets votifs en lien avec la *salus* : outre des têtes masculines
 et féminines, presque toutes les parties de l'anatomie y figurent, ainsi que de
 nombreux enfants emmaillottés.

À Gravisca, un culte guérisseur est attesté pour la dernière phase du sanc-
 tuaire par la présence de nombreux objets votifs anatomiques, la majorité
 étant en forme d'utérus : certains d'entre eux ont été retrouvés dans la citerne
 située à proximité du bâtiment a, d'autres dans la cour l et dans les zones G et
 M (dans ce dernier cas, associés à des enfants emmaillottés¹³¹).

Le dépôt votif du sanctuaire de Punta della Vipera¹³² dédié à *Menerva* a
 également fourni une grande quantité d'objets votifs anatomiques.

À Vetic, le sanctuaire de Campetti continue à vivre après la conquête ro-
 maine, la Cérés romaine se superposant à la *Vei* étrusque : nombre d'objets
 votifs sont des terres cuites de *kourotrophoi*. Le très riche dépôt fouillé à la fin
 du XIX^e siècle sur les pentes du plateau de la Piazza d'Armi¹³³ (dans la localité

¹²⁴ BARTOLONI, BERDETTINI 2011, 27.

¹²⁵ Pour un examen de ce type d'objets, avec un catalogue exhaustif, cf. FABRINI 2004-2005.

¹²⁶ TURVA 2006, 103.

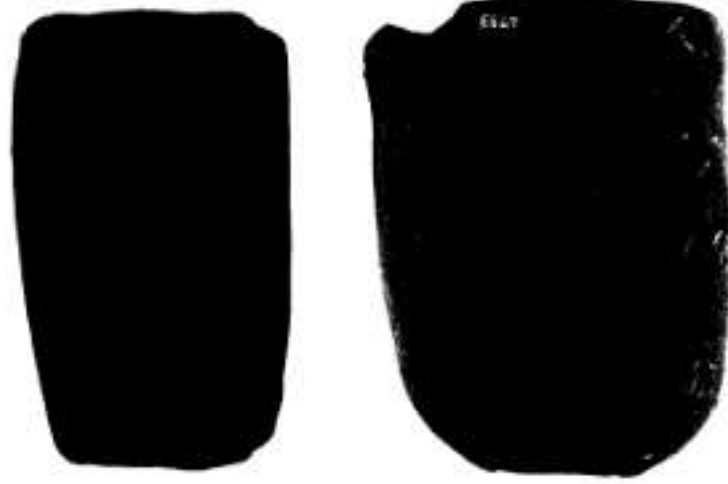
¹²⁷ BARTOLONI, BERDETTINI 2011, 11-19 : reprenant les rapports rédigés par R. Lanfrani
 à la fin du XIX^e siècle, les auteurs parlent d'un dépôt d'environ deux mille ex-voto entiers, en
 bon état et en terre cuite, pour une profondeur d'environ 2 m.

¹²⁸ COMITTA 1982 : EAD. 1999 : COSTANTINI 1999, 13 ; TURVA 2006.

¹²⁹ Cf. *infra*.

¹³⁰ Voir récemment TOMASSUCCI 2005, 237-243.

¹³¹ BARTOLONI 2005, 171-178 : le rassemblement des groupes d'objets décapités dans divers
 musées permet de relier au dépôt environ 10 000 fragments, dont les données se concentrent



9. Ex-voto en forme d'utérus en terre cuite.

III-IV siècles av. J.-C.

Florence, Museo Archeologico Nazionale, inv.

4775

Cliche reproduit avec l'autorisation de la
Soprintendenza per i Beni Archeologici della

Toscana.

8. Torse et organe génital masculin votif en

terre cuite, III-IV siècles av. J.-C.

Florence, Museo Archeologico Nazionale,

inv. 4793.

Cliche reproduit avec l'autorisation de la
Soprintendenza per i Beni Archeologici della

Toscana.



10. Ex-voto représentant une plaque à visières humains en terre cuite, III-IV siècles

av. J.-C.

Florence, Museo Archeologico Nazionale, inv. 82028/2.

Cliche reproduit avec l'autorisation de la *Soprintendenza per i Beni Archeologici*

della Toscana.

Pendici di Comunità) témoigne aussi d'une certaine connexion avec la *salus* : on y trouve plus de 600 représentations de jambes, de bras et de mains, 80 ex-voto représentant les viscères sur une plaque ou un torse/abdomen, ce – beau-coup moins nombreux – des organes génitaux masculins et féminins et des nourrissons.

À *Caere*, des ex-voto anatomiques ont été retrouvés, entre autres, dans le sanctuaire de Pyrgi, dans le dépôt de Manganelli¹³⁸ et sur les hauteurs de la Tofia, à Grascia del Cavallari¹³⁹. Le territoire falisque présente également une

importante documentation d'objets votifs anatomiques pour les IV^e et III^e siècles av. J.-C. : à *Falerii*, à proximité du « Ninfæo Rosa », ce sont les aspects liés à la procréation qui prédominent, comme l'accèsent les organes génitaux féminins, qu'il faut sans doute mettre en rapport avec le culte de *Isis Cornifera* ; à *Corchiano*, par contre, le dépôt d'ex-voto d'époque hellénistique est composé pour une très large majorité de phallus, réalisés à partir de différentes

matrices et présentant des typologies spécifiques¹⁴⁰, lesquels sont probablement en lien avec un culte lié à la sphère sexuelle masculine.

La documentation fournie par les espaces sacrés de Vulci n'est pas moins abondante : des ex-voto représentant des enfants emmaillottés, des bras et des

scelus proviennent du sanctuaire situé à proximité de la Porte Nord¹⁴¹ ; à Fontanelle de Legnina¹⁴², on a retrouvé en grand nombre des objets votifs en forme d'utérus, de formes et de types divers, dont certains, présentant une ou deux boules, peuvent être comparés à des exemplaires analogues du dépôt de Tescanano¹⁴³, qui a également livré des enfants emmaillottés, des membres, des organes génitaux masculins et des plaques à viscères. (Fig. 11).

Des ex-voto anatomiques proviennent aussi de la région du lac de Bolsena¹⁴⁴, ainsi que du dépôt de Fozzarello, également à Bolsena¹⁴⁵. Ce dernier, comme l'a souligné Accorcia, est caractérisé par la présence conjointe d'élé-

¹³⁸ ACCORCIA 2005, 277.

¹³⁹ BERTINGO, D'AVATI 2005, 272.

¹⁴⁰ TURFA 2006, 110 note 85 ; COSTANTINI 1995 ; EAD. 1999, 20.

¹⁴¹ COMITTA 1999, 13 ; COSTANTINI 1999, 19-20 ; TURFA 2006, 101-102.

¹⁴² PAUTASSO 1994 ; COSTANTINI 1999, 19 ; TURFA 2006, 101.

¹⁴³ valeurs qui constituent environ 80% du dépôt ;

¹⁴⁴ BENEDETTINI, CARLUCCI, DE LUCIA BROGLI 2005, 222 ; presque 2000 phallus et 300 200.

¹⁴⁵ mètres, et, dans la zone urbaine, ceux du sanctuaire de Vignale. Cf. aussi MAGGIANI 1999,

¹³⁸ BENEDETTINI, CARLUCCI, DE LUCIA BROGLI 2005, 222. Rappelons aussi les nombreux ex-voto anatomiques qui proviennent du sanctuaire de Cdlc, distant d'un peu plus de 300

¹³⁹ *Sannari d'Erva* 1985, 155 n. 8.3.

¹⁴⁰ *Sannari d'Erva* 1985, 38 n. 1.26 ; TURFA 2006, 101-102.

¹⁴¹ III^e siècle av. J.-C. ; BARTOLONI, BENEDETTINI 2011.



11. Ex-voto représentant un torse humain et ses viscères, en terre cuite, III^e-II^e siècles av. J.-C.

Florence, *Museo Archeologico Nazionale*, inv. 4792.

(Cliché reproduit avec l'autorisation de la Soprintendenza

per i Beni Archeologici della Toscana.

ments originaux de l'Étrurie méridionale (ex-voto anatomiques en forme de

viscères) et septentrionale (statuettes en bronze de dévots, masques réalisés en feuilles d'or, pinces et couteaux miniatures)¹⁴⁶. Si les ex-voto anatomiques et les masques semblent se rapporter à une forme de culte guérisseur, les autres éléments tels que les pinces, les couteaux et les clés miniatures indiquent des cultes liés à la fertilité et à la reproduction¹⁴⁷.

De fait, les ex-voto anatomiques en terre cuite, caractéristiques des dépôts d'Étrurie et du Latium, et principalement attestés en Étrurie méridionale, sont aussi documentés dans les régions limitrophes entre l'Étrurie méridionale et septentrionale¹⁴⁸ ; ainsi dans le dépôt de Ghiaccio Forte (Scansano, dans la province de Grosseto), dans lequel figurent, à côté de statuettes de

dédicantes en bronze, quelques ex-voto anatomiques et des membres, liés au culte d'une divinité garante de santé et de fertilité¹⁴⁹ ; on en trouvera d'autres exemples encore à Saturnia¹⁴⁷, Marsiliana, Roselle¹⁴⁸ et Paganico¹⁴⁹. Le dépôt de Pantano, dans le territoire de Pitigliano, a lui aussi livré, entre autres, des

¹⁴⁰ EAD. 2005, 277.

¹⁴¹ EAD. 2005, 278. L'auteur, qui replace le sanctuaire de Fozzarello dans le contexte plus large de la définition de l'espace urbain de *Faliskis*, souligne la possibilité d'un culte rendu à une divi-

nité proche de *Ceres/Demeter*.

¹⁴² FARRI 2004-2005, 104.

¹⁴³ *Sannari d'Erva* 1985, 157 n. 8.4 ; RONDINI 2005, 285.

¹⁴⁴ EAD. 2009.

¹⁴⁵ À propos des découvertes réalisées dans cette localité, EAD. 2005, 289.

¹⁴⁶ FARRI 2005, 309-310.

pour la santé, nous l'avons vu, ce qui pourrait donc suggérer un lien avec les cultes des eaux¹⁰⁶. Voici ce qu'écrit Faboni à ce propos : « Degno di nota scem-bra il fatto che sono numerose in territorio etrusco le attestazioni concernanti di votivi anatomiati riproducenti uctri e mammelli, assieme a quelle di statuette di bambini in fasce ed a raffigurazioni di *kourotrophoi*, presso sorgenti e affioramenti di acque (o località con toponimi ad esse riferenti), ritenute protopiziatrici di fertilità, nonché, in alcuni casi fino a tempi piuttosto recenti, apporta ricci della monti iacta »¹⁰⁷. En outre, on peut voir une référence évidente à la puissance sexuelle et à la fertilité dans les objets votifs du dépôt de Corchiano représentant des organes génitaux masculins : si certains d'entre eux ont été interprétés comme évoquant le phimosos¹⁰⁸, il doit s'agir de façon générale d'une célébration de la puissance sexuelle, explicite même dans le cas des objets interprétés comme la représentation d'une triade phallique¹⁰⁹.

Le lien avec les eaux guchéseuses est également confirmé pour d'autres sanctuaires, tant en Ombrie qu'en Toscane et en Émilie : par exemple au sanctuaire de Colle Arsiccio¹⁰⁰, à Pérouse, on a découvert, outre des statuettes en bronze, des objets votifs anatomiques, des enfants émailloités et des femmes en train d'allaiter. Ce culte concernant la fertilité était lié à la présence d'une source dont les eaux étaient considérées comme guchéseuses.

Des objets votifs anatomiques sont attestés dans divers foyers d'Etrurie septentrionale, même s'ils sont plus rares que dans la partie méridionale : il est intéressant de noter que des ex-voto anatomiques réalisés en bronze apparaissent à une époque antérieure à la diffusion des objets votifs en terre cuite dans la région étrusco-latale : on trouve ainsi des bronzes anatomiques dans le dépôt de la Fontaine Veneziana¹⁰¹, dans celui du mont Falterona et, plus au nord, en Émilie, dans le sanctuaire de la source à Marzabotto¹⁰². Par la suite, l'offrande votive anatomiqque en terre cuite, inspicée du modèle étrusco-latial, se répand aussi dans le nord de l'Etrurie¹⁰³ ; dans l'*ager* de Chiusi, dans la grotte de Lartia, près du mont Cetona – à propos de laquelle nous avons déjà mentionné les aspects coutrophiques du culte et le passage probable d'un culte

¹⁰⁰ BAGGIANI, MARGARITTI, DI GIACOMO 1999, 27.

¹⁰¹ FABONI 2004-2005, 112.

¹⁰² Une hypothèse qui ne fait pas l'unanimité : PINNA 1986, 135 – cet aspect serait en réalité

une façon conventionnelle de représenter l'organe génital.

¹⁰³ BAGGIANI, MARGARITTI, DI GIACOMO 1999, 27.

¹⁰⁴ BRUSCHETTI 2009, 186.

¹⁰⁵ D'ambrosio du milieu du VI^e siècle av. J.-C.

¹⁰⁶ *Sanniti d'Enrica* 1985, 113-115 ; DESANTI 2003, 110 ; dans du V^e siècle av. J.-C.

¹⁰⁷ MAGGIANI 1999, 191.

objets votifs figurant des nourrissons émailloités ainsi que des membres supérieurs et inférieurs du corps humain, ce qui suggère un double lien avec les sphères de la fécondité et de la *salus*, bien documenté dans la vallée de l'Albegna¹¹⁰.

D.B.

Dédicaces votives et pratiques thérapeutiques

L'ampleur de la documentation fournie par les ex-voto anatomiques a rapidement soulevé aussi de nombreuses questions sur leur fonction à l'intérieur des lieux sacrés. On s'est ainsi interrogé sur la valeur de ces représentations, surtout dans le cas des objets en forme d'utérus ou d'organes génitaux : on s'est aussi demandé si ces figurations, dans leur rendu schématisé et souvent cursif, donnaient à voir des traces de pathologies ou de malformations réelles¹¹¹.

Ces questions sont nécessairement liées à celle de la fonction de ces objets. L'existence de quelques pièces anatomiques présentant de possibles traces de maladie a fait penser à des demandes de guérison plutôt qu'à des remerciements adressés à la divinité¹¹². Cependant, ces objets votifs faisant voir

des signes évidents de maladie semblent être davantage l'exception que la règle¹¹³. Sans exclure qu'il puisse parfois s'agir d'offrandes à la divinité consacrées à la grâce reçue, les nombreuses reproductions d'organes génitaux masculins et féminins, ainsi que les innombrables enfants émailloités, peuvent représenter une demande de fécondité et de conception. À cet égard, le cas de Carvisca est assez significatif : on y a trouvé dans le même contexte des représentations d'utérus fécondés et d'enfants émailloités, associant ainsi l'organe concerné à la requête¹¹⁴. L'évocation de la maternité est plus évidente encore dans une série d'objets en forme d'utérus dans lesquels figurent une ou plusieurs boules, peut-être en référence précoce à la conception¹¹⁵. Une proposition de lecture intéressante assimile de plus les utérus, représentés comme des

outres, à des ustensiles de transport de l'eau, laquelle est un élément essentiel pour de lecture intéressante assimile de plus les utérus, représentés comme des

¹¹⁰ PALLARONI, RAVASILLI 2009, 206-207.

¹¹¹ Des pathologies telles que l'hydromélie, le rachitisme, la polyomélie, les déviations de la colonne vertébrale et le phimosos ont ainsi été identifiées sur certaines statuettes votives, bien

que de façon hypothétique; STREIFELSON 2002, 47.

¹¹² Par exemple, JANNOT 1998, 153.

¹¹³ COMELLA 1999, 13 ; FABONI 2004-2005, 104 et note 14, où sont signalés les rares cas évidents (selon avec traces de rhagades de Punta della Vipera, bras avec ulcère de Tarquinia, etc.).

¹¹⁴ Dans la zone M : cf. TORSA 2006, 97.

possible de retracer l'histoire du site qui, de la fin de l'époque archaïque jusqu'au milieu du II^e siècle av. J.-C., connaît une continuité d'occupation où la documentation ne fait défaut que pour l'ensemble du IV^e siècle av. J.-C., ce qui coïncide avec la prise de Veies par Rome (396 av. J.-C.). L'abandon temporaire du lieu de culte et sa réutilisation par les nouveaux colons romains à partir de la fin du siècle. Il est évident que cette longue histoire, retracable à partir des matériels, en fait un cas d'étude exemplaire pour définir un modèle inter-prétatif du culte du sanctuaire et pour identifier la ou les divinités tutélaires, dont la nature semble faire évoluer certaines caractéristiques cultuelles au fil des siècles. De fait, en l'absence de données épigraphiques, les ex-voto mis au jour semblent révéler la présence, à l'origine, d'une divinité en laquelle coexistent des aspects maronaux – qui, plus tard, prendront une valeur con-croissante (enfants emmaillottés) à des fins de protection de la naissance et de la croissance – et des aspects plus spécifiquement guerriers. On perçoit aussitôt le rapport avec la *luna Regina* des sources littéraires¹⁷², ce que corrobore la situation topographique du dépôt et les fouilles archéologiques récentes. Ce-pendant, comme nous l'avons déjà noté par ailleurs, le culte de *Menerva* pré-sente des caractéristiques analogues : à Veies, celui-ci jouit d'une faveur parti-culière à partir du milieu du V^e siècle av. J.-C., surtout en ce qui concerne ses rapports avec la *salia*, non dénués d'aspects maronaux et courtois (ex-voto figurant des femmes assises sur un trône, parfois avec des enfants sur les

genoux) et en lien aussi avec Apollon.

De façon analogue à ce qui se passe dans d'autres dépôts votifs étrusco-ita-liques, celui de Comunità présente, à partir de la fin du IV^e siècle av. J.-C., un changement important dans le régime des offrandes, marqué par une augmen-tation du nombre de statues de dévots (complètes ou partielles) et d'ex-voto anato-miques en lien avec la *salia*, mais qui, selon Bartoloni et Benedettini, ac-crue aussi « il carattere medico con valenza 'didattica' e magico-religiosa del dono »¹⁷³. En ce sens, la composition strictement anatominique liée à la *sanatio* serait moins évidente en raison de la grande quantité des ex-voto.

Du IV^e au II^e siècles av. J.-C., la présence d'ex-voto identifiables à l'Apollon lycien, à Hercule et à *Fediosis-Iuppiter Libertas* (partide de *luna Regina*)¹⁷⁴ et-moigne de l'évolution du sanctuaire, qui présente désormais un culte plus com-

lié aux nymphes à une dédicace à *Menerva*¹⁷⁵ – la majorité des offrandes consistait en représentations de seins et d'enfants emmaillottés¹⁷⁶. Le dépôt de La Fonte, toujours à Cetona, qui a livré des objets votifs en forme d'utérus, devait avoir des caractéristiques similaires¹⁷⁶.

Le lieu de dépôt des objets votifs mérité aussi une réflexion. Malheureusement, bien des découvertes faites à une époque assez éloignée n'ont pas permis de garder trace des contextes de trouvaille : un cas un peu plus favorable est celui de Cerveteri, où de nombreux ex-voto ont été trouvés *in loco*, sous des couches d'éroulement¹⁷⁷. De manière générale, on peut retenir, également grâce à la comparaison avec le monde grec, que les objets votifs trouvaient des places diverses dans les lieux sacrés, où ils étaient déposés de façon plus ou moins ordonnée à l'intérieur et à l'extérieur des édifices sacrés, sans oublier qu'ils étaient périodiquement enlevés et enterrés ou, dans le cas de sanctuaires pourvus de grottes naturelles, disposés à l'intérieur de celles-ci (comme à Campetel, à Veies et à Fontaine de Legnina). Dans le cas de quelques sanc-tuaires liés au culte des eaux, la pratique cultuelle de l'engouffrement est ar-restée (ainsi à Brolio, ou au mont Falterona)¹⁷⁸.

M.C.

Un cas paradigmatique : le dépôt votif de Penedici di Comunità à Veies

Il est intéressant de préciser ici, même brièvement, une synthèse des conclusions récemment publiées¹⁷⁹ à propos du dépôt votif de Comunità, qui est à ce jour la trace archéologique la plus évidente d'un lieu de culte, peut-être monumentale¹⁸⁰, né comme sanctuaire de « confin »¹⁸¹ dès la fin de l'époque archaïque, à côté de l'enceinte urbaine de Veies, près d'une porte de la ville et le long de l'artère principale qui traversait la cité antique.

En dépit des péripéties de la découverte, de la récupération et de la conserva-tion du dépôt votif (déjà identifié et fouillé par R. Lanciani en 1889), il est

¹⁷⁴ Cf. supra.

¹⁷⁵ MARCONI, PAOLUCCI 2003, 154-155.

¹⁷⁶ PAOLUCCI 2003a, 165-166.

¹⁷⁷ COMELLA 1999, 11.

¹⁷⁸ MAGGIARI 1999, 190.

¹⁷⁹ BARTOLONI, BENEDETTINI 2011, 779-790.

¹⁸⁰ EJO, 2011, 727-728, km. LXXXIX, monument des parties de revêtements archéologiques

en terre cuite, même si aucune structure appartenant à un temple n'a encore été retrouvée sur

le terrain.

¹⁸¹ CRISTOFANI 2000, 409 sq.; *L'abitato etrusco di Veio* 2009, 115 sq., figg. 41 e 42, 4-8.

¹⁷² Lk. V, 21, 1-4, 10 ; Pluc. *Camaldio*, V, 4-6. La tradition littéraire met en lien avec les sta-tuettes assises sur un trône et portant les seins sur les genoux la Cérémonie assise à *Fal-la*.

¹⁷³ *Apia-Lucina*, provenance des parterres ; cf. supra note 54.

¹⁷⁴ BARTOLONI, BENEDETTINI 2011, 785.

¹⁷⁵ Voir le matériel où le dieu était honoré à Rome, sur l'Aventin, au III^e siècle av. J.-C. ; COLONNA 2004, 214.

conçus différents types d'objets voutés, sans doute directement sur commande d'une clientèle assez variée. En réalité, la « dévotion populaire » qui s'ex-prime dans les dépôts voutés étrusco-italiques requiert une classification plus prudente : l'offrande voutée ne peut être simplement considérée comme un indicateur de *status* ou de classe censitaire, mais apparaît comme un phénomène transversal dans le paysage dévotionnel et s'arrête être l'apanage d'une grande partie de la société. Il existe des ex-voto d'une facture d'assez haut niveau (des statues, par exemple) et, plus nombreux, des exemplaires de piètre qualité et partant de moindre valeur économique. Il devait dès lors y avoir des circuits de production qui répondaient aux diverses exigences d'une clientèle qui comprenait à la fois des personnes de haut rang, qui offraient des icônes précieuses à leur effigie, et des représentants de la « classe » des *humiliores* ou des esclaves qui, pour le même geste vouté, recouraient à des produits en série de qualité médiocre.¹⁷⁶ Une fois encore, l'exemple de Comunità est intéressant. Dans ce sanctuaire que fréquente surtout, à l'époque hellénistique, une population masculine importante et hiérarchisée, bien qu'à caractère majoritairement populaire, la pratique rituelle prévoit le port du voile, de la robe et de chaussures : tandis que les dévots des couches inférieures portent les *sotana*, les représentants des classes supérieures témoignent de leur rang par divers types de *calcei* et de bijoux.

De la même façon, toujours pour l'époque hellénistique, un autre cas exemplaire est celui du territoire de Cortone, réorganisé via une consécration de lieux de culte, de nature et de fonction diverses, auxquels s'adresse la dévotion de la classe aristocratique autant que de la classe populaire. Si des ex-voto en bronze de très bonne facture peuvent être directement associés aux nobles *gentes* locales – des *Mitelli* de « l'Arringatore » aux *Cass* de Montecchio Ves-pontini¹⁷⁷ – ou du moins refléter, dans le sujet représenté, le *status* éminent des dédicants (comme dans le cas des deux garçons de Montecchio Vesponi et de Sangulinetto), c'est d'une couche sociale bien plus modeste que devaient être issus les fidèles qui offrirent les statues en terre cuite de nouveaux em-

¹⁷⁶ BARTOLONI, BENEDETTINI 2011, 784-786.

¹⁷⁷ La récente reconstruction du dépôt vouté de Montecchio Vesponi propose une hypothèse d'accumulation de dons voutés qui, bien que se rapportant à un sanctuaire dédié à *Thoussa*, figurent réalistes dans des circonstances et en des périodes diverses. Outre les objets en bronze représentant un garçon avec une ore, un dévot avec une colombe et une palmette, le dépôt a livré aussi un *apometron* de bronze de la première moitié du III^e siècle av. J.-C. et dédié par *Atimn* (*Mitn*) (*Cass*), noble membre de la gens de Cortone, également attestée dans la célèbre *Tabula Cornelia* : *CIE* 445 ; *ETC*, 35 ; *TIE* 654. À l'instar des autres objets du dépôt, le bronze-partum fait aussi partie des collections du *Rijksmuseum van Oudheden* de Leyde (une *COA*, haut. 53 cm).

pièce, où la forte connotation féminine semble perdre de ses anciens traits matri-nels et matronaux, ainsi que ceux liés à la sphère de l'enfance, au profit d'une plus grande attention à la phase de passage entre l'adolescence et l'âge adulte, comme le montrent bien les jeunes garçons en *toga mitis*. La divinité féminine de la fin de l'époque archaïque gagne en diversité et complexité : ce faisant, sa connotation courtoise cède le pas à un caractère davantage « civil », en lien avec la protection de la *res publica* et des jeunes qui l'intègrent. En ce sens, la figure d'Hercule, également liée au voyage et au passage, est bien adaptée à ce sanctuaire situé à proximité d'une porte de la ville, près de laquelle on perçoit d'évidents signes de rites de passage – ce dernier compris comme un chargement de *status*¹⁷⁸. À Comunità, donc, le culte d'époque hellénistique présente une polysémie qui inclut un caractère guérisseur manifeste en lien avec des pratiques initiatiques et purificatoires, caractéristiques non seulement de Junon et de *Minerva* (préposée aux rites de passage menant du statut de *puer* à celui de *vir*), mais aussi d'une divinité éminemment autochtone, *Ves-Ceres*, omniprésente à Vespi¹⁷⁹. Celles-ci sont accompagnées d'autres divinités masculines au sein d'un panthéon complexe et multiforme, bien différent du « cosmos » ordonné et défini dans lequel l'esprit classificateur de nos études voudrait les insérer.

M.C.

Production et société

Un autre aspect intéressant, au moins en ce qui concerne la production des objets voutés en terre cuite, est celui des ateliers de production. Il est probable que dans le cas de bien des sanctuaires, les fidèles pouvaient acquérir les objets voutés directement sur place : les matrices étaient en effet réutilisées de nombreuses fois et dans certains cas, on peut supposer une production à grande échelle, avec une répartition systématique du travail¹⁷⁷.

Dans le site de Comunità à Veies, l'identification de puits, de citernes et de fours est liée à la présence de quartiers d'artisans et d'ateliers actifs, à partir de la fin du VI^e siècle av. J.-C., dans la production de vaisselle en céramique fine : une zone à vocation « productive », dont on ne peut exclure que l'activité ait été placée sous le contrôle politique et religieux du sanctuaire. En fait, sur la base aussi d'autres centres culturels, il est légitime de supposer qu'il existait dans le voisinage du sanctuaire, de véritables ateliers dans lesquels ont été

¹⁷⁷ Pour les implications politico-religieuses des potes urbaines, cf. F. Marcellini dans *The CRAI*, xv, *Pavia*, 296-299.

¹⁷⁸ Les deux divinités sont respectivement liées aux cultes du Porroaceto et de Campent :

BARTOLONI, BENEDETTINI 2011, 788.

¹⁷⁹ Sur ce point, cf. GATTLI, ONOKAWA 1999, 17-18.

urbain, et devrait tenir compte du rapport entre les *poles* limitrophes, les voies de communication, les frontières et la topographie antique. À cet égard, l'analyse la plus aboutie fournie par l'archéologie est sans doute celle du territoire de Cortone, où l'étude des sanctuaires extra-urbains mise au point dernièrement par Fiorini semble indiquer que des centres culturels tels que celui de Sangineto, qui présente une connotation gentilice plus marquée, assument en même temps des fonctions d'intégration et de défense, de par leur situation sur la ligne de démarcation entre les territoires de Cortone et de Pérouse : il s'agit donc en fait de sanctuaires « de frontière ». D'autres lieux de culte, en revanche, paraissent répondre à une logique territoriale intérieure et se distinguent – c'est évident dans le cas de Peciuno et de San Martino alla Rocca – par leur situation, leurs caractéristiques culturelles (liées à la protection de la descendance) et l'extraction modeste de leurs dévot¹⁰¹.

Bien entendu, ces caractéristiques ne peuvent être appliquées de façon mécanique au cadre général des cultes guérisseurs en Etrurie, mais elles peuvent fournir des formules qu'il convient de vérifier cas par cas.

M.C.

Bibliographie

- ACCONCIA 2005 : V. Acconcia, *Considerazioni sulla nife del Pozzanello a Boscota (VT)*, dans A. COMELLA, S. MIRE (éds.), *Depositis votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana*, Actes du colloque de Pérouse, 1-4 juin 2000, Bari 2005, pp. 277-284.
- BAGGIERI, MARCARITI, DI GIACOMO 1999 : G. Baggiari, P. A. Marcariti, M. Di Giacomo, *Ferula, vitifera, maternita*, dans G. Baggiari (éd.), *L'antica anastomiza nell'arte dei donaristi*, Rome 1999, pp. 22-27.
- BARBAGLI, PAOLUCCI 2011 : D. Barbagli, G. Paolucci, *Divinita salutar e de-poiuti votivi*, dans S. Rapanelli, P. Spaziani (éds.), *Etruschi. Il privilegio della bellezza*, Sanspoletto 2011, pp. 104-116.
- BARTELOMI 2005 : G. Bartoloni, *Il deposito votivo rinvenuto a Vico negli scavi del 1889*, dans A. COMELLA, S. MIRE (éds.), *Depositis votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana*, Actes du colloque de Pérouse, 1-4 juin 2000, Bari 2005, pp. 171-178.
- BARTELOMI, BENEDETTINI 2011 : G. Bartoloni, M. G. Benedettini, *Vico. Il deposito votivo di Comunità (Scavi 1889-2005)*, Rome 2011.
- BAYET 1926 : J. Bayet, *Herule. Étude critique sur les principaux monuments relatifs à l'Herule étrusque*, Paris 1926.
- BIZZELLI 2006 : V. Bizzelli, *Un bronzetto etrusco, Cerveteri, e le acque di Ercole, dans *Mediterrenanea. Sgaglieri annuali dell'Istituto di studi sulle Civiltà italiche e del Mediterraneo antico* III, 2006, pp. 173-228.*

maillonnées retrouvées dans les sanctuaires de Peciuno et de San Martino alla Rocca : ce type d'ex-voto est caractéristique d'une religiosité populaire et à certains égards utilitariste.

La romanisation des cultes et son contexte topographique

Il nous faut enfin traiter des formes de religiosité liées aux cultes guérisseurs dans la sphère étrusque du IV^e siècle av. J.-C. à la romanisation. Ainsi que nous l'avons déjà mentionné, ces cultes semblent correspondre à une forte demande de dévotion émanant d'un public varié, bien que majoritairement issu d'une classe moyenne et souvent rurale, qui s'adresse aux divinités pour garantir la préservation physique nécessaire à la vie même : en bien des endroits, ces cultes guérisseurs prolongent la tradition de lieux de dévotion plus anciens, dont ils aient partiellement le caractère, ainsi dans le cas des sanctuaires de passage dans lesquels le lien avec la *salus* devient prédominant, ou dont ils modifient les aspects dévotionnels, comme pour de nombreux cultes liés de façon générale aux eaux¹⁰². Cette « transformation » ne se manifeste cependant pas toujours de façon aussi évidente dans les connotations du culte¹⁰³ que dans les pratiques rituelles : le hiatus matérialisé, dans le dépôt de Comunità, par l'absence de documentation pour l'ensemble du IV^e siècle av. J.-C. a vu en effet la conquête de la cité par les Romains et la déportation consécutive des statues de culte à Rome¹⁰⁴. À la reprise des activités à la fin du siècle, les ex-voto suggèrent que les fidèles – colons ou Etrusques romanisés – adoptent des formules d'autoreprésentation *inlata capite*, bien que l'usage de

l'*aperta capite* ne disparaisse pas¹⁰⁵.

De façon générale, la recomposition de la topographie des centres de cultes extra-urbains dans le monde étrusque est une tâche complexe, puisqu'elle implique au préalable une reconstruction suffisamment détaillée – dans le temps et dans l'espace – des paysages et du territoire pour chaque grand centre

¹⁰² Sur ce point : GIORTILLA 2006 ; CHELLINI 2002 ; cf. aussi CASPERINI 1988, 27 sq.

¹⁰³ Que l'on pense au sanctuaire suburbain de Castibero, à trois km d'Arezzo, d'où proviennent entre autres des ex-voto d'enfants emmaillottés et des poids de mètres à tissu, de même qu'il évoquent le culte d'une divinité féminine, procréatrice des maillonnées et de la vie domestique, peut-être l'un sur la base de l'inscription *nas fas* (TLE 657) qui renvoie au culte de l'un, il est intéressant de noter que le sanctuaire date du milieu du II^e siècle av. J.-C. ; CAMRO-MATE 2009, 76-77.

¹⁰⁴ Liv. V, 22, 8.

¹⁰⁵ BARTELOMI, BENEDETTINI 2011, 789-790.

- BRUNETTI 2007 : E. Benelli, *Insueti et curati. Leggende e capite. Anabrese* 2007.
- BENEDETTINI, CARLUCCI, DE LUCCIA BROGLI 2005 : M. G. Benedettini, C. Carlucci, M. A. De Lucia Brogli, *I depositi votivi dell'agro falisco. Ricerche e nuove interpretazioni in età antica*, Actes de la Journée d'études à propos de la médecine antique, Université della Calabria, 26 octobre 2005, Soverna Mannelli 2008, pp. 177-195.
- CRISTOFANI 1985 : M. Cristofani, *I bronzi degli Etruschi*, Novara 1985.
- CRISTOFANI 1993 : M. Cristofani, *Sul processo di antropomorfizzazione nel pantheon etrusco*, dans *Miscellanea etrusco-italica I* (Quaderni di Archeologia Etrusco-Italica, on etrusco), Rome 1993, pp. 9-21.
- CRISTOFANI 2000 : M. Cristofani, *I culti di Caere*, dans *Scienze* 10, 2000, pp. 395-425.
- DE GRUMMOND 2006 : N. T. De Grummond, *Etruscan Myth, Sacred History, and Legend*, Philadelphie 2006.
- DE LA GANÈRE, ZANCANI MONTUORO 1980 : J. De la Ganère, P. Zancani Montuoro, *L'epos grec en occident : problèmes iconographiques*, dans *L'epos grec en Occident*, Actes du XIX^e colloque de Tarcente 1980, pp. 61-77.
- DESANTI 2003 : P. Desanti, *Marzabotto - Santuario per il culto delle acque*, dans *repulciano* 2003, pp. 107-110.
- DI GIUSEPPE 2008 : H. Di Giuseppe, *Achilles e le acque divine*, dans H. Di Giuseppe, M. Serlorenzi (eds.), *I ritratti del costruire nelle acque etrusche*, Actes du colloque de Rome, Rome 2008, pp. 69-90.
- DOMENICI 2009 : L. Domenici, *Etruscae Fabulae. Mito e rappresentazione*, Rome 2009.
- EDELSTEIN, EDELSTEIN 1998 : E. J. Edelstein, L. Edelstein, *Aetia et aetia : collection and interpretations of the testimonia*, I-II (introduction par B. G. Ferguson) Baltimore, Londres 1998.
- EDLUND 1987 : L. E. M. Edlund, *The Gods and the Place. Location and Function of Sanctuaries in the Countryside of Etruria and Magna Graecia* (700-400 B.C.), Stockholm 1987.
- ES 11V : E. Gohard, *Etruskische Spiegel* I-IV, Berlin 1841-1867.
- ET Co : *Etruskische Texte*, Cornona, H. Rix (ed.), Tübingen 1991.
- ET Ta : *Etruskische Texte*, Tarentina, H. Rix (ed.), Tübingen 1991.
- FABRI 2006 : F. Fabri, *Vesti etrusche finte e culti delle acque nell'Etruria di età medievale e tardo-repubblicana*, dans *Rassegna* 21a, 2004-2005 [2006], pp. 103-152.
- FABRI 2005 : F. Fabri, *Una nuova stele votiva di età repubblicana da Fagnano Oltr'Arce*, dans A. Comella, S. Metz (eds.), *Depositum votivum e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana*, Actes du colloque de Pérouse, 1-4 juin 2000, Bari 2005, pp. 307-322.
- FENELLI 1975 : M. Fenelli, *Contributo per lo studio del votivo anatonium. I votivi anatonium di Larone*, dans *ArchCl* XXXVII, 1975, pp. 240 ss.
- FENELLI 1984 : M. Fenelli, *Larone*, in *Archologia Laziale* 6, 1984, pp. 325-344.
- FIORINI 2005 : L. Fiorini, *I santuari del territorio*, dans S. Fortunelli (ed.), *Il Museo della Città Etrusca e Romana di Cornona*, Catalogo delle Collezioni, Florence 2005, pp. 291-297.
- FIORINI 2005 : L. Fiorini, *La stele votiva di Montecchio*, dans S. Fortunelli (ed.), *Il Museo della Città Etrusca e Romana di Cornona*, Catalogo delle Collezioni, Florence 2005, pp. 310-312.

- BRUNETTI 2007 : E. Benelli, *Insueti et curati. Leggende e capite. Anabrese* 2007.
- BENEDETTINI, CARLUCCI, DE LUCCIA BROGLI 2005 : M. G. Benedettini, C. Carlucci, M. A. De Lucia Brogli, *I depositi votivi dell'agro falisco. Ricerche e nuove interpretazioni in età antica*, Actes de la Journée d'études à propos de la médecine antique, Université della Calabria, 26 octobre 2005, Soverna Mannelli 2008, pp. 177-195.
- CRISTOFANI 1985 : M. Cristofani, *I bronzi degli Etruschi*, Novara 1985.
- CRISTOFANI 1993 : M. Cristofani, *Sul processo di antropomorfizzazione nel pantheon etrusco*, dans *Miscellanea etrusco-italica I* (Quaderni di Archeologia Etrusco-Italica, on etrusco), Rome 1993, pp. 9-21.
- CRISTOFANI 2000 : M. Cristofani, *I culti di Caere*, dans *Scienze* 10, 2000, pp. 395-425.
- DE GRUMMOND 2006 : N. T. De Grummond, *Etruscan Myth, Sacred History, and Legend*, Philadelphie 2006.
- DE LA GANÈRE, ZANCANI MONTUORO 1980 : J. De la Ganère, P. Zancani Montuoro, *L'epos grec en occident : problèmes iconographiques*, dans *L'epos grec en Occident*, Actes du XIX^e colloque de Tarcente 1980, pp. 61-77.
- DESANTI 2003 : P. Desanti, *Marzabotto - Santuario per il culto delle acque*, dans *repulciano* 2003, pp. 107-110.
- DI GIUSEPPE 2008 : H. Di Giuseppe, *Achilles e le acque divine*, dans H. Di Giuseppe, M. Serlorenzi (eds.), *I ritratti del costruire nelle acque etrusche*, Actes du colloque de Rome, Rome 2008, pp. 69-90.
- DOMENICI 2009 : L. Domenici, *Etruscae Fabulae. Mito e rappresentazione*, Rome 2009.
- EDELSTEIN, EDELSTEIN 1998 : E. J. Edelstein, L. Edelstein, *Aetia et aetia : collection and interpretations of the testimonia*, I-II (introduction par B. G. Ferguson) Baltimore, Londres 1998.
- EDLUND 1987 : L. E. M. Edlund, *The Gods and the Place. Location and Function of Sanctuaries in the Countryside of Etruria and Magna Graecia* (700-400 B.C.), Stockholm 1987.
- ES 11V : E. Gohard, *Etruskische Spiegel* I-IV, Berlin 1841-1867.
- ET Co : *Etruskische Texte*, Cornona, H. Rix (ed.), Tübingen 1991.
- ET Ta : *Etruskische Texte*, Tarentina, H. Rix (ed.), Tübingen 1991.
- FABRI 2006 : F. Fabri, *Vesti etrusche finte e culti delle acque nell'Etruria di età medievale e tardo-repubblicana*, dans *Rassegna* 21a, 2004-2005 [2006], pp. 103-152.
- FABRI 2005 : F. Fabri, *Una nuova stele votiva di età repubblicana da Fagnano Oltr'Arce*, dans A. Comella, S. Metz (eds.), *Depositum votivum e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana*, Actes du colloque de Pérouse, 1-4 juin 2000, Bari 2005, pp. 307-322.
- FENELLI 1975 : M. Fenelli, *Contributo per lo studio del votivo anatonium. I votivi anatonium di Larone*, dans *ArchCl* XXXVII, 1975, pp. 240 ss.
- FENELLI 1984 : M. Fenelli, *Larone*, in *Archologia Laziale* 6, 1984, pp. 325-344.
- FIORINI 2005 : L. Fiorini, *I santuari del territorio*, dans S. Fortunelli (ed.), *Il Museo della Città Etrusca e Romana di Cornona*, Catalogo delle Collezioni, Florence 2005, pp. 291-297.
- FIORINI 2005 : L. Fiorini, *La stele votiva di Montecchio*, dans S. Fortunelli (ed.), *Il Museo della Città Etrusca e Romana di Cornona*, Catalogo delle Collezioni, Florence 2005, pp. 310-312.

FIORINI 2005 : L. Fiorini, *Il santuario di Teco (r) Santi*, dans S. FORTUNELLI (éd.), *Il Museo della Casa Etrusca e Romana di Cortona. Catalogo delle Collezioni*, Florence 2005, pp. 313-314.

FORTUNELLI 2005 : S. Fortunelli, *I santuari urbani e suburbani*, dans S. FORTUNELLI (éd.), *Il Museo della Casa Etrusca e Romana di Cortona. Catalogo delle Collezioni*, Florence 2005, pp. 255-262.

FRAZI, GIULIERINI 2002 : F. Frazi, P. Giulierini, *Medicina etrusca. Alle origini dell'arte del mare*, Cortone 2002.

GASPERINI 1988 : L. Gasperini, *Gli Etruschi e le sorgenti termali*, dans C. BETTINI, G. COLONNA, R. STACCIOLI (éds.), *Etruria meridionale. Conoscenza, conservazione, fruizione*, Actes du colloque de Rome, Rome 1988, pp. 27-35.

GATTI, ONORATI 1999 : S. Gatti, M. T. Onorati, *Dalle argille alle decorazioni*, dans G. BAGGIANI (éd.), *L'antica anatomia nell'arte dei donari*, Rome 1999, pp. 16-21.

GIONTELLA 2006 : C. Giontella, *I luoghi dell'acqua etrusca: complessi santuariali e forme devozionali in Etruria e Umbria fra epoca etrusca ed età romana*, Rome 2006.

GIULIERINI 2011 : P. Giulierini, *I centri etruschi dall'Arno al Clans : Firenze, Arezzo e Cortona*, dans P. BRUSCHETTI, F. GAUTIERI, P. GIULIERINI, L. HAUMESSER (éds.), *Gli Etruschi dall'Arno al Tevere. Le collezioni del Louvre a Cortona*, Catalogue de l'exposition de Cortone, Milan 2011, pp. 117-141.

GUAROLI 1990 : M. Guaroli, *Lavinium*, dans M. CRISTOFARI (éd.), *La Grande Roma dei Tarquini*, Catalogue de l'exposition de Rome, Rome 1990, pp. 182-186.

JANNOT 1998 : J.-R. Jannot, *Dennis, Dieux et Démons. Regards sur la religion de l'Etrurie antique*, Paris 1998.

KRAUSKOPF 1985 : L. Krauskopf, *Sisyem*, dans M. CRISTOFARI (éd.), *Dizionario illustrato della civiltà etrusca*, Florence 1985, pp. 269-270.

KRAUSKOPF 1998 : L. Krauskopf, *Artemis*, dans *Archaeologia* V, 1998, pp. 171-193.

ROMA «La Sapienza». L. Carone, *poeti e fosse*, G. Barozzi (éd.), Rome 2009.

LMC : *Lexicon iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich-München 1981.

MAGGIANI 1998 : A. Maggiani, *Culti delle acque e culti in grotta in Etruria*, dans *StEt* 50, 1984, pp. 53-88.

MAGGIANI 2003 : A. Maggiani, *Acque "sante" in Etruria*, dans G. PAOLUCCI (éd.), *Catalogue de l'exposition d'Arezzo*, Florence 2001, p. 87.

MARIMBERTU 2012 : F. Marimbertu, *Operazione «Clauone»*, dans *Archaeologia*.

MASSA PIRAVUT 1998 : F.-H. Massa Piravut, *Questioni relative ad Etruria*, dans *Atti del passato* 333, 2012, pp. 8-10.

MASSA PIRAVUT 1998 : F.-H. Massa Piravut, *Questioni relative ad Etruria*, dans *Atti del passato* 333, 2012, pp. 8-10.

MELIPI 2007 : M. Melipi, *I santuari di Asclepio in Grecia*, L. Rome 2007.

MOKANZI 1995-1996 : A. Morandi, *La lingua etrusca: da Cortona a Tarquinia*, dans *Atti dell'Accademia Etrusca di Cortona XXVII*, 1995-1996, pp. 77-116.

PAOLUCCI 2002 : G. Paolucci, *Ad orienti del Lago Trasimeno: note di archeologia e topografia*, dans *Archaeologia* IX, 2002, pp. 163 ss.

PAOLUCCI 2003 : G. Paolucci, *Sage votive della Fonte - Cortona*, dans G. PAOLUCCI (éd.), *L'acqua degli dèi*, Catalogue de l'exposition de Chianciano, Montepulciano 2003, pp. 165-166.

PAUTASSO 1994 : A. Pautasso, *Il deposito votivo presso la Porta Nord a Vulci*, Rome 1994, pp. 165-166.

PELLICINI, RAZZELLI 2009 : E. Pellicini, S. Razzelli, *La sage votive del Santuario di Fontanelle*, dans *StEt* LXVIII, 2009, pp. 189-212.

PENSAERNE 2005 : P. Pensabene, *Contributo delle terracotte votive alla storia dei culti mitico-romani*, dans *StEt* LXXIII, 2005, pp. 189-212.

PENSAERNE 2005 : P. Pensabene, *Contributo delle terracotte votive alla storia dei culti mitico-romani*, dans *StEt* LXXIII, 2005, pp. 189-212.

PIRELLA 1986 : A. Pirella, *Lesse votive, marchers, votifs anatomiques*, dans F. COARELLI (éd.), *Fregole 2. Il santuario di Esculapio*, Rome 1986, pp. 91-144.

PRAYON 1993 : F. Prayon, *Il culto delle acque in Etruria*, dans *La civiltà di Chiusi e il suo territorio*, Actes du XVII^e Colloque de Studi Etruschi e Italici, Florence 1993, pp. 413-420.

RAZZELLI 1992 : A. Razzelli, *Santuari suburbani e di campagna nell'agro etrusco*, dans *La corporazione templaria etrusca fra il IV^e e il III secolo a.C.*, Actes du XVII^e Colloque de Studi Etruschi e Italici, Florence 1993, pp. 301-317.

RENDINI 2005 : P. Rendini, *Sage votive e culti nella valle dell'Albegna in età ellenistica*, dans A. COMELLA, S. MELIPI (éds.), *Deposit votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana*, Actes du colloque de Pérouse, 1-4 juin 2000, Bari 2005, pp. 285-293.

RENDINI 2009 : P. Rendini, *La "sage" di Santonia e i culti della valle dell'Albegna*, dans S. BRUNI (éd.), *Etruria e Italia preromana. Studi in onore di Giovanniangelo Campanella*, Pisa-Rome 2009, pp. 773-779.

RICCIARDI 1988 : L. Ricciardi, *Il santuario etrusco di Fontanelle di Legnina a Vulci*, *Relazione delle campagne di scavo 1985 e 1986. L'altare monumentale e il deposito votivo*, dans *Not* 1988, pp. 137-209.

RICCIARDI 2003 : L. Ricciardi, *Deposito votivo del Santuario di Fontanelle di Legnina*, dans *Not* 1988, pp. 137-209.

- SCARPELLINI 2002 : G. Scarpellini, *I bronzi votivi di Montecchie*, dans P. ZAMARCHI GRASSI, G. SCARPELLINI (éd.), *Trovi ritrovati*, Catalogue de l'exposition de Casiglion Fiorentino, Montepulciano 2002, pp. 87-94.
- SIMON 1998 : E. Simon, *Apollo in Eritria*, dans *AmMuseumFama* V, 1998, pp. 119-128.
- SIMON 2006 : E. Simon, *Gods in Harmony : The Etruscan Pantheon*, dans N. DE GRUMMOND, E. SIMON (éds.), *The Religion of the Etruscans*, Austin 2006, pp. 45-65.
- STURBELOONE 2002 : L. Sturbehone, *La medicina etrusca. Dermatologia di un'antica Civiltà*, Parme 2002.
- THEOCRATA II : *Theaenus Cultus et Rituum Antiquorum II. Porphyrion Institution Herization, Aphroditis banquet Dance Music Cult images*, Los Angeles 2004.
- THEOCRATA IV : *Theaenus Cultus et Rituum Antiquorum IV. Cult places Representations of Cult places*, Los Angeles 2005.
- TIE : *Testimonia linguarum Etruscarum. Selecti recognovit et indicet verborum instructi*, Florence 1968.
- TOMASSUCCI 2005 : R. Tomassucci, *Il santuario etrusco di Punta della Vipera*, dans A. COMELLA, S. MELE (éds.), *Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana*, Actes du colloque de Pérouse, 1-4 juin 2000, Bari 2005, pp. 237-243.
- TORRELLI 2005 : M. Torelli, *Il territorio di Cortona*, dans S. FORTUNELLI (éd.), *Il Museo della Città Etrusca e Romana di Cortona. Catalogo delle Collezioni*, Florence 2005, pp. 201-205.
- TORRELLI 2011 : M. Torelli, *Dei e artigiani. Archeologie delle colonie greche d'Ocridone*, Roma-Bari 2011.
- TORRELLI 2012 : M. Torelli, *Fenomenologia del culto di Asclepio. I casi di Epidauron, Troezen ed Atene*, dans A. SCARABIA (éd.), *ZHMAINAINEN SIGNIFICARE. Scritti in onore di erminia archeologica I*, Pisa-Rome 2012, pp. 165-177.
- TURFA 2006 : J. M. Turfa, *Votive Offerings in Etruscan Religion*, dans N. DE GRUMMOND, E. SIMON (éds.), *The Religion of the Etruscans*, Austin 2006, pp. 90-115.
- VAN DER MEER 1995 : L. B. Van der Meer, *Interpretatio etrusca. Greek Myths on Etruscan Mirrors*, Amsterdam 1995.
- VAN DER MEER 2009 : L. B. Van der Meer, *On the enigmatic Dervy Lar in the Liber Linteus Zagabrensis*, dans M. GLEBA, H. BECKER (éds.), *Votives, places and Rituals in Etruscan Religion. Studies in honor of Jean MacIntosh Turfa*, Leiden-Boston 2009, pp. 217-227.
- ZAMARCHI GRASSI 2001 : P. Zamarchi Grassi, *La stipe della Fonte Venezzana*, dans S. VILUCCI, P. ZAMARCHI GRASSI (éds.), *Etruschi nel tempo. I ritrovamenti di Arezzo dal 500 ad oggi*, Catalogue de l'exposition d'Arezzo, Florence 2001, pp. 111-129.
- ZINELLI 2003 : D. Zinelli, *Stipe di Fonte Venezzana - Arezzo*, dans G. PAOLUCCI (éd.), *L'acqua degli dei*, Catalogue de l'exposition de Chianciano, Montepulciano 2003, pp. 103-105.