
Syncretismes et divinités classiques en Vettonnie sous le Haut-Empire

CHRISTOPHE BONNAUD*

R E S U M É Dans l'Antiquité, l'ouest de la Meseta (essentiellement les provinces espagnoles de Salamanque et d'Ávila, le nord de l'Estrémadure ainsi qu'une mince frange orientale du Portugal) était occupé par les *Vettones*. Le territoire de ces derniers a livré une grande quantité d'autels votifs datant du Haut-Empire romain. Cet article a pour objectif de recenser la documentation épigraphique nous ayant livré des noms de divinités classiques, que celles-ci apparaissent sous leur plus simple expression ou bien sous une forme syncrétique. Il s'agit également de mettre cette documentation en relation avec les vestiges archéologiques et de mieux cerner l'identité des divinités en question ainsi que le cadre culturel dans lequel ces dernières étaient vénérées. De même, on s'attachera à essayer de préciser le milieu social dans lequel ces cultes ont été introduits et la géographie de ce panthéon.

R E S U M O Durante a Antiguidade, o oeste da Meseta (essencialmente as províncias espanholas de Salamanca) e de Ávila, o norte da Extremadura bem como uma estreita faixa oriental de Portugal) estava ocupada pelos *Vettones*. O território destes últimos forneceu uma grande quantidade de altares votivos datáveis do Alto Império romano. Este artigo tem por objectivo fazer um levantamento da documentação epigráfica com nomes de divindades clássicas, independentemente de estas surgirem na sua expressão mais simples ou sob uma forma sincrética. Trata-se igualmente de relacionar esta documentação com os vestígios arqueológicos, e de tentar definir a identidade das divindades em questão, assim como o quadro cultural no qual estas últimas eram veneradas. Do mesmo modo, tentar-se-á determinar o meio social em que estes cultos foram introduzidos, bem como a geografia deste panteão.

Dans la Vettonnie du Haut-Empire, les cultes classiques, romains pour la plupart, ont connu une diffusion qui n'a rien à envier à celle des divinités indigènes (Fig. 1). Récemment, Manuel Salinas a estimé aux 2/3 la part des inscriptions votives (conservées) consacrées à des divinités «romaines» sur l'ensemble des inscriptions votives de Vettonnie (Salinas, 2001, p. 201). Cette «assimilation» religieuse s'est effectuée sous une forme principale: l'adoption pure et simple du nom de la divinité gréco-romaine, sans référence religieuse indigène sur l'autel votif. Mais on constate aussi une forme évoluée de syncrétisme, par exemple lorsque le nom du dieu indigène reste accolé à celui de la divinité romaine. Nous verrons que d'autres formes de syncrétismes sont possibles et que chacune correspond à une réaction différente des individus face à la pénétration des cultes classiques.

Par ailleurs, ce développement des cultes classiques (romains, grecs, orientaux) en Vettonnie est difficile à situer chronologiquement (de façon précise) et à comprendre. Comment expliquer, ainsi, que nous n'ayons pas trace "d'épigraphie religieuse romaine" avant la fin du I^{er} siècle de notre ère, à un moment où les Vettons sont tombés depuis longtemps sous la domination romaine?

Un élément explicatif peut être recherché dans le fait que les divinités classiques ont été "apportées" par les conquérants romains (Burgaleta Mezo, 1989, p. 119-129). Cette introduction des cultes classiques et par la suite, le développement de ce panthéon, dépendent étroitement des circonstances de la conquête. Par exemple, en Galice, on a assisté à une longue période de conquête qui a engendré une importante militarisation de la région, avec tout ce que cela implique comme contacts entre légionnaires et indigènes, urbanisation, colonisation, et finalement, dans une certaine mesure romanisation, malgré la persistance des traditions indigènes. L'apparition et l'essor des cultes classiques n'ont pu qu'y être précoces et importants (Tranoy, 1981, p. 261-262). En Vettonnie, le contexte fut tout autre. La conquête romaine y a été réalisée en peu de temps, à partir du II^{ème} siècle av. J.C., en tout cas en moins d'un siècle. On n'a assisté à aucune militarisation ni urbanisation intense, à aucune colonisation qui auraient pu être d'excellents vecteurs pour la religion romaine (Salinas, 2001, p. 201). La conquête de la Vettonnie semble avoir été trop facile pour préparer le terrain à un développement consécutif des cultes classiques. En outre, le faible attrait exercé par ce territoire n'a pu être un facteur favorable.

Rappelons que s'il y eut épigraphie latine, et pas seulement votive, ce fut essentiellement un phénomène du Haut-Empire, la *pax romana* favorisant à partir d'Auguste un sentiment de sécurité et d'unité qui s'est manifesté par l'adoption d'un mode d'expression romain: l'épigraphie. Comme l'a rappelé M. Salinas, le développement de l'épigraphie fut lié à l'existence de "*noyaux de romanité*" (municipes, colonies) qui introduisirent ce mode d'expression avant d'être imités par les communautés indigènes (Salinas, 1995, p. 282). C'est ainsi qu'apparurent les stèles funéraires, les autels votifs, les bornes milliaires, les bornes augustales, les tessères d'hospitalité, les dédicaces de monuments *etc...* En Lusitanie orientale, la fondation d'*Augusta Emerita* et la création d'un réseau de voies desservant son *conventus* firent que la Vettonnie finit par intégrer ce "mouvement épigraphique". C'est incontestablement dans ce contexte qu'il faut situer les origines de la pratique épigraphique de Vettonnie.

Depuis quelques années, cette documentation épigraphique nous est mieux connue grâce à la publication de plusieurs corpus, tout particulièrement pour la province de Salamanque (Alonso et Crespo, 1999; Hernández Guerra, 2001).

Les manifestations du syncretisme romano-vetton

Définition

Le syncretisme religieux est le résultat du contact entre le panthéon et les pratiques religieuses apportées par les vainqueurs et la religion indigène (Etienne, 1973, p. 153-163; Blázquez, 1981, p. 179-213, 1986, p. 7-14; Curchin, 1991, p. 155-157). Il a été l'objet de nombreuses études et R. Etienne est l'un de ceux qui ont le mieux noté la complexité et la richesse des syncretismes:

"Tout syncretisme signifie rapprochement, dépassement de différences et création d'une nouvelle réalité historique: il est donc une marche plus ou moins rapide vers une forme d'unité, ici, religieuse. Or, qu'y a-t-il de plus diversifié tant sur le plan ethnique que social, que la péninsule ibérique?"

Chaque conquérant amène en même temps que ses colons, ses marchands ou ses soldats, son panthéon qui se fixe sur une terre déjà bénie par les dieux indigènes: le premier problème qui se pose est alors de savoir justement comment va se faire la rencontre entre les deux types de panthéon, si, sur le plan religieux, l'esprit de conquête ne fait pas place à un processus créateur qui permet de replacer les syncrétismes dans la perspective plus large des phénomènes d'acculturation" (Etienne, 1973, p. 153).

Différents niveaux de syncrétisme en Vettonnie

Le "baptême linguistique" (Etienne, 1973, p. 155)

• *Sanctus, sacrum, deus*

Une première étape est franchie dans le syncrétisme avec la simple mise par écrit d'un théonyme jusqu'alors uniquement évoqué oralement. Ainsi, toutes les divinités indigènes dont on trouve trace sur les autels votifs relèvent de ce phénomène: le syncrétisme imprègne donc toute la vie religieuse. Des noms de dieux ou déesses peuvent en outre être accompagnés d'un qualificatif (*sanctus, sacrum*) ou du mot *deus*. Ces titres témoignent d'une volonté de précision du contenu religieux de divinités locales pouvant être mal comprises par le milieu romain (Tranoy, 1981, p. 265; Perea Yébenes, 1998, p. 167-180).

Cette interprétation est-elle valable en Vettonnie? Notons en premier lieu que ces termes qualificatifs sont peu usités dans notre territoire, à l'exception d'*Ataecina* (nommée sous diverses formes), *Celiborca sacra*, *Ilurbeda sacrum*, *M.B.S.* (le *S* sans doute pour *sacra* ou *sacrum*), *deus Quangeius*, *deus V(a)elicus*, *deus Togotis*? Dans ce dernier cas, le dédicant porte un *nomen* et un *cognomen* bien latins: *Valerius Maternus*; il a pu s'agir d'un indigène "romanisé", à la rigueur d'un Italien en tout cas un individu soucieux d'identifier la nature de son acte votif dans un contexte urbain (Ávila) où la tradition indigène devait être très forte.

La dédicace à *M.B.S.* a été faite par une femme portant un nom latin *Firmina*, de même qu'*Ilurbeda sacrum* est honoré par un citoyen romain *Q. Manilius Facundus*. Plus intéressant, le sanctuaire de Postoloboso a livré 12 autels à *Vaelicus*: la moitié sont consacrés à *deus Velicus* (ou *Vaelicus* car certains sont abrégés *D.V.*) dont un à *D.V.S.* Il est dommage de constater que c'est en majorité sur ces autels que les noms des dédicants n'apparaissent pas. S'agit-il d'Italiens ou d'indigènes "romanisés" peu soucieux de laisser une trace signée de leur dévotion à un dieu indigène, ou faut-il songer à une expression votive maladroitement et inachevée dans un milieu éloigné de l'influence romaine? Ainsi, il semble bien que les termes *deus, sacrum, sanctus* sont avant tout usités, en Vettonnie, par des individus présentant une onomastique assez fortement romanisée. L'exemple des autels de Postoloboso montre cependant qu'il serait peu prudent d'enfermer ces dédicants dans un milieu social précis (Fernández Gómez, 1974, p. 169-270).

• *Augusta Trebaruna* (Fig. 2)

Cas unique dans toute la Vettonnie, un autre terme latin empreint de religiosité, *augusta*, précède le théonyme indigène *Trebaruna*. L'inscription en question provient de *Capera* même, où, selon A. García y Bellido, elle devait constituer le linteau d'une porte (d'un temple sans doute consacré à *Trebaruna*) (García y Bellido, 1972-1974, p. 65). L'inscription a fourni le texte suivant: *Aug(ustae) / Trebar[unae] / M(arcus) Fidius Fidi f(ilius) Quir(ina tribu) Macer / mag(ister?) III. Ilvir II. praef(ectus) fa[brum]* (AE 1987 616j). Le dédicant était un notable de *Capera*, qui vivait sans doute dans le dernier tiers du I^{er} siècle ap.J.C. Mais comment interpréter le terme *augusta* dans ce contexte?



1



2

Fig. 2 Inscription dédiée à *Aug(usta) Trebar[una]* par *M. Fidius Macer (Capera)*. 1. D'après Nünnerich-Asmus, 1996 (photo P. Witte). 2. D'après García y Bellido, 1972-74.

Trebaruna (ou *Trebarunis*) est une déesse celtique très présente aux confins des pays lusitanien et vetton, tant en Espagne (Coria, Cáparra, peut-être Talavera la Vieja) qu'au Portugal (Fundão, Cabeço das Fráguas, Castelo Branco, Vale Feitoso, Cabeço dos Tiros) (Alarcão, 2001, p. 303-305). Selon S. Lambrino, elle serait non pas une divinité assimilée à la victoire, comme le pensait Leite de Vasconcelos, mais une déesse tutélaire d'une communauté humaine comprenant au moins les habitants d'*Igaeditania* et ceux de *Caurium* (Lambrino, 1957, p. 87-109). Mais l'autel votif de Coria a été érigé par un individu originaire d'*Aebosocelum*, *origo* que l'on retrouve à Orense et qui fait référence à un site non localisé (CIL II 2527; ILER 619; Tranoy, 1981, p. 254, n. 434; Salinas, 2001, p. 193-194). Il se pourrait donc que l'aire d'expansion du culte de *Trebaruna* soit plus étendue que le pays lusitanien. Mais on peut également penser que cet individu originaire d'*Aebosocelum* a érigé un autel à une divinité locale adorée par les Lusitaniens et les Vettons. Quant à l'identité de *Trebaruna*, l'étymologie celte de *TREB* (thème en relation avec l'idée d'habitat ou de village) et celle du second élément du nom, *-ARUNA* (dérivé de *Arunis*, lui-même lié au nom d'un cours d'eau) nous permettent de supposer que *Trabaruna* était une divinité féminine liée au monde aquatique, une sorte de nymphe locale selon F. Villar (1995, p. 355-388; Prósper, 1994, p. 187-195).

Cela ne doit pas nous étonner dans la mesure où le culte des eaux était très répandu parmi les Vettons, tout particulièrement dans la cité de *Capera*. Ainsi, le fait d'ériger un autel à *Trebaruna* permet assurément de rattacher *M. Fidius Macer* au milieu indigène. Ce notable, au moment où il fait cet acte de piété, a déjà derrière lui une longue carrière. Cela semble révélateur de la puissance de la tradition indigène. M. Salinas note que *M. Fidius Macer*, citoyen romain, a choisi une divinité indigène pour commémorer et remercier une vie de succès dans le contexte de la *pax romana* (Salinas, 2001, p. 195). P. Le Roux a également relevé ce phénomène (Le Roux, 1994, p. 566). Mais en tant qu'indigène "romanisé", portant des *tria nomina* latins, soucieux de son intégration dans la *civitas*

romana — il mentionne sa tribu, ce qui n'est pas si courant en Vettonnie — *M. Fidius Macer* a jugé bon d'accoler au théonyme *Trebaruna* une épithète liée au régime impérial romain: *augusta*. Ainsi, sans renoncer aux traditions religieuses indigènes, ce personnage a franchi deux étapes dans le syncrétisme: non seulement il a mis par écrit un théonyme indigène, mais en plus, il lui a joint un qualificatif permettant une meilleure relation avec le monde des dieux romains, et peut-être une plus grande efficacité de cette divinité. Il a pu s'agir, comme l'a écrit R. Macmullen, d'"*une manière de témoigner respect et loyauté aux autorités terrestres*" c'est-à-dire impériales (Macmullen, 1987, p. 166).

L'interpretatio

Le second niveau du syncrétisme accole au nom du dieu indigène celui d'une divinité romaine puis fait disparaître le théonyme indigène. Concrètement, il y a association puis fusion entre un dieu classique et un dieu indigène en fonction de points communs que les fidèles ont cru déceler entre les deux divinités: c'est l'*interpretatio* (Lambrino, 1965, p. 227-232; Salinas, 1982, p. 332; Encarnação, 1993, p. 281-287).

Ce processus peut revêtir plusieurs formes en fonction du degré d'assimilation entre les deux panthéons: soit la divinité classique porte un surnom indigène, soit le nom de la divinité indigène est remplacé par le terme *deus* joint au théonyme romain, soit le nom de la divinité romaine apparaît seul: il a totalement absorbé le théonyme indigène. Selon les termes de R. Etienne, cette évolution "*marque le triomphe d'une certaine conception abstraite du divin, sans la couper définitivement du milieu indigène*" (Etienne, 1973, p. 156).

Qu'en est-il en Vettonnie? Ces trois formes de syncrétisme sont-elles représentées? Dénote-t-on une évolution spécifique dans l'appellation des divinités? De telles questions pourraient sans doute trouver des réponses en adoptant une démarche calquée sur les trois syncrétismes définis par R. Etienne. Néanmoins, les remarques générales de M. Salinas sur la romanisation de la religion vettonne suffisent à montrer que le système d'identification entre les divinités vettonnes et romaines n'est pas exactement en adéquation avec le schéma de R. Etienne, mais qu'il est sans doute encore plus complexe (Salinas, 1982, p. 331-333, 1986, p. 77). Le problème des transcriptions, leur manque de fiabilité, est un obstacle très sérieux à une telle approche tripartite. En outre, les théonymes romains apparaissant seuls, sans *deus* ni épithète indigène, ne sont pas toujours identifiables quant à leur nature véritable: *interpretatio* ou divinité romaine bien réelle? Enfin, il nous semble important de ne pas négliger, malgré les lacunes en ce domaine, l'aspect archéologique de la question, surtout en ce qui concerne le culte des eaux. Toutes ces considérations nous amènent à envisager une démarche thématique, par groupe de divinités.

L'influence romaine: épigraphie et archéologie religieuses

Le culte de l'eau

Le culte de l'eau n'a pas constitué un apport de l'occupant romain mais a dû connaître un réel développement à l'époque protohistorique, perdurant en se transformant, sous la forme de divinisations de fleuves, cours d'eau et sources (Blázquez, 1977, p. 307ss.; Sánchez Moreno, 1997, p. 122-123). S'il est probable que les *Aquae Eleteses* font référence à la rivière Yeltes (province de Salamanque) (Morán, 1922, p. 17; Blázquez, 1992, p. 74, n.º 7; Crespo et Alonso, 1999, p. 19

n.° 4; Alonso et Crespo, 1999, p. 108, n.° 204; Solana et Hernández, 2000, p. 161, 282 n.° 185), que nombre de sanctuaires (protohistoriques et d'époque romaine) dominant le Duero et le Tormes sont liés à ces divinisations, que certaines divinités indigènes sont en lien direct avec les eaux et cours d'eau, comme *Trebaruna* ou *Revve Anabaraecus* (Canto, Bejarano et Palma, 1997, p. 247-297), ce serait une erreur de considérer la Vettonnie comme la zone par excellence des cultes aquatiques. Comme dans toute pratique animiste, ceux-ci n'ont dû être qu'un aspect de ces croyances et rites qui voyaient dans les éléments naturels des manifestations des puissances divines (Bermejo Barrera, 1986, p. 141ss; Vázquez Hoys, 1981a, p. 167-184). Ainsi, on a trop longtemps cru que *Salama* était le nom divin du Tormes (Rubio Alija, 1955, p. 298) et que le fleuve Ebre, sous l'appellation *Iberus*, était adoré jusqu'en Vettonnie, à Villamiel (province de Cáceres) (Rubio Alija, 1955, p. 299; Ramírez, 1981, p. 232). En fait, dans ce dernier cas, J. L. Melena a montré qu'il fallait lire, aux deux premières lignes, *Libero.Pa/tri* et non *Ibero* (Melena, 1985, p. 492).

Une fois ces quelques réserves émises, il est nécessaire de recenser le matériel épigraphique et archéologique en relation avec ce type de culte.

Si les régions de Salamanque, de Trujillo, de Montánchez, de Talavera de la Reina et d'Ávila ont fourni quelques témoignages d'un culte de l'eau (*CIL* II 894; *CIL* II 653; Fita, 1903, p. 45; Mérida, 1924, n.° 416; Salinas, 1982, p. 339, n.° 36; Redondo Rodríguez, 1987, p. 593, n.° 339; Díez Asensio, 1995, p. 9), c'est surtout dans le nord de la province de Cáceres (*civitas Caperensis*) que cette forme de dévotion est le mieux attestée. La région de Plasencia a d'ailleurs été l'objet d'un inventaire épigraphique (Haba Quirós, 1986). Rappelons que cette zone montagneuse se caractérise sur le plan géologique par l'existence d'une faille géologique (la faille Ávila - San Vicente) qui n'est pas étrangère à l'existence de nombreuses sources d'eaux curatives dans cette partie de l'Estrémadure (Rodrigo et Haba, 1990, p. 271-279, 1992, p. 353).

Dans l'extrême nord de la province de Cáceres, à quelques centaines de mètres de celle de Salamanque, le sanctuaire de Baños de Montemayor apparaît comme le principal établissement thermal de Vettonnie à l'époque romaine. Il est situé idéalement, dans un col (celui de Baños - Béjar), à un important carrefour de routes en usage dans l'Antiquité. C'est à proximité de ce sanctuaire que devait se trouver la fondation militaire de *Vicus Caecilius* (Knapp, 1977, p. 28). Cette localisation explique certainement la fréquentation de cet établissement dans l'Antiquité romaine, fréquentation avant tout attestée par des documents épigraphiques qui témoignent de la piété des dédicants et de leur croyance en l'origine surnaturelle des vertus curatives des eaux de Baños.

On connaît 21 inscriptions provenant de Baños, publiées dès la fin du XIX^{ème} siècle par E. Hübner et F. Fita (*CIL* II 883 et 897; Fita, 1894, p. 146-161). Une dizaine seulement de ces documents, les seuls subsistant en 1965, ont été l'objet de nouvelles transcriptions par J. M. Roldán (1965, p. 109-120). Malgré les efforts de ce dernier, la plupart de ces autels demeurent de lecture très délicate: *Fontanae*, *Saluti*, *Nymphis* et *Nymphis Caparensium* seraient lisibles sur plusieurs de ces documents, ainsi que quelques noms: *Ammius*, *Ammonicus*, *Trebia Severa*, *Valeria Privata*, *Firmus s(ervus)*. En revanche *Viriatus*, *Likina Syrina* et quelques autres noms sont beaucoup plus incertains et n'ont pas été repris par J. M. Abascal (Abascal, 1994, p. 173, 520). La plupart de ces autels votifs ont été datés par J. M. Roldán entre le I^{er} et le III^{ème} siècles. On peut encore voir une partie d'entre eux dans le centre thermal de Baños.

Cet ensemble d'autels illustre assez bien l'assimilation des divinités aquatiques indigènes aux structures religieuses romaines. La répartition des autels dédiés à *Salus*, à *Fontana* et aux *Nymphae* (avec ou sans *Caperenses*) s'effectue de la manière suivante: sur un total de 21 inscriptions, 11 seraient dédiées aux *Nymphae*, 3 aux *Nymphae Caperenses*, 2 à *Fontana*, 2 à *Salus*. Ces divinités aquatiques sont bien connues dans la péninsule ibérique et leur caractère synchrétique a été mis en évi-

dence, surtout en Lusitanie qui a le quasi-monopole de ces cultes, à l'exception curieuse des *Nymphae* (Vázquez Hoys, 1981b, p. 171-172; Blázquez, 1977, p. 307ss., 1981, p. 200-201).

Comment expliquer que seuls trois autels sur les quatorze consacrés aux *Nymphae*, soient dédiés aux *Nymphae Caperenses*? Les onze autres ne feraient-ils pas référence à des divinités syncrétiques? Il est possible que nous soyons en présence, sur ces onze autels, de la forme la plus évoluée du syncrétisme romano-indigène, celle qui a totalement absorbé le théonyme indigène. La chronologie semble s'accorder avec cette interprétation: deux des trois autels mentionnant les *Nymphae Caperenses* ont été datés par J. M. Roldán au I^{er} siècle ap. J.-C., tous les autres autels du site semblant dater des II^{ème} et III^{ème} siècles. Mais une telle évolution syncrétique n'est pas toujours liée à la chronologie; elle dépend souvent du milieu social auquel appartient le dédicant. Ainsi, S. Lambrino a remarqué que parmi 31 dédicaces aux Nymphes (en 1965), pas plus de 6 ou 7 avaient une épithète indigène: «*Cela veut dire que pour un culte enraciné dans la région depuis un temps immémorial et qui a duré assez tard après le triomphe du christianisme, la population locale a adopté dans la grande majorité des cas le simple nom latin pour désigner la force divine des sources guérisseuses*» (Lambrino, 1965, p. 234).

Quant aux vestiges archéologiques, nous disposons d'une description effectuée à la fin du XIX^{ème} siècle par N. Díaz y Pérez:

“Non loin de l'endroit où sont apparues les inscriptions précitées, se trouvait une véritable mine d'antiquités, encore intacte. Sur un espace de quelques mètres carrés et à quatre mètres de profondeur on a recueilli près de six cents objets parfaitement conservés et une multitude de fragments. Il s'agissait d'ex-votos attribués au temple de la Fortune qui était situé en ce lieu ... Parmi les ex-votos, il y avait une très grande quantité de pieds, mains, bras, jambes, poitrines en grandeur nature; il y avait également des animaux domestiques, des têtes de femmes et d'hommes, des têtes d'animaux couvertes de poils et des statues représentant des hommes et des femmes. Ces ex-votos étaient en argile cuite... Sur la plaza del Arenal, on a également déterré un piédestal de pierre mesurant 1,20 m de largeur sur 1,40 m de longueur. En relief, était représentée une femme vêtue d'une longue tunique et d'un bonnet phrygien” (Díaz y Pérez, 1880, p. 172).

Il y a encore quelques années, on pouvait observer dans l'établissement thermal une pièce circulaire voûtée, semi-sphérique et ornée de niches murales, comprenant, au centre une piscine circulaire avec marches (Roldán, 1965, p. 5). Tous ces vestiges sont sans doute en lien avec un ou plusieurs cultes guérisseurs et aquatiques, peut-être influencés par la pensée mithriatique, et plus tard transformés par le christianisme (proximité d'un ermitage dédié à Sainte Marie l'Égyptienne) (Díaz y Pérez, 1880, p. 172).

Tout aussi bien situé que Baños, à 3,5 km d'Aldeanueva del Camino, dans une zone de passage fréquentée dès l'Antiquité, El Salugral (Hervás) conserve encore les traces d'un établissement thermal réputé pour les maladies de peau, en activité jusqu'au XIX^{ème} siècle. Outre la chaussée et les deux ponts d'époque romaine, il ne subsiste plus guère de vestiges du site antique. Cependant, au début de ce siècle, un auteur local a décrit un arc de pierre recouvrant une source d'eaux sulfureuses (Paredes Guillén, 1907, p. 97-106). Le toponyme El Salugral pourrait découler du terme latin *Salus*.

Au lieu-dit Cabezaolit se trouvait un autre site comprenant trois sources d'eaux thermales. Tout près, ont été localisées des traces d'occupation romaine (grandes pierres de taille, socles de colonnes, tuiles et céramiques communes). Plus loin, une autre source présentait un couloir d'environ 5 m de longueur sur 1,20 m de largeur, comprenant un escalier de 20 marches aboutissant à une salle voûtée renfermant une nappe d'eau stagnante. La présence d'autels votifs est

évoquée par V. Paredes Guillén: probablement des ex-votos liés aux eaux salutaires de ce sanctuaire situé à seulement 2 km de l'*Iter ab Emerita Asturicam* et à 4 km de *Capera* (Paredes Guillén, 1909, p. 260-269).

A quelque 1000 m d'altitude se dressent les vestiges, décrits par F. Sayans Castaños, de ce que l'on a longtemps considéré comme un temple païen, à Piedras Labradas (Jarilla). Malgré les tentatives de transcription des autels présents à cet endroit, aucune divinité n'a pu être rattachée à ce lieu de culte. A proximité, une source a pu être localisée si bien que le site en question pourrait correspondre à un sanctuaire dédié aux eaux médicinales voire au mont lui-même ou à une autre divinité (Sayans Castaños, 1957, p. 210ss.; Haba et Rodrigo, 1986, p. 54-55).

A Valdelazura (Plasencia), une construction de forme polygonale recouverte d'un pinacle et comportant une galerie supérieure s'élève au-dessus d'une résurgence d'eaux curatives encore aujourd'hui consommées (Rodríguez Pinilla, 1910). Rien dans le monument proprement dit ne permet de le rattacher au culte de l'eau dans l'Antiquité. Cependant, dans tout le domaine agricole où s'élève ce monument, on a retrouvé des bases de colonnes, de pierres de taille, des meules, des blocs de pierre ressemblant à des autels, des monnaies de l'empereur Trajan. Ces traces d'occupation romaine suggèrent que la source d'eaux médicinales a pu être l'objet d'un culte à l'époque romaine. Selon un historien local, Valdelazura était un établissement rural comportant une zone cultuelle et une zone funéraire d'où on a extrait plusieurs stèles dont les textes présentent une onomastique totalement indigène et émanant en partie du milieu servile (Río Miranda, 1981). Cependant, nous pensons que ces arguments onomastiques ne sont pas suffisants pour considérer Valdeazura comme une *villa*, surtout en l'absence de mosaïque. En revanche, le culte des eaux est peut-être attesté épigraphiquement par l'inscription suivante: *Safu / s(acrum) T[...]*. En ce qui concerne *Safu*, il pourrait s'agir soit d'une mauvaise lecture, ce qui nous semble le plus probable, soit d'une variante indigène de *Salus*, par ailleurs attesté à Oliva de Plasencia et à Baños de Montemayor. S. Haba et V. Rodrigo pensent que le premier mot de l'inscription peut tout aussi bien être lu *Cafu* ou *Caiu/s* ou *Saiu* (Haba et Rodrigo, 1986, p. 53).

A Santa Marina (Ahigal), au lieu-dit Las Concheras, il existait jusqu'au XVII^{ème} siècle, un ermitage tout près d'une source encore visible de nos jours. L'existence de ce lieu de culte chrétien près d'une source pourrait être l'indice d'une pratique païenne christianisée. L'occupation du site est bien antérieure aux Romains, comme l'attestent les motifs rupestres et les pétroglyphes retrouvés à cet endroit. On y a également localisé un *verraco* (Beltrán Lloris, 1975-1976, p. 79). Ces témoignages archéologiques peuvent être mis en relation, sans trop de risques, avec le caractère sacré du lieu. Mais surtout, on a mis au jour un autel votif. M. Beltrán Lloris a cru pouvoir lire [...] *[Ar]reinus / [f]ili[us] Mar(ci) / v(otum) s(olvit) l(ibens) a(nimo)* (Beltrán Lloris, 1975-1976, p. 79). L'interprétation de M. Beltrán Lloris, qui y voit la dédicace à un dieu indéterminé (et non à *Marti*), demeure hypothétique. On doit également noter que le toponyme actuel *Santa Marina* pourrait trouver son origine dans un théonyme indigène commençant par *Mar*: le théonyme contenu dans l'inscription (5)? A titre d'information, notons qu'il existerait dans certains sanctuaires de Galice un rituel consistant à frapper à trois reprises la tête de la statue de *Santa Marina* contre un rocher afin d'en faire jaillir de l'eau (Rodrigo et Haba, 1992, p. 267-268). Le lien entre *Santa Marina* et *Salus* semble attesté dans la province de Badajoz, à Zarza Capilla où cette sainte est représentée accompagnée d'un serpent (à ses pieds); or, *Salus* était également représentée avec un serpent dans l'Antiquité romaine (Vázquez Hoys, 1981c, p. 33-39, 1986, p. 305-314).

A Fuentidueñas (Plasencia), un ancien ermitage, aujourd'hui transformé en étable, a pu constituer un temple d'époque romaine à en juger par les éléments architecturaux réutilisés dans l'actuelle construction, par la proximité d'une source et par le toponyme lui-même (Mélida, 1924,

p. 163-164). Un des deux documents épigraphiques retrouvés sur les lieux aurait révélé les lettres suivantes: [...] /anf/[...] v(*otum*) l(*ibens*), confirmant ainsi le caractère sacré du lieu (Rodrigo et Haba, 1992, p. 368-369). Quant à la divinité adorée, son identité demeure inconnue mais sa relation avec la source voisine est probable.

A Fuente Santa (Galisteo), sur une élévation de terrain, près du cimetière, on a retrouvé d'abondants fragments de tuiles, briques et pierres de taille provenant d'un couvent aujourd'hui détruit mais lié à l'existence d'une source d'eaux réputées miraculeuses (Escobar Prieti, 1906, p. 74ss.; Rodrigo et Haba, 1992, p. 369). Aucune trace archéologique, faute de fouilles, ne permet de faire remonter ce sanctuaire à l'Antiquité. On ne peut qu'émettre l'hypothèse d'un culte des eaux datant, à l'instar des sites comparables d'Estrémadure, aux plus lointaines origines.

A Cabezón (Cañaveral), à environ 500 mètres de l'*Iter ab Emerita Asturicam*, une source d'eaux médicinales a été l'objet d'un aménagement avec couverture de dalles en ardoise et installations thermales très anciennes (Rodrigo et Haba, 1992, p. 369-370). A proximité de ce complexe se trouve un gisement de cassitérite qui explique l'existence de filons hydrothermiques. Le caractère religieux du lieu est attesté par l'existence d'un ermitage chrétien (*Nuestra Señora de Cabezón*). Comme dans le cas précédent, des fouilles archéologiques permettraient sans doute de situer l'origine de cette forme de dévotion dans la période antique.

La dévotion envers Jupiter

Jupiter est le dieu romain le plus représenté dans la péninsule ibérique et son culte est particulièrement répandu dans les régions occidentales (Peeters, 1938, p. 157-191; Koch, 1968; Fears, 1981, p. 4-141; Rabanal et Ferreras, 1994, p. 623-635). Cependant, A. M. Vázquez Hoys a établi que le culte de Jupiter était plus représenté en Tarraconaise qu'en Lusitanie et davantage en Lusitanie qu'en Bétique, ce qui pourrait apparaître comme surprenant (Vázquez Hoys, 1981a, p. 168). La dévotion envers Jupiter est attestée par toute mention de ce dieu, quelle que soit la forme prise par le théonyme: *Iovi*, *I(ovi)* *O(ptimo)* *M(aximo)* ou bien *Iovi* suivi d'une épithète (voire deux) traduisant ainsi un syncrétisme qui n'est d'ailleurs peut-être pas non plus absent sous les deux autres appellations (Le Roux, 1992, p. 411). Il nous semble donc important — afin d'essayer de distinguer ce qui relève du syncrétisme (et donc de l'*interpretatio*) et ce qui relève de l'adoption bien réelle du dieu romain — d'étudier Jupiter en fonction de ces trois types de désignation. Une telle démarche pourrait nous permettre de mieux cerner les conditions d'introduction de ce culte dans notre région.

Jupiter Solutorius et Eaeus: un syncrétisme?

Selon plusieurs auteurs, *Jupiter Solutorius Eaeus* serait le résultat d'un syncrétisme entre *deus Eaeus* et *Jupiter Solutorius* (Lambrino, 1965, p. 233; Etienne, 1973, p. 155; Blázquez, 1962, p. 10-112; Beaujeu, 1976, p. 438). S'il s'agit bien d'un syncrétisme, celui-ci est nettement répandu dans la péninsule ibérique avec plus d'une vingtaine de mentions épigraphiques (Salas Martín et al., 1983, p. 242-261). Comme l'a écrit S. Lambrino, ce théonyme "*nous révèle le processus même de la romanisation des indigènes sous l'aspect religieux et les diverses étapes qui ont conduit au remplacement d'une divinité indigène par une divinité romaine*" (Lambrino, 1965, p. 231-232). Cette idée initialement développée il y a une trentaine d'années par L. Fernández Fuster se fonde sur l'existence d'inscriptions

votives mentionnant soit *Eaecus* soit *deus Eaecus* soit *Iupiter Solutorius* soit *Iupiter Solutorius Eaecus* (Fernández Fuster, 1955, p. 318-321). Ainsi, du dieu indigène *Eaecus*, nous aurions assisté à une évolution synchrétique jusqu'à la divinité romaine *Iupiter Solutorius*. Mais cette théorie se révèle indéfendable si on réfute la transcription traditionnelle *Iupiter Solutorius Eaecus* de Poza de la Sal comme cela a été fait (Abásolo et Albertos, 1976, p. 394-395). En fait, la forme théonymique *Eaecus* (ni même *deus Eaecus*) n'est pas attestée en Vettonnie mais à proximité, en terre lusitanienne: à Brozas, Coria, Alcántara (province de Cáceres) (*CIL* II 741; *CIL* II 763; Salas Martín et al., 1983, p. 249-252, n.°s 1, 2, 4). Même la transcription de l'autel d'Alcántara demeure des plus incertaines (Beltrán, 1975-1976, p. 84-85, lit *Deaea* et non *Eae[co]*). Quant au théonyme *Iupiter Solutorius Eaecus*, il ne se retrouverait qu'en une seule localité: à Poza de la Sal (province de Burgos) (*CIL* II 742; Salas Martín et al. 1983, p. 251, n.° 3). On connaît également à Oropesa (province de Tolède), dans l'extrême est de la Vettonnie, la forme *deus sanctus Iupiter Solutorius* (6). Mais, en Vettonnie, c'est seulement *Iupiter Solutorius* qui prédomine avec une douzaine de témoignages, presque tous dans la province de Cáceres:

- *Vitulus / Areini / f(ilius) Iovi / Solutorio / v(otum) s(olvit) l(ibens) a(nimo)* (Gallegos de Argañan, SA) (Morán, 1946, p. 23; *HAE* 1459; Salas Martín et al., 1983, p. 254 n.° 8; Alonso et Crespo, 1999, p. 37, n.° 49; Crespo et Alonso, 1999, p. 124, n.° 165).
- *Suris/ca vot(um) / l(ibens) a(nimo) m(erito) s(olvit) / Iovi Sol[lutorio]* (Fuente del Apio, Talavera de la Reina, TO) (*CIL* II 5339; Salas Martín et al., 1983, p. 254, n.° 9; Vega Jimeno, 2000, p. 92, n.° 7).
- *[...]/ [...]/ [S]oluto/rio v(otum) s(olvit) / a(nimo) l(ibens)* (Caleruela, TO) (Mangas, Carrobles et Rodríguez, 1992, p. 256-257; *HEp* 4 1994, p. 322, n.° 881; Vega Jimeno, 2000, p. 91, n.° 4)
- *A.Acon/ius Av[...]/ius Iovi / Solutor/i[o] v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)* (Monroy, CA) (*AE* 1977 426; Beltrán Lloris, 1975-1976, p. 56-57; Salas Martín et al., 1983, p. 255, n.° 12).
- *Ara / Iovi Sol[utorio] / Lancius / Cili f(ilius)* (Plasenzuela, CA) (*HAE* 1393; Salas Martín et al., 1983, p. 257 n.° 14).
- *Caneas / Canov/i f(ilius) Iovi / Solutor/io v(otum) s(olvit) l(ibens)* (Pozuelo de Zarcón, CA) (*AE* 1957 321; Salas Martín et al., 1983, p. 257, n.° 15).
- *[...]/ [...] f(ilius) / Iovi Sol/utorio / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)* (Moraleja, CA) (*CIL* II 5306; Salas Martín et al., 1983 255 n° 10: nom du dédicant très incertain).
- *Boutius / Longini f(ilius) / Iovi Sol[utorio] / votum s(olvit)* (Moraleja del Peral, CA) (*CIL* II 5305; Salas Martín et al., 1983 255 n.° 11).
- *L(ucius) Titius C(aii) f(ilius) [...]/ Iovi Soluto[rio...?]/ fortisum[o] et [...]/ v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)* (Trujillo, CA) (*AE* 1983 500; Salas Martín et al., 1983, p. 258, n.° 20).
- *L(ucius) Al[e?]fius / aram / posuit / Iovi / Solutorio* (Villamesías, CA) (*CIL* II 661: *Alefius*; Salas Martín et al., 1983, p. 258, n.° 21).
- *Camalus Simalasi/ae / libert/us Iovi Sol/utorio votum solv/it l(ibens) m(erito)* (Cabeço do Lameirão, Meimoa, PO) (*AE* 1971 159).
- *D(eo) s(ancto?) Iovi / So/lutorio / Baebius Crescens / v(otum) l(ibens) a(nimo) s(olvit)* (Oropesa, TO) (*CIL* II 994; Mangas et Carrobles, 1992, p. 104; Vega Jimeno, 2000, p. 92, n.° 8, avec une transcription très légèrement différente).

En acceptant l'évolution théonymique dont il a été précédemment question, l'examen de ces inscriptions nous amène à nous poser la question du pourquoi de l'assimilation entre *Eaecus* et *Iupiter* et celle de la signification de l'épithète *Solutorius*. Selon un auteur de la fin du XIX^{ème} siècle,

il existerait une relation entre *Eaecus* et le dieu grec *Eaco* (fils de Zeus et de la nymphe Egine) qui serait apparenté à Jupiter (Martín Mínguez, 1883, p. 99). L. Fernández Fuster a mis *Eaecus* en relation avec le culte de la lune (Fernández Fuster, 1955, p. 321). Selon M. Salinas, *Eaecus* serait une “divinité indo-européenne à caractère céleste identifiée à la lumière et à la cime des montagnes” (Salinas, 1986, p. 77, 1982, p. 324). Il faut toutefois remarquer que les inscriptions étudiées ne proviennent pas particulièrement des zones montagneuses vettonnes, mais plutôt du sud de la Vettonnie. Si le caractère véritable de *Iupiter Solutorius* et sa relation avec *Eaecus* ne sont pas totalement clairs, le syncrétisme reste difficile à admettre. A la suite de S. Crespo Ortiz de Zárate, on peut en effet se demander pourquoi *Iupiter Solutorius Eaecus* n’apparaît pas en Vettonnie où ce type de formulation syncrétique est courant et où on a retrouvé de nombreux autels dédiés à *Iupiter Solutorius* (Crespo Ortiz de Zárate, 1986, p. 345-351). En fait, c’est peut-être le caractère libérateur et protecteur de Jupiter que l’on retrouve avec l’épithète *Solutorius* accolé au nom de ce dernier. En ce sens, *Iupiter Solutorius* serait l’équivalent de *Iupiter Depulsor*, de *Iupiter Repulsor*, présents en pays lusitanien, de *Iupiter Conservator* et de *Iupiter Liberator*, ces deux derniers théonymes étant également attestés en Vettonnie (Sánchez Salor et Salas Martín, 1984, p. 81-89).

Une appellation plus classique: Iovi

Jupiter était également adoré sous une appellation moins marquée d’indigénisme, sous la simple mention de son nom au datif, parfois suivi d’une épithète:

- *Iovi / Aper / Si/lonis f(ilius) / v(otum) s(olvit) l(ibens) a(nimo)* (Ciudad Rodrigo, SA) (Fig. 3) (*CIL* II 860; Martín Valls, 1965, p. 96; Alonso et Crespo, 1999, p. 29, n.° 34; Crespo et Alonso, 1999, p. 120, n.° 158; Solana et Hernández, 2000, n.° 55).
- *C(aius) Putia[nus?] C(aii?) I(ibertus) Iovi / v(otum) s(olvit) l(ibens) a(nimo)* (Abertura, CA) (*HAE* 774; Redondo Rodríguez, 1985, p. 70, n.° 1).
- *Camalu/s Iovi [...] s(olvit) v(otum) / a(nimo) l(ibens)* (Berzocana, CA) (*HEp* 1 1989 171; Redondo Rodríguez, 1985, p. 70, n.° 6).
- *Ara / Iovi / Pastor? / v(otum)* (Ibahernando, CA) (Redondo Rodríguez, 1985, p. 71, n.° 17, 1983, p. 41).
- *L(ucius) Nor[ba]/nus Ruf/us Iovi / [a]ram [...]* (La Cumbre, CA) (*AE* 1993 984; Gimeno et Stylow, 1994, p. 167 n.° 68).
- *Io(vi) / Gemelus / votu / [m]sol / (vit)* (Miajadas, CA) (*HEp* 1 1989 171; Redondo Rodríguez, 1985, p. 71, n.° 20).
- *Talabus / Lamung/i f(ilius) Iovi / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)* (Pozuelo de Zarzón, CA) (Sánchez Paredes, 1964, p. 3; Redondo Rodríguez, 1985, p. 71, n.° 26).
- *Iovi / aram / L(ucius) Nor/banus / [a]r[am] a(nimo) l(ibens)* (Ruanes, CA) (Redondo Rodríguez 1985, p. 72, n.° 29).



Fig. 3 Autel dédié à Jupiter (Ciudad Rodrigo). D’après Martín Valls, 1965. Dessin: D. Guérin.

- *Iovi* [...] / [...] (Salvatierra de Santiago, CA) (Redondo Rodríguez, 1985, p. 72, n.° 30).
- *Saturni/na P[er]illi f(ilia) / Iov(i) s(olvit) a(nimo) l(ibens)* (Santa Ana, CA) (*CIL* II 675; Redondo Rodríguez, 1985, p. 72, n.° 31).
- *L. [N]or[b]a[nus] / Maxsumus / Iovi ar(am) / p(osuit) a(nimo) l(ibens)* (Torremocha, CA) (*CIL* II 5291; Redondo Rodríguez, 1985, p. 72, n.° 35).
- [...] *Norba[nus] / A[v]itus / Iovi ar(am) / p(osuit) a(nimo) l(ibens)* (Torremocha, CA) (*CIL* II 5292; Redondo Rodríguez, 1985, p. 72, n.° 36).
- [...] / [...] / [...] *aram Iovi* (Trujillo, CA) (Fita, 1916, p. 163 ss.; Redondo Rodríguez, 1985, p. 72, n.° 38).
- *C. Seve[r?]us / [I]ovi votu/m solvit / libens a/nimo* (Plasenzuela, CA) (Rosco Madruga et Tellez Jiménez, 1986, p. 135-136; *HEp* 3 1991 131).
- *Iovi / sacrum / Urocius? Dovilus Doviliq(um)* (Azután, TO) (*EE* 9 135; Albertos, 1977, p. 36; González Rodríguez, 1986, p. 129, n.° 112).
- *[I]ovi Li[b](eratori) / Camilia / Avita/ aram / p(osuit) l(ibens) a(nimo)* (Talavera de la Reina, TO) (*AE* 1946 13; Jiménez de Gregorio, 1952, p. 157; Gamer, 1989, p. 283, n.° 108; Mangas et Carrobles, 1992, p. 101).
- *Iovi / Conserv(a)tor(i) / L(ucius) Attius Ru/fus v(otum) l(ibens) s(olvit)* (Castelo de Penamacor, PO) (*AE* 1980 551; Barata et Leitão, 1982, p. 101-112).

Enfin, à Ade (Almeida, PO), J. de Alarcão évoque la présence d'une autre inscription à *Iupiter* (Alarcão, 1988, p. 63, n.° 4-248).

Comme on peut aisément le constater, *Iupiter* est presque exclusivement vénéré dans l'extrême sud de la Véttonnie, davantage ouvert sur la romanité que le reste du territoire. A. Tranoy avait noté que «*le culte de Jupiter dans un milieu indigène rural suppose à la fois le maintien d'un culte local et l'ouverture du pays aux influences extérieures et au mode romain*» (Tranoy, 1981, p. 321). Cela ne signifie pourtant pas qu'un certain nombre de ces *Iupiter* sans épithète ne soient pas des dieux synchrétiques, comme le sont certainement *Iupiter Liberator* de Talavera de la Reina et *Iupiter Conservator* de Castelo de Penamacor. En effet, certains dédicants ont pu attribuer à une divinité indigène le nom même de Jupiter (avec ou sans épithète), ce qui cadre assez bien avec leur onomastique romanisée.

Une appellation plus officielle: I.O.M. (Romero Pérez, 1994, p. 35-50)

- *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Egma? / pat(er) vo/to meo/rum* (Bermellar, SA) (Morán, 1922, p. 26, n.° 56; Morán, 1946, p. 151; Alonso et Crespo, 1999, p. 21, n.° 18; Crespo et Alonso, 1999, p. 133; Solana et Hernández, n.° 39).
- *Mato / Iovi Opt(imo) Max(imo) / v[otum] a(nimo) [l(ibens) p(osuit)]* (Talavera la Vieja, CA) (*CIL* II 926; Romero Pérez, 1994, p. 38, n.° 3).
- *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / N(obilis?) Mo/[d...]es[...]/na ex/voto* (Caleruela, TO) (*AE* 1986 425; Cortés et al., 1984, p. 74, n.° 12).
- *Iovi O(ptimo) M(aximo) / Luci Pe/troni/ Sever/i votu/m m(erito) p[ro] / filio / [...]* (Puerto de Santa Cruz, CA) (Romero Pérez, 1994, p. 40, n.° 7).
- *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / sacr[u]m / Ac[i]lius / Liberali/s a(nimo) l(ibens) v(otum) s(olvit)* (Logrosán, CA) (*AE* 1993 969; Gimeno et Stylow, 1994, p. 159, n.° 53).
- *Iovi O(ptimo) M(aximo) / G(aius) A[...]/s M[...]/s v(otum) [s(olvit) l(ibens) a(nimo)]* (Abertura, CA) (*AE* 1993 946; Gimeno et Stylow, 1994, p. 142, n.° 30).

- *Iovi O(ptimo) M(aximo) / L(ucius) Alfius / a(nimo) p(osuit) m(erito) I(ibens)* (Villamesías, CA) (selon Romero Pérez, 1994, p. 39-40, il s'agirait de la même inscription que *CIL* II 661 déjà évoquée avec *Iovi Solutorio*; Redondo Rodríguez, 1985, p. 72, n.° 42 est d'un avis contraire).
- *[Io]/vi Optum[o] / Marmesus / Curi f(ilius) v(otum) s(olvit) a(nimo) [I(ibens)]* (Campo Lugar, CA) (Callejo Serrano, 1965, p. 28; Romero Pérez, 1994, p. 41, n.° 8).
- *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Q[ui]ntus Sa[rus] / v(otum) s(olvit) / Iulian(us)* (Herguijuela, CA) (*AE* 1985 545; Romero Pérez, 1994, p. 41, n.° 10).
- *Iovi Optu/mo et Max(imo) / Tritheus All/uqui f(ilius) I(ibens) a(nimo) / v(otum) s(olvit)* (Robledillo de Gata, CA) (*AE* 1971 149; Callejo Serrano, 1970, p. 162-164; Romero Pérez, 1994, p. 41, n.° 11).
- *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Atilia / Severa / a(nimo) I(ibens) v(otum) s(olvit)* (Herguijuela, CA) (*AE* 1977; Romero Pérez, 1994, p. 42, n.° 13).
- *Iovi Op(tumo) / Maxu/mo Cae/n[...]/[...]/[...] a(nimo) I(ibens)* (Herguijuela, CA) (Callejo Serrano, 1970, p. 150; Romero Pérez, 1994, p. 42, n.° 14).
- *Caunus / Medueni / Iovi O(ptimo) M(aximo) / v(otum) [...]* (Plasenzuela, CA) (González Cordero et al., 1985, p. 303; *HEp* 1 1989 181; Romero Pérez, 1994, p. 42, n.° 15).
- *Iovi Opt/[i]mo Ma[x](imo) / [...] Alpus M. / [...] Herot(i)x / [...] v(otum) s(olvit) I(ibens) m(erito)* (environs de Plasenzuela, CA) (Rosco et Tellez, 1986, p. 135; Romero Pérez, 1994, p. 43, n.° 17).
- *Iovi Optimo M[ax]i/mo Aug(usto) sacr(um) / L(ucius) Val(erius) Vegetinus sibi* (Oliva de Plasencia, CA) (*AE* 1946 15; Floriano, 1944, p. 280-281; Blázquez, 1966, p. 36; Romero Pérez, 1994, p. 43, n.° 18).
- *Iovi / Optumo / Max(umo) Mo/destinus / Luci (filius) a(nimo) I(ibens) p(osuit)* (Logrosán, CA) (*AE* 1993 970; Gimeno et Stylow, 1994, p. 160, n.° 54).
- *Iovi Optu(mo) / M(aximo) Gemi[n]us An[g]ei/[t]i f(ilius) v(otum)* (Villamiel, CA) (*HEp* 3 1991 148; Romero Pérez, 1994, p. 45, n.° 23).
- *Io[(vi) Opt]u/mo Max/sumo C(aius) / Tussani[u]/s Clemens / v(otum) s(olvit) I(ibens) ani[mo]* (Madroñera, CA) (*AE* 1977 431; *AE* 1985 544; Beltrán Lloris, 1975-1976, p. 91; Romero Pérez, 1994, p. 45, n.° 25, qui pense qu'il s'agit du même document que le suivant (Herguijuela) mais les photographies publiées dans les articles de M. Beltrán et de C. Callejo semblent prouver le contraire).
- *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Q(uintus) Tussa[ni]/us / Iulian[us]* (Herguijuela, CA) (*AE* 1985 545; Callejo Serrano, 1970, p. 149-150).
- *[I]ovi / O(ptimo) M(aximo) / [...]* (Aldeia de João Pires, PO) (*HEp* 1 1989 675; Romero Pérez, 1994, p. 46 n.° 27).
- *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Gallus / Amoen(a)e / a(nimo) I(ibens) p(osuit)* (Vale de Senhora da Póvoa, PO) (*HAE* 1241; Albertos et Bento, 1977, p. 1199; Alarcão, 1988, n.° 4 - 348).
- *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Fla(vius) / Albi(nus) / v(otum) I(ibens) p(osuit)* (Meimão, PO) (*AE* 1960 192; Albertos et Bento, 1977, p. 1200; Alarcão, 1988, n.° 4-351).
- *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Cons[ervatori] / [...]* (Penamacor, PO) (Albertos et Bento, 1977, p. 1205; Alarcão, 1988, n.° 4 - 403).
- *Dobitein/a Doquiri f(ilia) / [I]ovi Sup(remo) Su/mo votum I(ibens) a(nimo) s(olvit)* (Orjais, PO) (*AE* 1982 473; Encarnação et Geraldés, 1982, p. 135-142).
- *Deo / Max(imo)* (Talavera de la Reina, TO) (*CIL* II 5319; Mangas et Carrobles, 1992, p. 101-102; Vega Jimeno, 2000, p. 93, n.° 11 a cru pouvoir lire *S(acrum)* devant *D(eo) M(aximo)*).

De Talavera provient un autre autel très endommagé qui pourrait avoir été dédié à *D(eo) S(ancto) I(ovi)* si on se réfère à l'hypothèse de F. Fita (*CIL* II 5318; Fita, 1883, p. 256, n.° 3).

On remarquera que la zone portugaise de la Vettonnie semble avoir été plus sensible au culte d'*I.O.M.* qu'à celui de *Iovi* ou de *Iovi Solutorio*. Mais c'est toujours à l'extrême sud du territoire que se localise la plus grande concentration des dédicaces à *I.O.M.*, notamment à Inguas, Belmonte (Alarcão, 1988, n.° 3 - 242), Vale Formoso (Alarcão, 1988, n.° 4 - 295), Raro (Alarcão, 1988, n.° 4 - 296), Ade (Alarcão, 1988, n.° 4 - 248). L'influence d'*Egitania*, toute proche, peut expliquer cette relative concentration portugaise, tout comme celle de *Turgalium* expliquerait celle du sud de la province de Cáceres (Vaz, 1977, p. 7-8).

La dernière inscription est d'interprétation délicate. L'hypothèse la plus probable est qu'il s'agit d'une dédicace à Jupiter désigné sous une forme atypique (présence du nom *deo*, absence de *Iovi Optimo*) utilisée sans doute par un indigène peu familier du nom de Jupiter.

Quant à l'inscription provenant d'Orjais, aux confins occidentaux de la Vettonnie, elle présente la particularité d'être adressée, non pas à *I.O.M.*, mais à *Iovi Supremo Sumo*. Ces deux dernières épithètes sont d'autant plus surprenantes dans un tel contexte (plutôt indigène) qu'ils sont abondamment utilisés dans la littérature latine, en particulier chez Plaute et chez Cicéron, pour qualifier Jupiter (Plaute, *Cap.* 976; *Cist.*, II, 1, 40; Cicéron, *De Rep.*, I, 1, 9). En rejetant l'hypothèse peu probable que *Dobiteina*, au I^{er} siècle de notre ère, ait été influencée par les oeuvres littéraires latines, on peut avancer l'idée que ces deux adjectifs ne traduisent rien d'autre que le caractère essentiel d'une divinité indigène assimilée à Jupiter, *supremus* et *sumus* étant des termes équivalents pour traduire l'idée de supériorité, de domination. Enfin, on ne peut écarter l'hypothèse d'une erreur commise au moment d'une rénovation de l'inscription.

Des temples de Jupiter en Vettonnie?

Si le culte de Jupiter ne semble pas avoir laissé indifférents les Vettions (mais il reste à déterminer les couches sociales concernées), quelles traces archéologiques ce type de dévotion a-t-il laissées? Existait-il en Vettonnie de nombreux temples consacrés à Jupiter?

En fait, si on entend par "temple consacré à Jupiter" une reproduction à moindre échelle du Capitole de Rome, la Vettonnie apparaît comme singulièrement dépourvue de tels sanctuaires. Pour l'ensemble de la péninsule ibérique, I. Barton cite seulement sept villes ayant abrité un véritable capitole: *Baelo*, peut-être *Carteia*, *Italica*, *Augusta Emerita*, *Barcino*, *Saguntum* et *Tarraco* (Barton, 1982, p. 266ss); Blutstein-Latrémolière, 1991, p. 43-64). Si on admet, à la suite de A. M. Vázquez Hoys (1977, p. 26), que toute grande ville devait avoir un capitole, il reste à savoir si des noyaux de peuplement tels que *Capera*, *Caesarobriga*, *Lacimurga*, *Augustobriga*, *Turgalium* et *Salmantica*, malgré leur taille réduite, en possédaient un. Trujillo et Salamanque n'ont pas été l'objet de fouilles assez conséquentes pour qu'une quelconque structure cultuelle ait pu être identifiée. Dans la cité de *Lacimurga*, on a bien mis au jour un bâtiment religieux près de la *villa* de Los Castillejos. Ce temple rural a été fouillé et décrit par A. Aguilar Sáenz et P. Guichard (présence d'une abside, de dalles de marbre au sol...) mais rien n'indique, à commencer par sa localisation rurale — bien qu'un petit temple consacré à Jupiter ne soit pas impossible près d'une *villa* — qu'il puisse s'agir d'un sanctuaire dédié à Jupiter (Aguilar et Richard, 1993, p. 53; Aguilar et al., 1994, p. 11). Rappelons que le chef-lieu de la cité de *Lacimurga* semble se situer au lieu-dit Cogolludo où de nombreuses traces d'occupation du sol ont été mis au jour; mais aucune de ces dernières ne semble provenir d'un quelconque temple (Aguilar et Richard, 1993, p. 54-58).

Tout comme la cité de *Lacimurga*, celle de *Capera* a livré une construction rurale, décrite par J. M. Blázquez, qui devait être un temple, un *aediculum* rectangulaire, sur podium mais sans *pro-naos* ni colonnes, surmonté d'un toit à deux versants (Blázquez, 1968, p. 63ss.). Là encore rien ne nous autorise à mettre ce bâtiment en relation directe avec le culte de Jupiter. En revanche, dans la ville même de *Capera*, A. Floriano et J. M. Blázquez avaient identifié comme étant un temple dédié à Jupiter, des vestiges archéologiques que E. Cerrillo, plus tard, attribuait à un bâtiment administratif, siège de l'*ordo Caperensium* (Floriano, 1944, p. 275-280; Blázquez, 1965, p. 14-16; Cerrillo, 1994, p. 156): la curie. Cependant, il est difficile d'imaginer une ville comme *Capera* sans temple public consacré à la triade capitoline, alors même que la zone du forum a été identifiée. Plus récemment, E. Cerrillo rappelait qu'un des témoignages de l'évergétisme pratiqué dans le municipe était la dédicace de *Valerius Vegetinus* en l'honneur de Jupiter. L'inscription était gravée sur le socle d'une statue provenant de la curie et semble pouvoir être datée de l'époque de Marc Aurèle. Mais ce document épigraphique n'est pas suffisant pour y attester l'existence d'un temple de Jupiter (Cerrillo, 2000, p. 161; Romero Pérez, 1994, p. 43, n.° 18). A *Caesarobriga*, où s'est développé par ailleurs le culte impérial, l'existence d'un capitol est probable malgré l'absence de preuves archéologiques. Enfin, à *Augustobriga*, l'un des trois temples identifiés pouvait être dédié à Jupiter comme semble l'attester une inscription (*CIL* II 926; Curchin, 1991, p. 170-171; Romero Pérez, 1994, p. 38, n.° 3; Aguilar-Tablada, 1997, p. 43-45). Finalement, tant à *Capera* que dans les autres villes vettonnes, la question n'est pas tant de savoir s'il existait un temple consacré à Jupiter mais plutôt de savoir où il se situait précisément. Le problème est plus délicat quand on aborde le milieu rural. Comme nous l'avons vu, les dédicaces à Jupiter proviennent presque toutes de la campagne. Cette localisation est difficile à interpréter: est-ce l'indice qu'il existait de nombreux petits sanctuaires ruraux (mais pourquoi aucun n'a-t-il été identifié?) d'où proviendraient ces autels ou bien est-ce au contraire le témoignage que de tels sanctuaires étaient rares à la campagne et que le culte rural de Jupiter se manifestait essentiellement sous la forme épigraphique? On ne peut en effet soutenir l'idée qu'une inscription votive implique obligatoirement la présence ou la proximité d'un temple.

Le culte impérial

Le culte impérial dans la péninsule ibérique est relativement bien connu, surtout depuis les travaux de R. Etienne sur ce thème (Etienne, 1974; Fishwick, 1987; Le Roux, 1995, p. 76-78). Il ne nous semble donc pas utile de reprendre tout ce qui a été écrit sur les antécédents du culte impérial, sur sa naissance et ses premiers développements dans la péninsule ibérique, sur ses multiples manifestations dans le cadre municipal, du *conventus* ou provincial, sur ses structures sacerdotales. En revanche, on doit rappeler deux données concernant la Vettonnie et qui n'ont pas été sans conséquence sur le faible impact de la religion impériale dans notre territoire.

Les sources sont muettes quant à l'existence de tout culte du chef parmi les Vettions avant la conquête romaine, ce qui aurait pu constituer une racine au développement de la religion impériale en Vettonnie (Etienne, 1974, p. 81-115: sur l'importance du culte du chef étranger parmi les indigènes d'Espagne). Rappelons que selon Tite-Live, en 193 av. J.-C., M. Fulvius mit en déroute une coalition de Celtibères, de Vaccéens et de Vettions et fit prisonnier leur roi Hilernus; mais Tite-Live ne précise pas de qui Hilernus était le roi, au contraire d'Orose qui nous apprend qu'il était le roi des Celtibères (Tite-Live, XXV, 7, 6; Orose, *Adv. Pag.* 20, 16). En fait, on ne trouve trace, dans les sources, d'une quelconque royauté vettonne ni d'aucun culte du chef, vetton ou étranger. Tout

comme dans la Gaule de La Tène III, cette absence peut s'expliquer par une évolution politique et sociale n'ayant pas encore atteint (ou ayant dépassé?) le stade de la royauté (López Domech, 1986-1987, p. 19-22). L'archéologie des nécropoles vettonnes du 2^{ème} Age du Fer nous inciterait plutôt à voir l'existence d'une aristocratie dominante certes, mais sans doute pas au point d'être vénérée au sens religieux du terme. Au moment de la conquête romaine, aucune forme de dévotion particulière ne semble se manifester à l'égard des généraux ou *imperatores*, tel Jules César dont l'influence s'est fait nettement ressentir en Vettonnie, à en juger par l'onomastique (Etienne, 1974, p. 109-111, note que Pompée et César sont trop peu restés dans la péninsule pour susciter la naissance d'un culte à leur égard). Ainsi, le culte du chef semble avoir été étranger aux Vettons.

Un autre point important est le lien entre le culte impérial et le cadre urbain. Le culte de l'empereur romain, vivant ou divinisé, fut une forme de dévotion essentiellement urbaine. R. Etienne établit même un lien entre la religion de l'empereur et la hiérarchie des villes de la péninsule ibérique (Etienne, 1990, p. 215-231). Etant donné le caractère essentiellement rural de la Vettonnie romaine, celle-ci n'a pu être un cadre idéal pour le développement de la religion impériale.

Le principal centre du culte impérial en Vettonnie: Caesarobriga

Dans la province de Lusitanie, chaque année, les délégués des cités se rendaient à *Emerita Augusta*, centre provincial du culte impérial. Ces prêtres ou prêtresses étaient d'éminents personnages, la gloire de leur cité qui faisait parfois élever une statue au flamme ou à la flaminique provincial issu de ses rangs (Etienne, 1974, p. 122). De telles statues n'ont pas été retrouvées en Vettonnie. En revanche, nous possédons la trace épigraphique d'une flaminique provinciale originaire de *Caesarobriga*:

Domitia.L. f. / Proculina / [f]laminica. Provin[c](iae) / Lusitan(iae) et flamin(ica) / [m]unicipi sui prim[a] / et perpetua [...] / [...] / [...] (Talavera de la Reina) (*CIL* II 895; Rubio Fuentes, 1993, p. 572-573; Vega Jimeno, 1992, p. 344-346; Mirón Pérez, 1996, p. 329, n.º 2; Delgado, 1999, p. 453, n.º 13, 2000, p. 136-137; sur le terme *perpetuus*. Etienne, 1974, p. 237).

Cette flaminique précise qu'elle a exercé un flaminat municipal à *Caesarobriga*. La datation flavienne de R. Etienne se justifierait par la mention *flaminica municipi sui prima*: une fois sa cité devenue municipe, probablement à l'époque flavienne, *Domitia Proculina* "a eu à coeur de se dire la première" (Etienne, 1974, p. 167). Ainsi, *Caesarobriga* non seulement était un municipe où s'exerçait le culte impérial depuis l'époque flavienne, mais encore était revêtu du privilège d'envoyer dans la capitale provinciale une flaminique élue par le *concilium*. Pour essayer d'expliquer ce privilège accordé à cette ville de Vettonnie on peut avancer l'idée d'un dynamisme du culte impérial à *Caesarobriga* qui pouvait refléter un certain rayonnement de la cité par ailleurs très bien reliée à la capitale provinciale (Etienne, 1974, p. 219; Rubio Fuentes, 1993, p. 570-571).

Diverses manifestations du culte impérial à Capera

Contrairement à *Caesarobriga*, il n'existe à *Capera* aucune trace de sacerdoce ou collègue lié à la religion de l'empereur; en revanche, le culte du *numen* de l'empereur et des dieux augustes y est attesté:

Iuliae Aug(ustae) matri castror[um] / coniugi imp(eratoris) Caes(aris) L(ucii) Sept(imi) / Severi Pii Pertinacis Aug(usti) / et matri M(arci) Aur(elii) Ant(onini) Imp(eratoris) / [...] / Ordo Splendidis[imus] / Cap[erensium] [d(evotus)] / n(umini) m(aiestati)q(ue) e(ius)] (Cáparra) (CIL II 810; Hurtado de San Antonio, 1977a, p. 111, n.º 185).

Il s'agirait d'une dédicace émanant d'un milieu officiel (l'*Ordo Splendidissimus Caperensium*). Le texte serait tout à fait original en Vettonnie car dédié à une impératrice, *Iulia Domna*, épouse de Septime Sévère et mère de Caracalla (*M. Aurelius Antoninus Bassianus*). La date de l'inscription serait comprise entre 197 et 217 (Etienne, 1974, p. 310). Selon E. Hübner, et R. Etienne le confirme, la fin du texte comprendrait la formule abrégée *D.N.M.Q.E.* qui fait référence à la dévotion des dédicants envers le *numen* et la majesté de l'impératrice (*devotus numini maiestatique eius*) (Etienne, 1974, p. 310). Ce culte du *numen* et de la majesté de l'impératrice ne doit pas nous étonner. Non seulement nous savons que la dévotion envers les membres de la famille impériale se développe surtout à partir du III^{ème} siècle, mais encore l'octroi de la citoyenneté romaine à tous les sujets libres de l'empire par Caracalla a pu susciter cette réaction de dévotion dans un des principaux (le plus important?) foyers de romanisation de la Vettonnie.

A *Capera*, la religion impériale se manifeste également sous la forme des dieux augustes:

• *Augusta Trebaruna*

Nous avons déjà évoqué ce théonyme en nous interrogeant sur l'identité de *Trebaruna*. Il nous faut maintenant remarquer la présence de l'épithète avant même le nom de la divinité indigène, ce qui pourrait signifier l'effacement de cette dernière au profit de la personne impériale. Cette inversion s'expliquerait par le souci de *M. Fidius Macer*, notable indigène romanisé, de marquer son attachement à la romanité et par son souhait de voir l'empereur protégé par *Trebaruna* (AE 1967, 197; AE 1988, 616j).

• *Iupiter Optimus Maximus Augustus*

La présence d'*augustus* après la désignation officielle de Jupiter peut s'expliquer par l'attachement du dédicant, *L. Valerius Vegetinus*, au panthéon romain, doublement représenté par *I.O.M.* et par l'adjectif *augustus*. L'idée de protection (de l'empereur par Jupiter) n'est sans doute pas non plus absente dans cette formule (AE 1946 15; Romero Pérez, 1994, p. 43, n.º 18).

• *Sol Invictus Augustus*

L'épithète *augustus* se trouve ici accolée à la dénomination la plus courante de Mithra. Cette association témoigne du fait que même en Vettonnie, on n'hésite pas à qualifier d'augustes des divinités orientales. Le dédicant est inconnu (CIL II 807; García y Bellido, 1972-1974, p. 35).

• *Aqua Augusta*

Nous avons évoqué dans un article précédent une dédicace de la fin du I^{er} siècle ou début du II^{ème} siècle, reconstituée dans son intégralité par A.U. Stylow (Bonnaud, 2001, p. 21-22). Nous avons insisté sur l'importance de ce texte épigraphique pour les institutions de *Capera* (mention d'un *municipium Flavium Caperense*). Mais ce document est aussi un témoignage du culte impérial dans la cité de *Capera*. En effet, il est probable, comme le note A. U. Stylow, que cette inscription provienne d'un aqueduc ou d'un bâtiment lié à l'eau, par exemple un système de canalisations ou un édifice de rétention des eaux salutaires si nombreuses dans la région de *Capera* (Stylow, 1986, p. 306). Récemment, E. Cerrillo proposait l'existence d'un *nymphaeum* ornamental, de forme cir-

culaire, ce qui cadre par ailleurs très bien avec les inscriptions de Baños de Montemayor évoquant des *Nymphae Caparenses* (sans doute I^{er} siècle ap. J.-C.) (Cerrillo, 2000, p. 162; à titre de comparaison et sur la notion d'*Aqua Augusta*: Hiernard et Álvarez Martínez, 1982, p. 221-229). Ainsi, l'évergète *Albinus*, membre de l'oligarchie de *Capera*, a voulu associer à son œuvre de restauration ou de construction, sa fidélité à l'empereur.

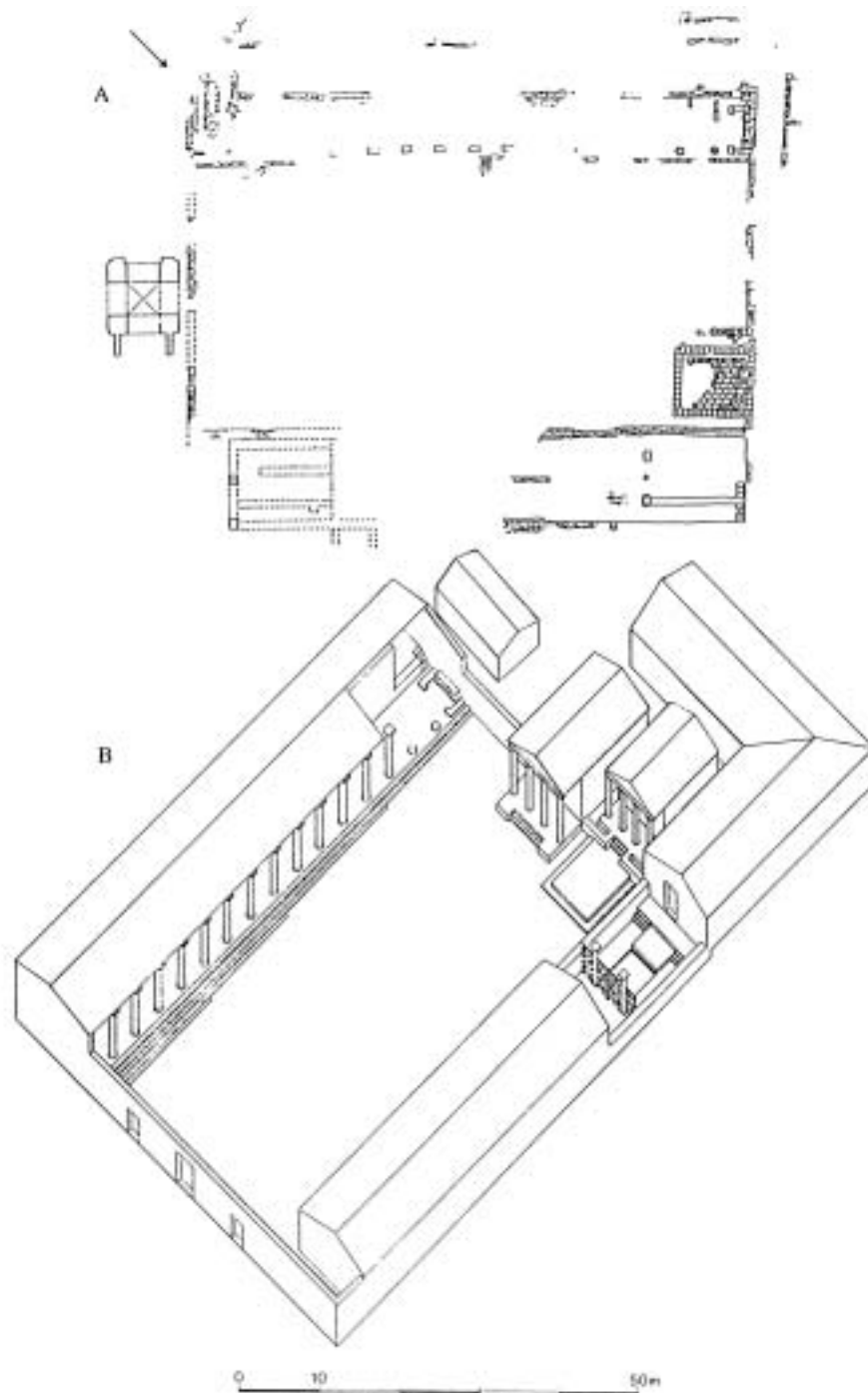


Fig. 4 *Capera*: vestiges archéologiques du forum et reconstruction hypothétique de ce dernier. D'après E. Cerrillo.

Enfin, sur le plan archéologique, les fouilles menées par E. Cerrillo dans le centre de *Capera* ont permis de mettre au jour un forum à portique comparable à ceux de *Conimbriga* ou d'*Aemini* (Fig. 4). Or, dans ces deux villes, de tels complexes architecturaux étaient en relation étroite avec le culte impérial (Alarcão et Etienne, 1977, p. 90-99; Bairrão Oleiro et Alarcão, 1973, p. 349ss.). Il est donc fort probable que le forum de *Capera* renfermait également un temple de culte impérial. E. Cerrillo a d'abord seulement évoqué «*la présence à Cáparra à l'époque de Septime Sévère d'une manifestation du culte impérial*» (Cerrillo et al., 1995, p. 209) puis il a mis en relation l'*aediculum* situé à l'entrée du forum avec le culte impérial (Cerrillo, 2000, p. 162).

Le culte impérial à Ciudad Rodrigo (et ses environs)

De cette cité vettonne, sans doute l'antique *Mirobriga*, proviennent trois dédicaces à l'empereur :

*Imp(eratori) Caes(ari) Divi / Vespasiani f(ilio) Domitiano Aug(usto) / Pont(ifici) Max(imo) Trib(uni-
cia) / P(otestate) Imp(eratori) II P(ater) P(atriciae) Co(n)s(uli) / VIII desig(nato) VIII / D(ecreto)
D(ecurionum* (CIL II 862; Morán, 1922, p. 56, n.º 113; Martín Valls, 1976, p. 387; Mangas, 1992, p. 262) (Fig. 5).

Il s'agit d'une dédicace à l'empereur vivant Domitien que l'on peut dater de 82 ap.J.C. Domitien fut salué *imperator* pour la seconde fois et obtint le consulat pour la 8ème fois cette année-là soit peu de temps après la mort de Titus (Calabi Limentani, 1974, p. 481). Cet autel semble avoir été élevé par les décurions de la ville (*Decreto Decurionum*) dans un contexte assez précis: celui d'un intérêt tout particulier porté à la péninsule ibérique par les Flaviens, en particulier par Vespasien qui procéda à une réorganisation administrative (création des *conventus*), accorda le *ius latii* aux Hispaniques, créa de nouveaux municipes et renouvela le culte impérial (Bosworth, 1973, p. 49-78; Guichard, 1993, p. 67-84; sur la mention *D.D.*: Encarnação, 1993a, p. 59-64). Mais il est possible que la promotion municipale de Ciudad Rodrigo (*Mirobriga*) date du règne de Domitien lui-même, d'où cette dédicace. L'absence de martelage sur ce document, à la suite de la *damnatio memoriae* de Domitien, pourrait s'expliquer par un certain attachement à l'empereur, malgré ses excès, de la part du milieu dirigeant de *Mirobriga* (Etienne, 1974, p. 457-458).



Fig. 5 Autel dédié à Domitien (Ciudad Rodrigo). D'après Martín Valls, 1976.

- *Imp(eratori) Caes(ari) / L(ucio) Sept(imio) Severo / Pertinaci Aug(usto) / O(rdo)? M(unicipii)? V(runensis)? ex/a(rgenti)? p(ondo)? V* (Iruña, sud-ouest de Ciudad Rodrigo) (CILII 863; Morán 1922, p. 57, n.º 114; Maluquer, 1956, p. 63ss.).

Cette dédicace à l'empereur Septime Sévère (193-211) se situe dans un contexte où les témoignages épigraphiques du culte impérial se raréfient, en particulier les dédicaces officielles (Etienne, 1974, p. 502-503). Si le nom de l'empereur semble certain, les deux dernières lignes sont d'interprétation très délicate.

- *Imp(eratori) Caes(ari) / C(aio) Iulio Vero / Maximino / Pio Felici / Aug(usto)* (Martín Valls, 1980, p. 193-197) (Fig. 6).

A quelques kilomètres à l'est de Ciudad Rodrigo, on a retrouvé, dans le village de Pedrotoro, en 1977, un autel de marbre, ce qui est assez rare en Vettonnie, et en très bon état de conservation de surcroît. L'empereur mentionné sur le document est Maximin (*C. Iulius Verus Maximinus*), d'origine illyrienne, proclamé empereur en mars 235; un coup d'Etat devait entraîner sa mort en mai 238 (Bellezza, 1964; Balil, 1965, p. 83-171; Lorient, 1975, p. 657-724; Zosso et Zings, 1995, p. 84). Lors de l'insurrection de Gordien, en 238, l'Espagne demeura fidèle à l'empereur Maximin. Cette fidélité pourrait s'expliquer par l'intérêt porté à la péninsule par Maximin, et dont témoignent les nombreuses bornes milliaires de Tarraconaise datant de son règne (Lorient, 1975, p. 681-682). Même si le nom de Maximin est absent des bornes milliaires retrouvées en pays vetton, l'autel de



Fig. 6 Autel dédié à l'empereur Maximin (Pedrotoro, province de Salamanque). D'après Martín Valls, 1981.

Pedrotoro atteste sa popularité jusque dans une région de l'ouest de l'empire mais où une tradition de dévotion envers l'empereur semble avoir existé. Quant aux termes de *pious* et de *felix*, ils accompagnent les noms de l'empereur, depuis Caracalla jusqu'à Carus et apparaissent comme des gages de l'authenticité du document. La mention de ces deux adjectifs (tout comme *invictus*) marque une nouvelle étape dans la religion impériale et la nature du pouvoir de l'empereur. Comme l'écrit R. Etienne, sous le Haut-Empire, l'empereur était revêtu du caractère auguste qui lui ouvrait les portes du ciel; au IIIème siècle, c'est parce qu'il est dieu que l'empereur est *pious*, *felix* et *invictus*: c'est désormais sa divinité qui engendre ses vertus (Etienne, 1974, p. 510).

A Salamanque, on a mis au jour il y a quelques années, comme nous le soulignons dans un article précédent, un bel autel dédié à Caracalla et émanant de l'*ordo Salmantic(...)* (Bonnaud, 2001, p. 23-24 et figures II et III).

Enfin, au Portugal, à Meimoa, un document épigraphique érigé par les *vicani Venienses* (?) apparaît davantage comme un cippe de bornage (*campum consacrauerunt*) qu'une manifestation du culte impérial, malgré la formule initiale *pro salute* suivi du nom et des titres

(erronés) de l'empereur Nerva: *Pro salute / Imp(eratoris) Nervae / [T]raian Caes(aris) / [A]ug(usti) Germ(anici) vic/[a]ni Venienses / campum consacrave/runt* (Curado, 1979, p. 145-148).

Le panthéon gréco-romain (et oriental)

En plus des cultes de l'eau, de Jupiter et de la religion de l'empereur, l'influence religieuse de Rome se manifeste en Vettonnie par l'adoption d'un certain nombre d'autres divinités au caractère officiel moins prononcé que Jupiter ou le culte impérial. Certaines de ces divinités sont associées à des entités religieuses indigènes (Salinas, 1982, p. 325-340, 1986, p. 87-92, 2001, p. 209-210; Redondo Rodríguez, 1986).

| Théonymes | | Provenance | | | Bibliographie | | |
|--------------------------------|-------------------|--|---|--|---------------|--------------|--|
| B | E | L | L | O | N | A | |
| Herguijuela | | Roso, 1904, p. 130 | | | | | |
| B | E | L | L | O | N | A | |
| Herguijuela | | Callejo Serrano, 1970, p. 151-152, n° 15 | | | | | |
| B | E | L | L | O | N | A | |
| Herguijuela | | Redondo Rodríguez, II, 1987, n.° 297 | | | | | |
| B | E | L | L | O | N | A | |
| La Cumbre | | Redondo Rodríguez, II, 1987, n.° 296 | | | | | |
| B | E | L | L | O | N | A | |
| La Cumbre | | AE 1993 987. Gimeno et Stylow, 1994, p. 169, n.° 71. | | | | | |
| B | E | L | L | O | N | A | |
| Madroñera | | García y Bellido, 1967, p. 64 | | | | | |
| B | E | L | L | O | N | A | |
| Ruanes | | HAE 1886 | | | | | |
| B | E | L | L | O | N | A | |
| Santa Marta de Magasca | | Callejo Serrano, 1967, p. 104-105 | | | | | |
| B | E | L | L | O | N | A | |
| Trujillo | | CIL II 5277 | | | | | |
| B | E | L | L | O | N | A | |
| Trujillo | | Iglesias et Sánchez Abal, 1977-1978, p. 422-423 | | | | | |
| C | E | L | L | O | N | A | |
| R | Orellana la Vieja | | | Redondo Rodríguez, 1988, p. 331, n.° 7 | | | |
| D | E | B | A | U | S | | |
| D | E | B | A | U | S | Montehermoso | |
| Etienne et Mayet, 1971, p. 388 | | | | | | | |
| D | E | B | A | U | S | | |
| e | t | | | | | | |
| D | I | B | U | S | ? | | |
| Valdeobispo | | Blázquez, 1975, p. 79 | | | | | |
| D | I | B | U | E | T | | |
| D | E | B | U | ? | | | |
| Plasencia | | Blázquez, 1962, p. 129; HAE 399 | | | | | |
| D | I | B | U | S | | | |
| D | E | A | B | U | S | | |
| Santiago del Campo | | Blázquez, 1975, p. 80; Callejo Serrano, 1965, | | | | | |
| P | I | N | I | O- | | | |
| N | E | S | I | B | U | S | |
| p. 40, n.° 24 | | | | | | | |
| D | I | S | E | T | | | |
| D | E | A | B | U | S | | |
| S | A | C | R | U | M | | |

| | | | |
|---|----------|---|-----------|
| Plasenzuela | | Callejo Serrano, 1967, p. 106-107 | |
| G | E | N | I |
| T | U | R- | |
| G | | A | L |
| E | N | S | I |
| AE 1991 957; CIL II 618; HEP 3 1993 141; Fig. 7 | | Trujillo | |
| G | E | N | I |
| L | A | C | I |
| R | | G | M |
| Navalvillar | | CIL II 5068. | |
| H | E | R- | |
| C | U | L | E |
| AE 1993 940; Gimeno et Stylow, 1994, p. 138, n.° 24 | | S Conquista de la Sierra | |
| D | | I | I |
| L | A | R | E |
| G | A | P | E |
| I | C | O | R |
| Oliva de Plasencia | | CIL II 804; González Rodríguez, 1986, p. 130, n.° 124 | |
| G | | E | N- |
| T | I | L | I- |
| T | A | T | S |
| L | A | R | E |
| O | S | T | I |
| N | I | S | A- |
| Blázquez, 1975, p. 135 | | ? Ibahernando | |
| L | A | R | E |
| T | U | R | I- |
| B | | R | I- |
| G | | E | N- |
| S | E | S | ? |
| ILLER 680 | | Villamiel | |
| L | I | B | E |
| P | A | T | E |
| Trujillo | | CIL II 620 | |
| L | I | B | E |
| P | A | T | E |
| Villamiel | | Melena, 1985, p. 491-492 | |
| L | I | B | E |
| P | A | T | E |
| Moraleja | | CIL II 799 | |
| L | I | B | E |
| P | A | T | E |
| Talavera de la Reina | | Mangas et al., 1992, p. 242-244, n.° III | |
| L | I | B | E |
| E | | T | |
| L | I | B | E |
| A | | Zorita | R |
| | | Fernández Corrales et Redondo Rodríguez, 1985, p. 67-71 | |
| L | I | B | E |
| E | | T | |
| L | I | B | E |
| A | | | R |
| Melena, 1990, p. 49, n.° 7 | | Aldehuela de Mordazo (Trujillo) | |
| L | I | B | E |
| E | | T | |
| L | I | B | E |
| A | | Robledillo de Trujillo | R |
| | | Redondo Rodríguez, 1993, p. 241 | |
| L | I | B | E |
| E | | T | |

| | | | | |
|--|----------|----------|-------------|----------|
| L | I | B | E | R |
| A | | | ? Logrosán | |
| AE 1993 971; Gimeno et Stylow, 1994, p. 160, n.° 55 | | | | |
| L | I | B | E | R |
| A | | | Herguijuela | |
| Sánchez Abal et Salas Martín, 1983, p. 267, n.° 3 | | | | |
| L | U | X | | |
| D | I | V | I | N |
| | | | | A |
| Santa Cruz de la Sierra CIL II 677; Gimeno et Stylow, 1994, p. 153, n.° 46 | | | | |
| L | U | X | | |
| D | I | V | I | N |
| | | | | A |
| Santa Cruz de la Sierra CIL II 676. | | | | |
| M | (| a | g | n |
| | | | a |) |
| I | (| d | e |) |
| M | (| a | t | r |
| | | | e |) |
| Robledillo de Trujillo CIL II 805; Beltrán, 1975-1976, p. 65-66, n.° 45 | | | | |



Fig. 7 Autel dédié au *Genius Turg(alienis)* (Trujillo). D'après Iglesias Gil, 1986. Dessin: D. Guérin.

| | | | | |
|---|----------|----------|----------|----------|
| M | A | G | N | A |
| M | A | T | E | R |
| Ávila Rodríguez Almeida, 1980, p. 139, n.° 52 | | | | |
| M | A | R | S | Cañamero |
| Mélida, 1924, p. 161 | | | | |
| M | A | R | S | Trujillo |
| AE 1993 932; CIL II 619; Gimeno et Stylow, 1994, p. 131, n.° 15 | | | | |

| Théonymes | | Provenance | | Bibliographie | |
|--|----------|-------------------|--|---------------------------|----------|
| M | A | R | S | Ibahernando | |
| Callejo Serrano, 1965, p. 20 ss. | | | | | |
| M | A | R | S | Valverde del Fresno? | |
| AE 1993 989 | | | | | |
| M | A | R | S | Garciaz | |
| AE 1991 974; Gamallo et Gimeno, 1990, p. 281, n.° 9 | | | | | |
| M | A | R | S | ? | |
| Logrosán AE 1993 971; Gimeno et Stylow, 1994, p. 160, n.° 55 | | | | | |
| M | A | T | E | R | |
| D | E | U | M | Oliva de Plasencia | |
| CIL II 805; García y Bellido 1967 52 | | | | | |
| M | E | R- | | | |
| C | U | R | I | U | S |
| C | O | L | U | ? Salvatierra de Santiago | |
| Blázquez, 1975, p. 125; Salas et al., 1987, p. 131-133 | | | | | |
| M | E | R- | | | |
| C | U | R | I | U | S |
| Villar de Plasencia RE 1909 260 | | | | | |
| M | E | R- | | | |
| C | U | R | I | U | S |
| Trujillo AE 1993 922; Gimeno et Stylow, 1994, p. 123, n.° 5; | | | | | |
| CIL II 623 | | | | | |
| M | I | N | E | R | V |
| A | Ávila | | Rodríguez Almeida, 1980, p. 175, n.° 98. | | |
| S | I | L | V | A | N |
| Almendra Salinas, 1999, p. 365 | | | | | |
| V | E | N | U | S | |
| V | I | | C- | | |
| T | R | I | X | | |
| Galisteo? CIL II 470; Rémy, 1991, p. 326 | | | | | |
| V | I | C | T | O- | |
| R | I | | A | | |
| Ciudad Rodrigo CIL II 864; Morán, 1922, p. 57, n.° 115 | | | | | |
| V | I | C | T | O- | |
| R | I | | A | | |
| Lerilla Maluquer, 1956, n.° 85 bis; HAE 1310 | | | | | |
| V | I | C | T | O- | |
| R | I | | A | | |
| Torre Rodrigues, 1957-1958, p. 164-168 | | | | | |
| V | I | C | T | O- | |
| R | I | | A | | |
| Penamacor Barata et Leitão, 1982, p. 101-112 | | | | | |
| V | I | C | T | O- | |
| R | I | | A | | |
| Póvoa de Atalaia Santos Rocha, 1908, p. 217-218 | | | | | |
| V | I | C | T | O- | |
| R | I | | A | | |
| Salvatierra de Santiago AE 1987 485; Salas et al., p 141-143 | | | | | |
| V | I | C | T | O- | |
| R | I | | A | | |
| Talavera la Vieja CIL II 927 | | | | | |
| S | O | L | I | N | V |
| Oliva de Plasencia CIL II 807; García y Bellido, 1967, p. 35 | | | | | |

Le recensement de ces quelques divinités classiques nous permet de mettre en évidence quelques points que nous jugeons importants pour mieux apprécier la pénétration des cultes clas-

siques en Vettonnie:

- Ce panthéon est assez faiblement représenté en Vettonnie: 56 dédicaces mais moins d'une vingtaine de divinités différentes en laissant de côté les surnoms indigènes et en ne s'attachant pas sur les diversités orthographiques ou d'appellation d'un même dieu. Ainsi nous avons considéré comme une seule divinité classique les *Lares Ostianis* et les *Lares Turibrigenses*; *Magna Mater* et *M(agna) I(dea) M(ater)*.
- Plus des trois quarts de ces autels proviennent d'une seule région de Vettonnie: la *regio Turgaliensis*, ce qui peut s'expliquer par les relations privilégiées unissant la zone de Trujillo à la capitale provinciale. Rappelons que *Turgalium* était *praefectura emeritensis*, c'est-à-dire un territoire sous le contrôle politique et économique direct de la capitale provinciale. Cette région se caractérisait par de plus grandes possibilités agricoles que dans le reste de la Vettonnie, l'existence d'importants gisements miniers, des liens anciens avec le sud péninsulaire; tout cela explique, outre sa relation avec *Emerita*, un développement culturel spécifique (Redondo Rodríguez, 1987; Cerrillo, 1972; Fernández Corrales, 1988). La région de *Capera* (Oliva de Plasencia, Villamiel), dans le nord de l'Estrémadure, est un autre foyer, de bien moindre importance toutefois. Rappelons que cette cité jouissait d'un dynamisme certain en Vettonnie au vu de son statut privilégié et de ses institutions («*municipium Flavium Caperense*»), de son cadre monumental (arc tétrapyle, temples, forum, amphithéâtre), des témoignages du culte impérial et de l'eau, de son attraction pour les étrangers (Blázquez, 1965, 1966, 1968; Etienne et Mayet, 1971, p. 382-391; Stylow, 1986, p. 285-311; Rodrigo López, 1986; Fernández Corrales, 1988, p. 179-183; Cerrillo, 1994, p. 149-158, 2001, p. 155-164). En dehors de ces deux zones, seule la déesse *Victoria* a connu un relatif succès, en particulier en Vettonnie portugaise, et, dans une moindre mesure encore, *Mars*.
- Certaines de ces divinités, à la simple lecture des théonymes, semblent s'enraciner dans le monde indigène. C'est sans doute également parfois le cas en l'absence de toute trace théonymique. Ainsi, la déesse *Victoria* ne serait-elle pas l'aboutissement d'une évolution syncretique tout comme le *Mars* de Valverde del Fresno, localisé dans une zone montagneuse et vénéré par un nommé *Cada(rus) Oraisa(cif)* (López Monteagudo, 1989, p. 327-332)? Un lien avec *Toga* est envisageable, d'autant plus que l'importance des cultes de divinités guerrières a été mise en évidence dans la zone lusitano-vettonne (Blázquez, 1992, p. 75, n.° 10; Melena, 1985, p. 487, n.° 11; García de Figuerola, 1985, n.° 49). D'autres divinités, comme *Bandis*, *Neto*, *Roudaecus*, semblent liées au thème de la guerre (García y Fernández-Albalat, 1990, p. 23-52, 155-179, 280-284, 331-332). Cependant cette tradition de culte guerrier a pu tout simplement faciliter l'introduction en Vettonnie de divinités romaines telles que *Victoria* ou *Mars*. Le syncretisme se manifeste bien davantage avec *Mercurius Colu* – à condition d'accepter la transcription de l'épithète – ou les *Dii* et *Deae*, en particulier avec *D(ibus) Dea(bus) Pinionesibus* – ce dernier terme étant sans doute un surnom ethnique – ou encore *Dibu* et *Debu*. Ce sont très certainement des divinités locales qui se cachent derrière ces dénominations: rien de comparable donc avec la dédicace d'Astorga aux *Dii et Deae*, faite par deux procurateurs dans un contexte urbain (Tranoy, 1981, p. 311). Mais c'est avec le théonyme *Genius Turgaliensis* que l'enracinement indigène est le plus notable (Fig. 7). Le *Genius* n'était pas seulement une entité divine protectrice d'un personnage mais aussi d'un territoire nettement délimité, ici celui de *Turgalium* (Iglesias Gil, 1986, p. 127-132). Quant au *cognomen Primigenius*, il ne faut sans doute pas voir là une relation directe avec

le *Genius Turgaliensis*. *Primigenius* était très répandu à Rome même, beaucoup moins dans la péninsule ibérique, et seulement deux autres fois en pays vetton: à Agallas (province de Salammanque) et Aldehuela de Mordazo (province de Cáceres) (Abascal Palazón, 1994, p. 465-466; Hoyo Calleja, 1994, p. 59; *AE* 1977 405).

- Le culte des *Lares* (avec surnoms indigènes) n'est pas inconnu en Vettonnie mais il n'est formellement attesté que dans la cité de *Capera*. Tout comme les génies, les lares protégeaient une personne, une famille, une communauté ethnique ou un territoire et leur culte eut beaucoup de succès dans la péninsule ibérique (Orr, 1978, p. 1563-1569; Portela, 1984, p. 153-180). Dans le cas des *Dii Lares Gapeticorum Gentilitatis*, il devait s'agir de divinités tutélaires d'une communauté supra-familiale et/ou de son territoire, vraisemblablement près de *Capera* (Beltrán Lloris, 1992, p. 69-71).
- *Liber*, dieu d'origine italique, d'abord de la fécondité et de la nature, puis de la vigne et du vin et assimilé à *Bacchus*, était très présent dans la province de Bétique (Hoyo Calleja, 1992a, p. 65-92). Il ne faut cependant pas voir une relation systématique entre vignoble et culte de *Liber* (Hoyo Calleja, 1990, p. 99-122). Il est prouvé qu'il existait également une corrélation entre cette divinité et la mort (Velasco López, 1992, p. 209-220). En Vettonnie, il existe une relative concentration du culte de *Liber / Libera* dans les environs de *Turgalium* et, d'une façon plus générale, en Estrémadure (environ la moitié des dédicaces proviennent de la province de Cáceres) (Redondo Rodríguez, 1987-1988, p. 44, 1993, p. 237-247). Comment expliquer cette répartition? Selon J. A. Rodríguez Hernández, le *Liber / Libera* d'Estrémadure pourrait être en relation avec des divinités jumelles indigènes (aux attributs plus ou moins semblables à ceux de *Liber / Libera*) du type *Arentius / Arentia* attestés à Coria (Rodríguez Hernández, 1966, p. 121-130). Mais l'examen de l'onomastique des dédicants fait apparaître un degré de romanisation important qui fait penser à des membres de l'élite indigène ayant été sensibles à un culte venu de l'extérieur, par exemple d'*Augusta Emerita*. On a voulu expliquer cette concentration dans la zone de Cáceres par la présence de *coloni* «probablement d'origine grecque» tandis que la concentration de *Liber* dans la zone de Trujillo serait le fait d'une élite indigène romanisée (Redondo Rodríguez, 1987-1988, p. 43). En fait, il est possible que ces deux origines aient cohabité: tradition d'un couple divin assimilé à *Liber / Libera* et adoration de ce couple par un milieu romanisé. Quant à la signification religieuse d'un tel culte, elle demeure encore dans l'ombre bien que la présence de vignes dans cette partie méridionale de la Vettonnie à proximité de la Bétique, ne soit pas impossible (Brun, 1997, p. 45-72; García Sanz, 1991, p. 171-198).
- *Bellona*, déesse romaine de la guerre, est également très présente dans la zone de Trujillo. Elle est souvent associée à la divinité cappadocienne *Mâ*, bien qu'en Vettonnie, elle n'apparaisse pas sous la forme *Mâ-Bellona*. Cela nous incite à penser que les adorateurs de *Bellona* localisés dans la région de Trujillo ne devaient pas être d'origine orientale malgré la proximité d'exploitations minières sans doute en partie livrées au travail servile. L'onomastique, nous le verrons, confirme cette hypothèse. En revanche, il est possible que l'introduction de ce culte dans la *regio Turgaliensis* soit liée à une main-d'oeuvre servile et orientale qui n'apparaît pas dans les documents épigraphiques du Haut-Empire. J. Salas relie l'adoption de ce culte en Vettonnie à la présence militaire romaine (soldats ayant séjourné auparavant en Orient) dans la zone de Cáceres au I^{er} siècle av. J.-C. (Salas, 1980, p. 178). Mais *Bellona* peut tout aussi bien être, comme *Victoria*, le résultat de l'*interpretatio* d'une divinité indigène de la guerre

(*Toga, Bandua, Roudeaecus, Neto, Revanna*).

- Les cultes à mystères sont faiblement représentés en territoire vetton. Il faut en rechercher la cause dans le caractère peu urbanisé, peu militarisé, peu ouvert sur l'immigration de la Vettonnie (Sayas Abengochea, 1986, p. 143-164; Bendala Galán, 1986, p. 345-408; Alvar, 1993, p. 789-814; Burkert, 1992). Rien d'étonnant de constater que les rares manifestations de ces cultes soient localisées aux environs de Trujillo, dans une région plus ouverte sur le monde extérieur que le reste de la Vettonnie. Nous ne possédons malheureusement pas assez de témoignages des cultes à mystères pour cerner les conditions d'introduction de ces religions en Vettonnie. On peut néanmoins dire que la localisation de ces divinités semble à nouveau suggérer un lien avec le milieu montagnard, et donc peut-être avec la population servile, en tout cas la population travaillant dans les mines. Les divinités à mystères attestées en Vettonnie sont Cybèle: à Robledillo de Trujillo et à Oliva de Plasencia sont en effet attestées *M(agna) I(dea) M(ater)* et *Mater Deum?* (Ortiz Ayala, 1988, p. 441-453). A Oliva, *Sol Invictus Augustus* est une autre appellation de Mithra (Alvar, 1993, p. 793, 799-800). La cité de *Capera*, particulièrement montagneuse, apparaît donc comme le foyer principal de ces cultes orientaux, y compris dans le sanctuaire thermal de Baños de Montemayor où la religion mithraïque pourrait être attestée archéologiquement et où l'onomastique grecque n'est pas absente. En effet, près des inscriptions de Baños, on aurait relevé la présence d'une sculpture de femme coiffée d'un bonnet phrygien et d'un sanctuaire wisigothique nommé Sainte Marie l'Égyptienne (Rodrigo et Haba, 1992, p. 359). S'agirait-il de l'adaptation chrétienne d'un culte antique d'origine orientale?

Société et divinités classiques

L'organisation sacerdotale

La présence des cultes romains a-t-elle radicalement modifié une organisation religieuse qui se caractérisait chez les Vettons, mais aussi chez d'autres peuples de la péninsule, par l'absence de toute véritable structure sacerdotale (Urruela Quesada, 1981, p. 253-262; Sánchez Moreno, 1997, p. 129-130; Delgado, 2000, p. 107-152)?

On perçoit très mal l'existence de prêtres ou de prêtresses liés aux nouveaux cultes dans la Vettonnie romaine et encore moins de fonctions religieuses s'enracinant dans l'organisation religieuse préromaine.

L. Attius Vetto, de la tribu *Quirina*, dont on a retrouvé la stèle à Villanueva del Río (Bétique) était bien *flamen*, mais plus probablement à *Canania*, ville de Bétique où il a également exercé sa charge de *duumvir*, qu'en Vettonnie. Au regard de son *cognomen*, son origine vettonne est possible. Il faudrait alors imaginer un individu d'origine vettonne parvenu à un haut rang dans la hiérarchie municipale de *Canania* (*CIL* II 1074).

J. A. Redondo Rodríguez cite deux autres inscriptions, l'une provenant de La Cumbre, l'autre de Conquista de la Sierra (région de Trujillo). Selon cet auteur, il aurait existé un *mag(ister) sacri[s] faciendi[s]* ayant fait ériger un autel à *Bellona*; il pourrait s'agir soit d'un prêtre de *Bellona*, soit d'un magistrat chargé d'officier, et ce, même si *Mag(ister)* est en fait *Ma(cer)* (Redondo Rodríguez, II, 1987, p. 586, n.° 296; Salas, 1980, p. 182-183, n.° 8). Le second autel mentionnerait des *pontifices* ayant fait ériger un autel à *L. Septumius [Severus?]* (Redondo Rodríguez, II, 1987, p. 600, n.° 385; *CIL* II 657: *Pontii*). En fait, ces deux transcriptions apparaissent comme des plus incertaines tout comme l'ins-

cription votive de Puerto de Santa Cruz (en l'honneur de *Turculla*) où le dédicant serait désigné sous le terme de *[s]acer[dos]?* (Gimeno et Stylow, 1994, p. 151, n.° 43; *AE* 1993 959 ne reprend pas cette transcription). En revanche, c'est bien un collège qui est attesté sur un autel votif de Ruanes, toujours dans la région de Trujillo (*AE* 1993 952; Gimeno et Stylow, 1994, p. 157 n.° 36). C'est le seul collège dont nous ayons trace en Vettonnie mais son caractère sacerdotal reste hypothétique.

- L'inscription *CIL* II 495, mentionnant un sévir augustal (*L. Iuvinius*) proviendrait non pas de Galísteo (prov. de Cáceres) mais d'*Augusta Emerita* (Etienne, 1974, p. 254).
- A *Caesarobriga*, il existait bien, non seulement une *flaminica prima et perpetua* chargée du culte impérial, mais aussi un *haruspex* dénommé *Iconius* dont la fonction, proche de celle d'un augure, était d'interpréter la volonté des dieux par l'observation des êtres voués au sacrifice, notamment l'examen de leurs entrailles (*CIL* II 698; Rubio Fuentes, 1993, p. 580). Mais rien ne nous autorise à penser que cette fonction d'*haruspex* s'enracine dans une quelconque charge sacerdotale existant avant l'arrivée des Romains.

Les fidèles

J. del Hoyo Calleja évoque avec raison une “*nécessité du sentiment religieux chez l'Hispano-romain*”, entendant par là que toutes les couches sociales nourrissaient des préoccupations spirituelles même si toutes n'avaient pas les mêmes moyens de les concrétiser (Hoyo Calleja, 1992, p. 303). Mais est-on en mesure d'affirmer, en prenant comme cadre la Vettonnie, que tel culte, telle divinité attirait plus particulièrement tel milieu social? Y avait-il, en Vettonnie, une religion des pauvres, une religion des riches, une religion des esclaves, une religion des citoyens romains, une religion des indigènes ...?

Il est difficile de savoir précisément quelles couches de la société vettonne s'adonnaient plus particulièrement aux cultes aquatiques. La raison principale en est que les sources archéologiques sont plus nombreuses que les témoignages épigraphiques, ces derniers étant susceptibles de nous fournir des noms. Certes le site de Baños de Montemayor a livré une quantité non négligeable d'autels mais ceux-ci sont trop endommagés pour que la transcription des noms soit exempte de toute interrogation. Néanmoins, il semblerait que la population ayant fait ériger ces autels votifs et laissé ces ex-votos ne soit pas des plus défavorisées. En effet, les ex-votos (?) représentant des animaux domestiques pourraient indiquer que des personnes socialement aisées n'hésitaient pas à venir à Baños. Un examen prudent des quelques noms gravés sur les autels tendrait à montrer qu'il s'agissait d'indigènes romanisés (*Valeria Privata*, *Fulvius Rufus*), d'individus au nom d'origine orientale (*Syrimches*), d'esclaves (*Firmus Ammi s.*) mais aussi de personnages portant un nom resté indigène (*Ammonicus*, *Ammius*). Ainsi Baños de Montemayor apparaît comme un sanctuaire plutôt fréquenté par une population socialement diversifiée. V. Rodrigo et S. Haba pensent que les sanctuaires thermaux de Salugral, Hervás et Jarilla, eux aussi dans la cité de *Capera*, étaient, au contraire de Baños, plutôt fréquentés par des gens humbles (Rodrigo et Haba, 1992, p. 361).

Quant aux autels dédiés à *Salus* dans la région de Trujillo, deux sur trois ont été élevés par des citoyens romains (*M. Iulius Badius*, *L. Norbanus Tancinus*).

Il nous faut distinguer les individus ayant fait ériger un autel à *Iupiter Solutorius* de ceux qui désignent Jupiter sous sa plus simple expression (*Iovī*), de ceux qui vénèrent *I.O.M.* Pour chacun

de ces trois modes de désignation nous possédons quelques noms pour tenter une étude sociale, ce qui n'est pas possible pour *Iupiter Liberator* ou *Iupiter Conservator*.

Dans le premier groupe, les indigènes sont largement dominants et présentent une structure onomastique typique de leur milieu (un seul élément nominal), ce qui s'accorde assez bien avec le processus de syncrétisme dont est issu *Iupiter Solutorius*. On trouve aussi quelques citoyens romains tels que *A. Aconius Avitus* (peut-être l'un des propriétaires de la *villa* de Monroy) ou *P. Cornelius Avitus* (Redondo Rodríguez, 1985, p. 74).

Le second groupe comprend des individus dont l'onomastique se détache plus fortement de la tradition indigène, ce qui est particulièrement net dans la *regio Turgaliensis* (nombreux citoyens de la gens *Norbana*) si bien que l'on peut dire que ce groupe ne fait qu'obéir aux influences culturelles et onomastiques qui s'exercent dans cette partie de la Vettonnie (Redondo Rodríguez, 1985, p. 75-76).

Le dernier groupe présente une onomastique assez proche du milieu précédent, avec cependant un moindre degré de romanisation dû à une localisation des autels en question sur des sites éloignés des noyaux urbains (Romero, 1994, p. 47). Aucune catégorie sociale précise ne se détache puisqu'on trouve des citoyens romains (*Q. Sarus Iulianus*), des femmes au nom romanisé (*Atilia Severa*), des indigènes pérégrins (*Triteus Alluqui f.*), un membre de la gens *Norbana* et un individu portant un nom en partie grec (*Alpus M. [...] Herotix*), peut-être le fils d'un affranchi (Romero, 1994, p. 43).

Si on accepte les transcriptions effectuées par J. Salas sur l'onomastique des adorateurs de *Bellona*, on remarque que sur huit noms lisibles, l'onomastique latine est largement dominante (*Munatia Mansueta*, *Verrucius...*). Les citoyens romains ne dédaignent pas non plus cette divinité (*C. Norbanus Macrus*, *C. Iulius Vitulus*) (Salas, 1980, p. 182-183, n.^{os} 8-9).

Quant à l'appartenance sociale des fidèles de *Liber Pater*/*Libera*, on ne peut retenir le lien qu'avait établi A. Bruhl dans les provinces danubiennes, entre ce culte et le milieu militaire (Bruhl, 1953, p. 216; Corell, 1992, p. 125-143). Mais on remarquera qu'en Vettonnie méridionale (toutes les dédicaces vettonnes proviennent de la province de Cáceres), les indigènes présentant une onomastique romanisée sont nombreux à s'adonner à ce culte (Redondo Rodríguez, 1987-1988, p. 46-47).

Enfin, *Victoria* est une divinité adorée aussi bien dans un milieu indigène (*Boutius Ambati*, *Sunua Tongi f.*) que dans un milieu imprégné de romanité (*L. Marcius* à Ciudad Rodrigo, *L. Marcius* à *Augustobriga*). Mais nous ignorons véritablement si une divinité indigène ne se dissimule pas derrière l'une de ces *Victoria* (Hurtado de San Antonio, 1977b, p. 26-31).

Nous ne possédons pas assez d'autels votifs mentionnant chacune des autres divinités pour pouvoir en retirer quelque information révélatrice du milieu social se livrant à ces cultes.

Ainsi, il est difficile de nier l'attrait qu'a exercé le panthéon gréco-romain sur la population vettonne du Haut-Empire, tout particulièrement sur les marges occidentales du territoire vetton, phénomène qui concerne d'ailleurs également les divinités indigènes. On est également frappé par la sureprésentation de Jupiter (55 mentions) par rapport aux autres divinités. Il s'agit certainement d'une simple manifestation d'adaptation à la nouvelle situation politique par le biais d'une dévotion à la divinité la plus symbolique de l'ordre romain. Mais cet engouement pour Jupiter a sans doute également été facilité par l'existence d'une ou plusieurs divinités indigènes à certains égards assimilables à Jupiter, phénomène qui n'est d'ailleurs pas propre à ce dieu. Cette large diffusion du culte de Jupiter n'est pas étrangère au faible impact de la religion impériale en Vettonnie (moins d'une dizaine de documents), ce territoire n'ayant par ailleurs pas connu de précédent à une telle forme de dévotion. Plus qu'une réticence à adorer l'empereur, ce faible rayonnement du culte impérial est également la conséquence du poids du milieu rural, moins propice

que le milieu urbain à développer cette pratique (la quasi-totalité des dédicaces provient des villes de *Caesarobriga*, *Capera*, Ciudad Rodrigo); il est vrai que les élites urbaines romanisées étaient soucieuses d'exprimer leur attachement au pouvoir romain. On remarque également que la région de Trujillo se caractérise par une plus forte concentration de divinités gréco-romaines que dans le reste de la Vettonnie. Cette préfecture d'*Emerita* devait renfermer un nombre considérable d'individus davantage détachés du contexte indigène (notamment des esclaves et des affranchis travaillant ou ayant travaillé dans les nombreuses exploitations minières et agricoles de cette région). Enfin, pour expliquer les très faibles traces d'organisation sacerdotale en Vettonnie, il faut encore mettre en avant la tradition d'une Vettonnie préromaine où une telle structure n'apparaît pas. Il faut également songer à l'existence de pratiques religieuses sans intercesseurs. En outre, il est certain que sous la domination romaine, les prêtres ont dû constituer une infime partie de la population et qu'ils sont donc difficiles à appréhender par l'épigraphie.

NOTES

- * Professeur d'Histoire au Lycée Français du Caire; docteur en Histoire Ancienne.

BIBLIOGRAPHIE

- ABASCAL PALAZÓN, J. M. (1994) - *Los nombres personales en las inscripciones latinas de Hispania*. Murcia: Universidad.
- ABÁSOLO, J.A.; ALBERTOS, M. L. (1976) - Acerca de unas inscripciones de Poza de la Sal. *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*. Valladolid. 42, p. 393-407.
- AGUILAR-TABLADA MARCOS, B. M. (1997) - Augustobriga, una ciudad romana bajo las aguas. *Revista de Arqueología*. Madrid. 190, p. 38-47.
- AGUILAR, A.; GUICHARD, P. (1993) - *Villas romaines d'Estrémadure. Doña María, La Sevillana et leur environnement*. Madrid: Casa de Velázquez.
- AGUILAR, A. [et al.] (1994) - La ciudad antigua de Lacimurga y su entorno rural. In *Actas de la Mesa Redonda Internacional. El medio rural en Lusitania. Formas de hábitat y ocupación del suelo*. Salamanca: Universidad, p. 109-130.
- ALARCÃO, J. de (1998) - *Roman Portugal, II, Gazetteer: 1, Porto, Bragança and Viseu*, Warminster: Aris & Phillips.
- ALARCÃO, J. de (2001) - Novas perspectivas sobre os Lusitanos (e outros mundos). *Revista Portuguesa de Arqueologia*. Lisboa. 4:2, p. 293-349.
- ALARCÃO, J.; ETIENNE, R. (1977) - *Fouilles de Conimbriga. I, L'architecture*. Paris: De Boccard.
- ALBERTOS, M. L. (1977) - Correcciones a los trabajos sobre onomástica personal indígena de M. Palomar Lapesa y M. Albertos Firmat. *Emerita*. Madrid. 45, p. 33-54.
- ALBERTOS, M. L.; BENTO, M. P. (1977) - Testemunhos da ocupação romana na região de Meimoa (Beira Baixa). In *Actas del XIV Congreso Arqueológico Nacional (Vitoria, 1975)*. Zaragoza, p. 1197-1208.
- ALONSO ÁVILA, A.; CRESPO ORTIZ DE ZÁRATE, S. (1999) - *Corpus de inscripciones romanas de la provincia de Salamanca. Fuentes epigráficas para la historia social de Hispania romana*. Valladolid: Universidad.
- ALVAR, J. (1993) - Los cultos místéricos en Lusitania. In *Actas do II Congresso peninsular de História Antiga (Coimbra, 18 a 20 de Outubro de 1990)*. Coimbra: Universidade, p. 789-814.
- BALIL, A. (1965) - C. Iulius Verus Maximinus Thrax. *Boletín de la Real Academia de la Historia*. Madrid. 157, p. 83-171.
- BARATA L.; LEITÃO M. (1982) - Breves notas para um catálogo da epigrafia romana de Penamacor. In *Actas e Memórias do I Colóquio de Arqueologia e História do concelho de Penamacor*. Penamacor, p. 101-112.
- BARTON, I. (1982) - *Capitoline temples in Italy and the provinces (especially Africa)*. In *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. II.12.1. Berlin-New York: Walter de Gruyter & Co, p. 259-342.
- BEAUJEU, J. (1976) - Cultes locaux et cultes d'empire dans les provinces d'Occident aux trois premiers siècles de notre ère. In PIPPIDI, D. M., ed. - *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien. VI^{ème} Congrès International d'Etudes Classiques* (Madrid, Septembre 1974). Paris: Les Belles Lettres, p. 433-443.

- BELLEZZA, A. (1964) - *Massimino il Tracce*. Genova: Fratelli Pagano.
- BELTRÁN LLORIS, M. (1975-1976) - Aportaciones a la epigrafía y arqueología romana de Cáceres. *Caesaraugusta*. Zaragoza. 39-40, p. 19-111.
- BELTRÁN LLORIS, M. (1992) - Culto a los Lares y grupos de parentesco en la Hispania indoeuropea. In MAYER, M.; GÓMEZ PALLARÈS, J., eds. - *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía, Culto y Sociedad en Occidente*. Sabadell: AUSA, p. 59-71.
- BENDALA GALÁN, M. (1986) - Die orientalischen Religionen Hispaniens in vorrömischer und römischer Zeit. In *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. II.18.1. Berlin-New York: Walter de Gruyter & Co, p. 345-408.
- BENDALA GALÁN, M. (1989-1990) - Capitolia Hispaniarum. *Anas*. Mérida. 2-3, p. 11-35.
- BERMEJO BARRERA, J. C. (1986) - *Mitología y mitos de la Hispania prerromana II*, Madrid: Akal.
- BLÁZQUEZ, J. M.^a (1962) - *Religiones primitivas de Hispania I: Fuentes literarias e epigráficas*, Rome
- BLÁZQUEZ, J. M.^a (1965) - *Cáparra I* (Excavaciones Arqueológicas en España; 24). Madrid: Ministerio de Cultura.
- BLÁZQUEZ, J. M.^a (1966) - *Cáparra II* (Excavaciones Arqueológicas en España; 54), Madrid: Ministerio de Cultura.
- BLÁZQUEZ, J. M.^a (1968) - *Cáparra III* (Excavaciones Arqueológicas en España; 67), Madrid: Ministerio de Cultura.
- BLÁZQUEZ, J. M.^a (1977) - *Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- BLÁZQUEZ, J. M.^a (1962) - *Religiones primitivas de Hispania I: Fuentes literarias e epigráficas*. Roma: CSIC.
- BLÁZQUEZ, J. M.^a (1975) - *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*. Madrid: Ediciones Istmo.
- BLÁZQUEZ, J. M.^a (1981) - El sincretismo en la Hispania romana entre las religiones indígenas, griega, romana, fenicia y místicas. In *La religión romana en Hispania* (Simposio organizado por el Instituto de Arqueología Rodrigo Caro del CSIC). Madrid: CSIC, p. 177-221.
- BLÁZQUEZ, J. M.^a (1986) - Sincretismo en la Lusitania romana. In *Manifestaciones religiosas en la Lusitania. Primeras Jornadas sobre manifestaciones religiosas en la Lusitania (Marzo de 1984)*. Cáceres: Universidad de Extremadura, p. 7-14.
- BLÁZQUEZ, J. M.^a (1992) - Religión y sociedad en las inscripciones de Salamanca. In MAYER, M.; GÓMEZ PALLARÈS, J., eds. - *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía, Culto y Sociedad en Occidente*. Sabadell: AUSA, p. 73-82.
- BLUTSTEIN-LATRÉMOLIÈRE, É. (1991) - Les places capitoline d'Espagne. *Mélanges de la Casa de Velázquez*. Madrid. 27:1, p. 43-64.
- BONNAUD, C. (2001) - L'administration du territoire vetton à l'époque romaine. Statuts juridiques et institutions. *Conimbriga*. Coimbra. 40, p. 5-36.
- BOSWORTH, A.B. (1979) - Vespasian and the provinces: some problems of the early 70's A.D. *Athenaeum*. Pavia. 61, p. 49-78.
- BRUHL, A. (1953) - *Liber Pater. Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*. Paris: De Boccard.
- BRUN, J.P. (1997) - Production d'huile et de vin en Lusitanie romaine. *Conimbriga*. Coimbra. 36, p. 45-72.
- BURGALETA MEZO, F. J. (1989) - Algunas cuestiones sobre la introducción de los cultos romanos en la Península Ibérica. *Studia Historica Historia Antigua*. Salamanca. 7, p. 119-129.
- BURKERT, W. (1992) - *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*. Paris: Les Belles Lettres.
- CALABI LIMENTANI, I. (1974) - *Epigrafía latina*. Milano: Cisalpino.
- CALLEJO SERRANO, C. (1965) - Aportación a la epigrafía romana del Campo Norbense. *Boletín de la Real Academia de la Historia*. Madrid. 157, p. 11-82.
- CALLEJO SERRANO, C. (1967) - Cédulas epigráficas del campo norbense. *Zephyrus*. Salamanca. 18, p. 85-119.
- CALLEJO SERRANO, C. (1970) - Nuevo repertorio epigráfico de la provincia de Cáceres. *Archivo Español de Arqueología*. Madrid. 43, p. 132-168.
- CANTO, A.M.; BEJARANO, A.; PALMA, F. (1997) - El mausoleo del Dintel de los Ríos de Mérida, Revve Anabaraecus y el culto de la confluencia. *Madrider Mitteilungen*. Mainz. 38, p. 247-294.
- CERRILLO, E. (1972) - *Poblamiento rural romano en la Altiplanicie Trujillo-Cacereña*, Salamanca: Universidad (thèse dactylographiée).
- CERRILLO, E. (1994) - Leyenda y arqueología de las ciudades prerromanas: Cáparra. In *Leyenda y arqueología de las ciudades prerromanas de la Península Ibérica*. II. Madrid: Museo Arqueológico Nacional, p. 149-158.
- CERRILLO, E. (2000) - Capara, municipio romano. In *Sociedad y cultura en Lusitania romana* (IV Mesa Redonda Internacional). Mérida: Junta de Extremadura - Casa de Velázquez, p. 155-164.
- CERRILLO, E. et al. (1995) - Excavaciones en el foro de Cáparra. La Curia. *Extremadura Arqueológica*. 5 (Homenaje a la Pfra. Dra. Milagro Gil-Mascarell Boscá). Cáceres: Universidad de Extremadura; Mérida: Consejería de Cultura y Patrimonio Cultural de la Junta de Extremadura, p. 196-205.

- CORELL, J. (1992) - El culto a Liber Pater en el sur del conventus Tarraconensis según la epigrafía. In MAYER, M.; GÓMEZ PALLARÈS, J., eds. - *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía, Culto y Sociedad en Occidente*. Sabadell: AUSA, p. 125-143.
- CORTÉS, S. [et al.] (1984) - Nuevas inscripciones romanas del Museo de Santa Cruz de Toledo. *Museos*. Madrid. 3, p. 73-85.
- CURADO, F. (1979) - Epigrafía das Beiras. *Conimbriga*. Coimbra. 18, p. 139-148.
- CURCHIN, L. A. (1991) - *Roman Spain. Conquest and assimilation*. London-New York: Routledge.
- DELGADO, J. A. (1999) - Flamines provinciae Lusitaniae. *Gerión*. Madrid. 17, p. 433-461.
- DELGADO, J. A. (2000) - Los sacerdotes de rango local de Lusitania. *Conimbriga*. Coimbra. 39, p. 107-152.
- DÍAZ Y PÉREZ, N. (1880) - *Baños de Baños: viajes por mi patria*. Madrid: Imprenta y Fundición de la viuda é hijos de J.A., García.
- DÍEZ ASENSIO, J. (1995) - Teonomía indígena en las tierras meridionales del Duero medio. *Hispania Antiqua*. Valladolid. 19, p. 7-14.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1993) - Interpretatio romana. Quelques questions à propos de l'acculturation religieuse en Lusitanie. In UNTERMANN, J.; VILLAR, F., eds. - *Lengua y cultura en la Hispania prerromana. Actas del V Coloquio sobre Lenguas y Culturas Prerromanas de la Península Ibérica (Colonia, 25-28 de Noviembre de 1989)*. Salamanca: Universidad, p. 281-287.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1993a) - Algunas notas sobre o mecanismo decisório municipal na Hispania romana. In *Ciudad y comunidad cívica en Hispania (siglos II y III d.C.)*. Cité et communauté civique en Hispania. Madrid: Casa de Velázquez, p. 67-84.
- ENCARNAÇÃO, J. d'; GERALDES, F. (1982) - Jupiter Supremo Sumo. Uma inscrição inédita de Orjais (Covilhã). *Conimbriga*. Coimbra. 21 p.135-142.
- ESCOBAR PRIETI, E. (1906) - Galisteo. *Revista de Extremadura* 8, p. 74ss.
- ETIENNE, R. (1973) - Les syncrétismes religieux de la Péninsule Ibérique à l'époque impériale. In DUNAND, F.; LEVEQUE, P., eds. - *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. (Colloque de Strasbourg, 1971)*. Leiden: Brill (EPRO n°46), p. 153-163.
- ETIENNE, R. (1974) - *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste à Dioclétien*. Paris: De Boccard.
- ETIENNE, R. (1990) - Le culte impérial, vecteur de la hiérarchie urbaine. In *Les villes de Lusitanie romaine: Hiérarchies et territoires. Table ronde internationale du CNRS (Talence, le 8-9 décembre 1988)*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique (Collection de la Maison des Pays Ibériques; 42), p. 215-231.
- ETIENNE, R.; MAYET, F. (1971) - Du nouveau sur Capera-Capara. *Revue des Etudes Anciennes*. Talence. 73, p. 382-391.
- FEARS, J.R. (1981) - The Cult of Jupiter and Roman Imperial Ideology. In *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. II.17.1. Berlin-New York: Walter de Gruyter & Co, p. 4-141.
- FERNÁNDEZ CORRALES, J. M. (1988) - *El asentamiento romano en Extremadura y su análisis espacial*. Cáceres: Universidad de Extremadura, Servicio de Publicaciones.
- FERNÁNDEZ CORRALES, J. M.; REDONDO RODRÍGUEZ, J. A. (1985) - Liber Pater et Libera: nuevo hallazgo en Zorita (Cáceres). *Anuario de Estudios Filológicos*. Cáceres. 8, p. 67-73.
- FERNÁNDEZ FUSTER, L. (1955) - Eaeus. Aportación al estudio de las religiones primitivas hispánicas. *Archivo Español de Arqueología*. Madrid. 28:92, p. 318-321.
- FERNÁNDEZ GÓMEZ, F. (1974) - El santuario de Postoloboso (Candeleda). *Noticario Arqueológico Hispánico*. Madrid. 2, p. 169-270.
- FISHWICK, D. (1987) - *The Imperial cult in the Latin West. Studies in the ruler cult of the western provinces of the Roman Empire*. I, 1. Leiden: Brill.
- FITA, F. (1894) - Excursiones epigráficas, de Monasterio a Mérida. *Boletín de la Real Academia de la Historia*. Madrid. 25, p. 43-166.
- FITA, F. (1903) - Nuevas inscripciones romanas. *Boletín de la Real Academia de la Historia*. Madrid. 42, p. 45ss.
- FITA, F. (1916) - Inscripciones romanas inéditas de Trujillo. *Boletín de la Real Academia de la Historia*. Madrid. 68, p. 163-170.
- FLORIANO CUMBREÑO, A. C. (1944) - Excavaciones en la antigua Caparra, Cáparra, Cáceres. *Archivo Español de Arqueología*. Madrid. 18, p. 270-286.
- GAMALLO, J. L.; GIMENO, H. (1990) - Inscripciones del norte y sudoeste de la provincia de Cáceres: revisión y nuevas aportaciones. *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*. Madrid. 17, p. 277-306.
- GAMER, G. (1989) - *Formen römischer Altäre auf der Hispanischen Halbinsel*. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern (Madrider Beiträge; 12).
- GARCÍA DE FIGUEROLA, M. (1985) - Inscripción a Toga en la sierra de Gata. *Ficheiro Epigráfico*. Coimbra. 12, n.º 49.
- GARCÍA SANZ, O. (1991) - Liber Pater epigráfico en Hispania: textos y contexto religioso. *Espacio Tiempo y Forma. Serie II: Historia Antigua*. Madrid. 4, p. 171-198.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1967) - *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*. Leiden: Brill.

- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1972-1974) - El tetrapilón de Capera (Cáparra, Cáceres). *Archivo Español de Arqueología*. Madrid. 45-47, p. 45-90.
- GARCÍA Y FERNÁNDEZ-ALBALAT, B. (1988-1996) - Un ara votiva a Durius? Valor religioso de los ríos en la Antigüedad. *Gaya*. Gaia. 6, p. 155-176.
- GARCÍA Y FERNÁNDEZ-ALBALAT, B. (1990) - *Guerra y religión en la Gallaecia y la Lusitania antiguas*. Sada (A Coruña): Ediciós do Castro.
- GIMENO H.; STYLOW, A.U. (1994) - Juan Pérez Holguín y la epigrafía trujillana. *Veleia*. Vitoria. 10, p. 117-177.
- GONZÁLEZ CORDERO, A. [et al.] (1985) - Nuevas aportaciones a la epigrafía de Extremadura (1). *Studia Zamorensia Historica*. Salamanca. 6, p. 287-306.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, M. C. (1986) - *Las unidades organizativas indígenas del área indoeuropea de Hispania* (Anejos de Veleia; 2). Vitoria: Universidad del País Vasco.
- GUICHARD, P. (1993) - Les effets des mesures flaviennes sur la hiérarchie existant entre les cités de la Péninsule Ibérique. In *Ciudad y comunidad cívica en Hispania (siglos II y III d.C.)*. *Cité et communauté civique en Hispania*. Madrid: Casa de Velázquez, p. 67-84.
- HABA QUIRÓS, S. (1986) - *Catálogo epigráfico latino del partido judicial de Plasencia*. Cáceres: Universidad de Extremadura (thèse dactylographiée).
- HABA, S.; RODRIGO, V. (1986) - Aportaciones a la epigrafía latina del área caparense. *Norba*. Cáceres. 7 p. 43-60.
- HERNÁNDEZ GUERRA, L. (2001) - *Epigrafía de época romana de la provincia de Salamanca*. Valladolid: Universidad.
- HIERNARD, J.; ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J.M. (1982) - Aqua Augusta. Una inscripción con letras de bronce de Mérida. *Sautola*. Santander. 3, p. 221-229.
- HOYO CALLEJA, J. del (1990) - Liber Pater dans l'épigraphie hispanique: relations entre la viticulture et le culte du dieu. *Caesarodunum*. Tours. 24, p. 99-122.
- HOYO CALLEJA, J. del (1992) - Relación culto-estrato social en la Hispania romana. In MAYER, M.; GÓMEZ PALLARÈS, J., eds. - *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía, Culto y Sociedad en Occidente*. Sabadell: AUSA, p. 303-308.
- HOYO CALLEJA, J. del (1992a) - Revisión de los estudios de Liber Pater en la epigrafía hispana. *Mélanges de la Casa de Velázquez*. Madrid. 28, p. 65-92.
- HOYO CALLEJA, J. del (1994) - Nuevos teónimos en inscripciones inéditas de la provincia de Salamanca. *Mélanges de la Casa de Velázquez*. Madrid. 30:1, p. 53-60.
- HURTADO DE SAN ANTONIO, R. (1977a) - *Corpus provincial de las inscripciones latinas (Cáceres)*. Cáceres: Universidad de Extremadura.
- HURTADO DE SAN ANTONIO, R. (1977b) - Nuevo capítulo para el estudio de la romanización de la provincia de Cáceres. *Alcántara*. Cáceres. 189, p. 26-31.
- IGLESIAS GIL, J.M. (1986) - Genius Turgaliensis. In *Manifestaciones religiosas en la Lusitania. Primeras Jornadas sobre manifestaciones religiosas en la Lusitania (Marzo de 1984)*. Cáceres: Universidad de Extremadura, p. 127-132.
- IGLESIAS, J.M.; SÁNCHEZ ABAL, J.L. (1977-1978) - Nuevas estelas de la provincia de Cáceres. *Archivo Español de Arqueología*. Madrid. 50-51, p. 421-428.
- KNAPP, R. C. (1977) - *Aspects of the Roman Experience in Spain*. Valladolid: Universidad.
- KOCH, G. (1968) - *Der römische Jupiter*. Darmstadt.
- LAMBRINO, S. (1957) - La déesse Trebaruna. *Bulletin des Études Portugaises*. Lisboa. 20, p. 87-109.
- LAMBRINO, S. (1965) - Les cultes indigènes en Espagne sous Trajan et Hadrien. In PIGANIOL, A.; TERRASSE, H., eds. - *Colloque sur les Empereurs romains d'Espagne (Madrid, 1964)*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, p. 223-242.
- LE ROUX, P. (1992) - I.O.M. Municipalis: dieux et cités en Occident sous le Haut-Empire. In MAYER, M.; GÓMEZ PALLARÈS, J., eds. - *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía, Culto y Sociedad en Occidente*. Sabadell: AUSA, p. 405-413.
- LE ROUX, P. (1994) - Cultes indigènes et religion romaine en Hispanie sous l'Empire. In *L'Afrique, la Gaule, la religion à l'époque romaine: mélanges à la mémoire de M. Le Glay*. Bruxelles: Latomus, p. 560-567.
- LE ROUX, P. (1995) - *Romains d'Espagne. Cités et politique dans les provinces IIe siècle av. J.C. - IIIe siècle ap. J.C.* Paris: Armand Colin.
- LÓPEZ DOMECH, R. (1986-1987) - Sobre reyes, reyezuelos y caudillos militares en la protohistoria hispana. *Studia Historica Historia Antigua*. Salamanca. 4-5, p. 19-22.
- LÓPEZ MONTEAGUDO, G. (1989) - Avance sobre el culto a Marte indígena en la Península Ibérica. In *Estudios sobre la Antigüedad en homenaje al profesor Santiago Montero Díaz* (Anejos de Gerión 2). Madrid: Universidad Complutense, p. 327-332.
- LORRIOT, X. (1975) - Les premières années de la grande crise du III^{ème} siècle: de l'avènement de Maximin le Thrace (235) à la

- mort de Gordien III (244). In *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. II.2.2. Berlin-New York: Walter de Gruyter & Co, p. 657-724.
- MACMULLEN, R. (1987) - *Le paganisme dans l'Empire romain*. Paris: Presses Universitaires de France.
- MALUQUER DE MOTES, J. (1956) - *Carta arqueológica de España-Salamanca*. Salamanca: Diputación Provincial.
- MANGAS MANJARRÉS, J. (1992) - Ciudades antiguas de la provincia de Salamanca (siglo II a. C. - Diocleciano). In *Actas del Primer Congreso de Historia de Salamanca I*, Salamanca, p. 251-268.
- MANGAS, J.; CARROBLES, J. (1992) - La ciudad de Talavera de la Reina en época romana. In *Actas de las Primeras Jornadas de Arqueología de Talavera de la Reina*. Toledo: Diputación Provincial, p. 95-138.
- MANGAS, J.; CARROBLES, J.; RODRÍGUEZ, S. (1992) - Nuevas inscripciones de la provincia de Toledo (I). *Hispania Antiqua*. Valladolid. 16, p. 239-272.
- MARCO, F. (1993) - Nemedus Augustus. In *Studia palaeohispanica et indogermanica J. Untermann ab amicis hispanicis oblata*. Barcelona: Universitat, p. 165-178.
- MARTÍN MÍNGUEZ, B. (1883) - *Datos epigráficos y numismáticos de España*. Madrid.
- MARTÍN VALLS, R. (1965) - Investigaciones arqueológicas en Ciudad Rodrigo. *Zephyrus*. Salamanca. 16, p. 78-87.
- MARTÍN VALLS, R. (1976) - Nuevos hallazgos arqueológicos en Ciudad Rodrigo. *Zephyrus*. Salamanca. 26-27, p. 374-388.
- MARTÍN VALLS, R. (1981) - Inscripción dedicada al Emperador Maximino. *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*. Valladolid. 46, p. 193-197.
- MELENA, J. L. (1985) - Salama, Jálama y la epigrafía del antiguo corregimiento. In *Symbolae Ludovico Mitxelena Septuagenario Oblatae*. Vitoria: Universidad del País Vasco, p. 475-530.
- MELENA, J. L. (1990) - Notas de epigrafía romana de Extremadura: (I). Sobre un pretendido teónimo de Lusitania. *Veleia*. Vitoria. 7, p. 147-153.
- MÉLIDA, J. R. (1924) - *Catálogo monumental de España. Provincia de Cáceres*. Madrid: Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes.
- MIRÓN PÉREZ, M. D. (1996) - *Mujeres, religión y poder: el culto imperial en el occidente mediterráneo*. Granada: Universidad.
- MORÁN BARDÓN, C. (1922) - *Epigrafía salmantina*. Salamanca: Calatrava.
- MORÁN BARDÓN, C. (1946) - *Reseña histórico-artística de la provincia de Salamanca*. Salamanca: Universidad.
- OLEIRO, J. M. B.; ALARCÃO, J. de (1973) - Le cryptoportique d'Aeminium (Portugal). In *Les cryptoportiques dans l'architecture romaine*. Roma: École Française de Rome, p. 349-369.
- ORR, D.G. (1978) - Roman Domestic religion. Evidence of the Household Shrines. In *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. II.16.2. Berlin-New York: Walter de Gruyter & Co., p. 1563-1569.
- ORTÍZ AYALA, C. (1988) - El culto de Cibeles en la Hispania romana. In *Actas del I^{er} Congreso Peninsular de Historia Antigua III*. Santiago de Compostela: Universidad, p. 441-453.
- CRESPO ORTIZ DE ZÁRATE, S. (1986) - Iupiter Solutorius Eaeus, un falso sincretismo religioso hispanorromano *Studia Zamorensia Historica*. Salamanca. 7, p. 345-351.
- CRESPO ORTIZ DE ZÁRATE, S.; ALONSO ÁVILA, A. (1999) - *Las manifestaciones religiosas del mundo antiguo en Hispania romana: el territorio de Castilla y León, I, Las fuentes epigráficas*. Valladolid: Universidad.
- PAREDES GUILLÉN, V. (1907) - Hervás. *Revista de Extremadura*. 9, p. 97-106.
- PAREDES GUILLÉN, V. (1909) - Inscripciones del Villar de Plasencia y situación de Caecilius Vicus. *Revista de Extremadura*. 11, p. 260-269.
- PEREA YEBENES, S. (1998) - Las formulas epigráficas Deus, Deaue, si Dea y Diis Deabusque. *Veleia*. Vitoria. 15, p. 167-180.
- PEETERS, F. (1938) - Le culte de Jupiter en Espagne d'après les inscriptions. *Revue Belge d'Archéologie et d'Histoire*. Bruxelles. 17, p. 157-191.
- PORTELA, M. I. (1984) - Los dioses Lares en la Hispania romana. *Lucentum*. Alicante. 3, p. 153-180.
- PRÓSPER, B. (1994) - El teónimo paleohispano *Trebarune*. *Veleia*. Vitoria. 11, p. 187-196.
- RABANAL ALONSO, M.; FERREAS VALLADARES A. (1994) - La triada capitolina en el conventus asturum. In *Homenaje al profesor Presedo*. Sevilla: Universidad, p. 623-635.
- RAMÍREZ, J. L. (1981) - Las creencias religiosas, pervivencia última de las civilizaciones prerromanas en la Península Ibérica. In *La religión romana en Hispania* (Simposio organizado por el Instituto de Arqueología Rodrigo Caro del CSIC). Madrid: CSIC, p. 223-252.
- REDONDO RODRÍGUEZ, J. A. (1983) - Nuevos epígrafes romanos de la Alta Extremadura: inscripciones inéditas de Ibahernando, Puerto de Santa Cruz y Conquista de la Sierra. *Vettonia*. 1, p. 37-48.
- REDONDO RODRÍGUEZ, J. A. (1985) - El culto a Jupiter en la provincia de Cáceres a través de sus testimonios epigráficos.