

EXTRAIT

COLLECTION LATOMUS

Fondée en 1939 par M. RENARD

Dirigée par C. DEROUX et J. DUMORTIER-BIBAUW

VOLUME 226

---

# L'Afrique, la Gaule, la Religion à l'époque romaine

Mélanges à la mémoire de  
Marcel Le Glay

rassemblés

avec la collaboration d'anciens élèves

par Yann Le Bohec



LATOMUS  
REVUE D'ÉTUDES LATINES  
BRUXELLES

1994

## La contribution de l'épigraphie à l'étude des divinités indigènes dans la péninsule ibérique

Quand on parle de divinités, on pense tout de suite au mot «religion» et, dans notre esprit, on fera très rapidement une étroite relation avec attitude religieuse.

Mais ces concepts, assez souvent mélangés dans la pratique, ne sont pas tout à fait équivalents et l'épigraphiste ou l'historien du phénomène religieux doit toujours avoir bien présentes à l'esprit ces notions afin qu'on puisse se servir, avec plus d'objectivité, des sources historiques à notre disposition.

Sans aucune prétention à apporter des nouveautés, mais tout simplement parce que, dans l'*Hispania* romaine, cette réflexion est aujourd'hui très opportune, je vais oser faire, en ce volume d'hommage à notre regretté Marcel Le Glay — épigraphiste et historien du phénomène religieux — quelques considérations sur ce sujet. Considérations qui seront aussi un prétexte à un rapport sur les problèmes actuellement étudiés, à cette pointe la plus occidentale de l'Europe romaine, par les chercheurs espagnols et portugais, à propos précisément de la religiosité pré-romaine et de ses manifestations.

### POUR UNE DÉFINITION DE CONCEPTS

On pourra définir religion comme un ensemble systématisé de croyances, desservi par un corps de doctrine plus ou moins méthodiquement structuré. Religion contient implicitement l'idée de mythologie, de panthéon organisé. Résultant, au début, d'une pratique plus ou moins empirique, elle a fait l'objet, à un certain moment, d'une analyse intellectuelle, en vue, justement, d'une organisation logique.

C'est pour cela qu'on parle de religion romaine : il y a une mythologie ; il y a des rituels précis ; il y a un garant de son orthodoxie, le grand pontife. Aussi dans le domaine de la religion catholique : un corps doctrinaire, constitué par un ensemble de dogmes et de croyances qui découlent des explicitations faites, tout au long des siècles, à partir des livres sacrés, le *Nouveau* et l'*Ancient Testament* ; une liturgie ; le Pape, Grand Pontife, le garant de la fidélité à la doctrine du Christ.

En effet, en relation aux temps pré- et proto-historiques, rien de cela ne peut être déterminé. Les archéologues trouvent seulement ce qu'ils interprètent comme des manifestations de religiosité. Mais on ne connaît rien de l'ensemble, de l'architecture globale. C'est vrai qu'on a beaucoup avancé dans le domaine

de la mythologie comparée qui pourra nous suggérer des hypothèses explicatives avec une certaine valeur (1) ; mais la complexité du phénomène religieux, même de nos jours, ne nous invitera-t-elle pas plutôt à être plus prudents quant aux notions que nous présentons relativement à des ancêtres si éloignés ? Car, je crois, on ne peut pas parler objectivement de religion pré-historique ni, de la même façon, de religions de la Préhistoire (2).

Ce que nous avons, ce sont des reflets, des manifestations de l'attitude religieuse (3). Nous pouvons les interpréter selon notre façon d'être ; par l'analyse des lieux sacrés, des dieux vénérés et des pratiques religieuses, nous pourrions arriver à définir, quoique avec des réticences, une religion ou un courant religieux déterminé, d'autant plus facilement que les sources écrites que nous aurions à notre disposition sont plus explicites. Les pratiques religieuses chrétiennes n'étaient-elles pas incompréhensibles pour les Romains des premiers temps de l'Empire?... (4).

Par conséquent, dans le cas, par exemple, de la religion romaine — de laquelle on connaît, par la littérature, les mythes, son histoire et sa signification la plus profonde —, une inscription représente une confirmation ; mais pour la période pré-romaine, sur laquelle les renseignements écrits sont inexistantes, trouver une inscription votive constitue une donnée fondamentale. Et c'est ici, on le sait, que le rôle de l'épigraphiste revêt une importance exceptionnelle, car il ne se limite pas — comme autrefois — à déchiffrer tout simplement le texte : il décrit minutieusement les circonstances de trouvaille de la pièce et, par l'analyse soignée de la typologie du monument, il essaie de définir avec la plus grande rigueur quel aurait été précisément son emplacement original ; la décoration est une porte de plus pour entrer dans

(1) Rappelons les tentatives de José Carlos BERMEJO BARRERA pour appliquer, sans succès, au monde religieux pré-romain — concrètement galaïco-romain — le schéma interprétatif de Georges Dumézil. Bermejo écrit : « Quel bilan pouvons-nous offrir au moment de considérer globalement le panthéon indigène de la Galice ? D'abord, il y a une chose très claire : c'est que, dans l'état actuel de nos connaissances, on ne peut nullement affirmer que la structure tripartite des panthéons indo-européens, telle qu'elle a été analysée par Georges Dumézil, soit présente dans le panthéon galaïco-romain. (...) Et, deuxièmement, on ne peut même pas affirmer que le panthéon galaïco-romain possède une structure nettement perceptible ni qu'il en ait, de quelque façon, besoin » (*Mitología y mitos de la Hispania prerromana*, 2, Madrid, 1986, p. 10 et 11).

(2) C'est, pourtant, le titre de l'essai bien connu d'André LEROI-GOURHAN, *Les religions de la préhistoire*, Paris, PUF, 1964.

(3) Les journées célébrées à Cáceres, du 29 au 31 mars 1984, dues à l'initiative de l'« Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad de Extremadura », ont été subordonnées au thème « Manifestaciones religiosas en la Lusitania » (vide les actes publiées par cette Université en 1986), une formulation, à mon avis, totalement adéquate.

(4) Vide, à titre d'exemple, et avec assez de bibliographie complémentaire : Pilar FERNÁNDEZ URIEL, *El incendio de Roma del año 64 : una nueva revisión crítica*, dans *Espacio, tiempo y forma*, Madrid, série II (Hª Antigua), 3, 1990, p. 61-84 (surtout les p. 70-79) ; ou encore : Narciso SANTOS YANGUAS, *Los emperadores flavios y los cristianos*, dans *Euphrosyne*, Lisbonne, 15, 1987, p. 153-170.

le monde des mythes ; et les renseignements véhiculés par le texte — un texte synthétique, lapidaire, pensé — sont, en effet, une source assez précieuse.

LEITE DE VASCONCELOS ET J. M. BLÁZQUEZ

En ce qui concerne la Lusitanie, José Leite de Vasconcelos (1858-1941) a été, sans doute, le pionnier de cette recherche, notamment avec le livre *Religiões da Lusitânia na Parte que principalmente se Refere a Portugal*.

En trois volumes denses, Leite de Vasconcelos étudie, dans le premier (daté de 1897), les religions des temps pré-historiques ; dans le second (1905), celles des temps proto-historiques ; et, dans le troisième (1913), celles des temps historiques. En considérant que «les religions ne sont que des phénomènes sociologiques», Leite de Vasconcelos s'est étendu sur la description et sur le symbolisme de tous les vestiges qu'il a pu trouver sur le terrain et dans les livres, et il a dressé un premier tableau des manifestations religieuses datables de la Proto-Histoire péninsulaire (5).

Suivant Leite de Vasconcelos, mais bien des années après, vient José María Blázquez Martínez, qui s'est intéressé depuis 1957 à l'étude des divinités indigènes (6). Dans sa thèse de doctorat, qu'il a publiée à Rome (1962), il a donné un panorama des *Religiones primitivas de Hispania*, à partir des sources littéraires et épigraphiques. Un second volume était prévu, pour les autres sources, notamment numismatiques et archéologiques, mais Blázquez Martínez n'a jamais continué ce travail. En revanche, il s'est beaucoup intéressé aux manifestations religieuses pré-romaines.

Ainsi, il a publié, en 1975, un *Diccionario de las Religiones prerromanas de Hispania*, justement au moment où on éditait, à Lisbonne, ma thèse de licence, *Divindades indígenas sob o Domínio Romano em Portugal*. Et, dans les années suivantes, José María Blázquez a fait connaître périodiquement les «nuevas aportaciones» vérifiées dans ce domaine (7).

(5) Pour une meilleure compréhension du contenu de l'ouvrage, on peut consulter : Paula BÁRCIA, *As «Religiões da Lusitânia» de J. Leite de Vasconcelos : Contribuição para o seu estudo — Alguns comentários e índices gerais*, Lisbonne, 1982. Ce travail a quelques limites qui ont été signalées par Luis COELHO dans le compte rendu publié dans *Euphrosyne*, Lisbonne, 17, 1989, p. 442-444.

(6) Sur le concept de «divinité indigène», vide : José D'ENCARNAÇÃO, *O conceito de divindade indígena sob o domínio romano em Portugal*, dans *Actas do II Congresso nacional de Arqueologia*, Coimbra, 2, 1971, p. 347-351.

(7) Sans avoir la prétention d'être exhaustif, je donne ici, par ordre chronologique de leur publication, une liste de ses travaux :

— *Ultimas aportaciones al estudio de las religiones primitivas de Hispania*, dans *Homenaje a Antonio Tovar*, Madrid, 1972, p. 81-90 ;

— *Nuevos teónimos hispánicos (addenda y corrigenda)*, dans *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Saint-Jacques de Compostelle, 29, 1974-1975, p. 23-29 ;

— *Ultimas aportaciones a las religiones primitivas de Hispania*, dans *Estudios dedicados a Carlos Callejo Serrano*, Cáceres, 1979, p. 131-169 ;

— *Recientes aportaciones a las religiones primitivas de Hispania (addenda y*

Il faut maintenant relever deux travaux — et ils ont été, à vrai dire, le prétexte formel de ces réflexions. Encore une fois, publiés tous les deux dans la même année (1991) et sous la responsabilité de deux chercheurs péninsulaires : Blázquez Martínez lui-même et, du côté portugais, José Manuel Garcia. José María Blázquez a réuni dans le livre *Religiones en la España Antigua* (Ediciones Cátedra, Madrid) les derniers articles qu'il avait publiés sur la thématique religieuse pré-romaine. Au Portugal, par l'initiative de l'imprimerie de l'État (l'Imprensa Nacional — Casa da Moeda), on a fait réimprimer, en fac-similé, les trois volumes d'*As Religiões da Lusitânia*, auxquels J. M. Garcia a ajouté un quatrième volume, *Religiões Antigas de Portugal*, où il a intégré des *addenda* et des observations aux *Religiões da Lusitânia*, accompagnés d'une liste exhaustive des sources épigraphiques votives alors connues dans le territoire actuellement portugais.

Le travail de J. M. Garcia est, je l'ai dit, d'inventaire et d'actualisation ; sa consultation se révèle, pour cela, du plus vif intérêt, indispensable parce qu'il présente une large bibliographie et des tables de correspondances entre les divers *corpora* des inscriptions qui y sont étudiées.

Mais on a peut-être intérêt à reprendre, ici et maintenant, justement à partir de ces deux ouvrages, la réflexion déjà énoncée à propos du phénomène religieux.

Nous avons, d'un côté, *Religiões Antigas de Portugal* ; de l'autre, *Religiones en la España Antigua*. Il me semble, en effet, que l'utilisation de mot *religiões / religiones* est, dans les deux cas, inadéquate, selon ce qu'on vient d'expliquer (8).

*corrigen*da), dans *Athlon. Saturata grammatica in honorem Francisci R. Adrados*, Madrid, II, 1987, p. 69-84 (intégré dans le volume auquel je me réfère plus avant, aux p. 117-138) ;

— *Nuevos teónimos hispánicos (addenda y corrigenda V)*, dans *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, 13-14 (*Homenaje al Prof. Gratiano Nieto*), II, Madrid, 1986-1987, p. 141-161 (intégré dans le volume auquel je me réfère plus avant, aux p. 139-156) ;

— *Nuevas aportaciones a las religiones primitivas de Hispania*, dans *Espacio, tiempo y forma*, Madrid, série II (H<sup>a</sup> Antigua), I, 1988, p. 153-183, en collaboration avec M. P. García-Gelabert Pérez (intégré dans le volume auquel je me réfère plus avant, aux p. 157-182).

— *Recientes aportaciones a las religiones primitivas de la Hispania Antigua*, dans *Trabajos de Prehistoria*, Madrid, 48, 1991, p. 357-363, en collaboration avec M. P. García-Gelabert.

(8) Je considère comme une erreur ou, peut-être, comme une exigence éditoriale, la 'substitution', dans le titre de l'ouvrage, du mot *Hispania* — qui a une plus grande connotation géographique, dans le sens de Péninsule ibérique au temps des Romains, constituée, au Haut-Empire, par les provinces de l'*Hispania citerior*, *Lusitania* et *Baetica*, un terme que, d'ailleurs, Blázquez utilise systématiquement dans le volume — par le vocable *España*, qui détient une signification politique-administrative très précise, en tant que pays, seulement à partir du XVI<sup>e</sup> siècle. Dans le livre de J. M. Garcia, l'usage du terme *Portugal* est indicatif de la limite géographique de sa recherche : «Portugal» équivaut tout simplement au «territoire actuellement portugais».



FIG. 1. — Autel Triborunni (*Photo G. Cardoso*).

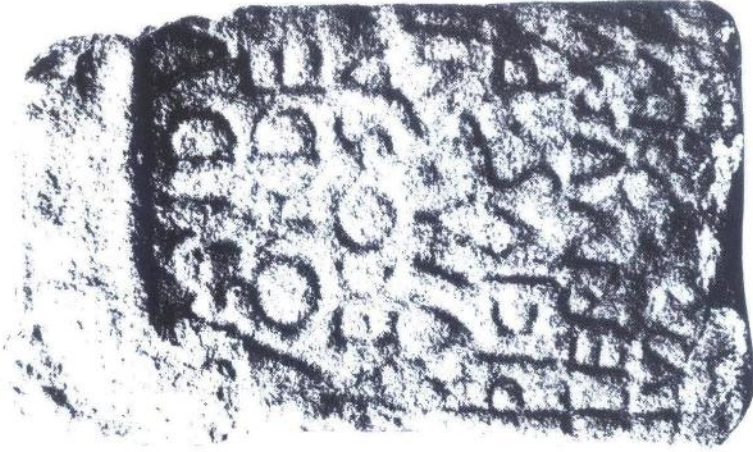


FIG. 2. — Autel Bandu Vordeaeo (*Photo F. Sande Lemos*).



FIG. 3. — Piédestal (?) Quangeio Turicaeco (*Photo M. Ribeiro*).

Ils contiennent tous les deux l'adjectif *antigo* (ancien) et, dans les deux cas, avec assez d'imprécision. Pour José Manuel Garcia, religions «antigas» sont les manifestations religieuses datées du temps de l'occupation romaine péninsulaire ; pour José María Blázquez, c'est, surtout, l'Antiquité classique et préclassique de la Péninsule ibérique qui l'occupe, quoiqu'il y intègre aussi deux textes, l'un sur les origines (africaines) du Christianisme et l'autre sur l'hérétique péninsulaire Priscillien (345-384).

#### L'IMPORTANCE DE L'INSCRIPTION

José Manuel Garcia a eu la préoccupation d'être exhaustif, de façon à n'oublier aucun témoin, et rigoureux dans les lectures, en faisant, à ce propos, le point nécessaire de la situation, notamment quand on avait plusieurs interprétations possibles. Il a vu toutes les pièces. On peut dire que son travail a été celui de l'épigraphiste qui s'intéresse surtout, encore une fois, au texte comme source importante d'information.

J. M. Blázquez, à son tour — et en ce qui concerne les divinités indigènes —, a été exhaustif dans la bibliographie compulsée, dont il s'est limité à transcrire le contenu dans ses aspects essentiels, notamment en relation avec les inscriptions qui révélaient l'existence de nouveaux théonymes. Les articles réunis sont, de ce point de vue, un recueil de tout ce qui a été écrit sur ce sujet (9).

Il y a, par conséquent, un pas en avant à faire, maintenant que le panorama des vestiges de la religiosité pré-romaine péninsulaire se trouve presque définitivement tracé. On trouvera, bien sûr, d'autres inscriptions : des nouveaux théonymes viendront s'ajouter à ceux déjà attestés (plus d'une centaine) (10) ;

(9) La caractéristique de ce recueil d'articles déjà publiés, qu'on a voulu maintenir dans leur rédaction originale, détermine, ici et là, des répétitions et, aussi, des renseignements quelquefois contradictoires. L'énorme somme d'informations accumulées, avec des milliers de noms, de toponymes, de références bibliographiques aurait exigé une révision soignée — ce qui impliquera la plus grande précaution de la part du lecteur moins expérimenté. C'est dommage aussi qu'on n'ait pas eu la possibilité d'élaborer des indices analytiques comme J. M. Blázquez l'avait fait déjà dans d'autres ouvrages (*Imagen y mito*, Madrid, 1977, et *Religiones prerromanas*, Madrid, 1983, par exemple) — ce qui serait, en effet, un auxiliaire précieux, y compris pour la correction des fautes de frappe. La «Bibliografía fundamental» insérée à la p. 445 est, elle aussi, 'fondamentale' et trop restrictive : y manquent, notamment, des articles auxquels l'auteur fait souvent référence au long du livre ; du moins afin que le lecteur puisse se rendre compte de ce qui a été écrit, et c'est déjà beaucoup, sur ce thème et quelles ont été les bases bibliographiques d'où on est parti.

(10) «La liste des noms des dieux indigènes s'accroît continuellement», écrit J. M. BLÁZQUEZ, dans l'introduction de l'ouvrage en référence (p. 13). Et plus avant : «La liste de théonymes hispaniques augmente considérablement toutes les années» (p. 139) ; «On connaît de plus en plus de noms indigènes de dieux hispaniques. Dans ces dernières années leur nombre a considérablement augmenté» (p. 169).



d'autres épithètes qualifieront des divinités connues. Mais le cadre général, en termes quantitatifs, ne subira certainement pas d'altération significative.

Il faut, je l'ai dit, passer au-delà : intégrer l'inscription dans son contexte <sup>(11)</sup>.

#### L'INTÉGRATION DANS LE CONTEXTE

Le retour à la pierre, que je souhaitais déjà en 1975 <sup>(12)</sup>, devient maintenant de plus en plus obligatoire, puisqu'on a besoin d'encadrer le monument dans un contexte spatial déterminé et, pour cela, au sein de sa communauté. Ce que nous savons sur les religions actuelles — avec leur cortège de cérémonies initiatiques, de rituels au niveau de la dévotion individuelle, familiale et communautaire (celle-ci à plusieurs niveaux, elle aussi) — peut être appliqué, sans aucun doute, à la religiosité des peuples pré-romains, justement parce que les signes que nous avons reçus appartiennent déjà tous à la période romaine. À vrai dire, ici comme ailleurs dans le monde romain, les vestiges les plus éloquents sont les inscriptions et celles-ci datent... de la période où l'acculturation était déjà une réalité ! Les divinités indigènes sont vénérées (par des indigènes et par des Romains) à la façon latine, avec des autels semblables à ceux de la péninsule italique et par l'intermédiaire de formulaires stéréotypés du colonisateur (si bien qu'ils pouvaient ne pas comprendre entièrement ce qu'ils voulaient vraiment signifier).

Le texte peut nous donner des renseignements <sup>(13)</sup> ; mais la typologie du monument nous éclairera mieux sur la place de la religion dans la société des vivants — à l'intimité du foyer, dans le temple de la ville ou au sanctuaire champêtre... Temple implique beaucoup la notion d'architecture projetée, d'une ambiance urbaine, de rituel imposé du haut. C'est vrai que la construction du temple peut naître d'une initiative individuelle ou de la population, mais sa présence sera toujours irrémédiablement liée à un certain prosélytisme.

(11) On doit rappeler ici l'article de Julio MANGAS, *Religiones paganas de la Hispania romana. Problemas y metodos*, dans *Estudios sobre historia de España (Homenaje a Tuñón de Lara)*, Madrid, I, 1981, p. 45-65, où il souhaite, par exemple, une liaison plus étendue, dans ce domaine de la recherche, de l'Histoire avec l'Ethnographie et où il souligne les soins qu'on doit avoir dans l'utilisation et l'interprétation du matériel informatif disponible. Il écrit (p. 52) : «Si les attributs divins changent avec l'apparition de nouvelles conditions d'existence, on peut imaginer le risque qu'implique l'élaboration d'études religieuses sous la forme de dictionnaires ou listes de dieux». Et à la p. 54 : «Les documents sacrés ou consacrés (...) perdent une grande partie de leur valeur informative si on ne connaît pas le contexte archéologique précis où ils étaient situés».

(12) L'objectif principal de mon travail *Divindades indígenas sob o domínio romano em Portugal* (Lisbonne, 1975) fut précisément celui d'obtenir une lecture aussi exacte que possible des théonymes enregistrés sur les monuments épigraphiques, parce que ce n'est qu'à partir de cela que sont fiables des analyses linguistiques capables de nous fournir des pistes valables sur les attributions de la divinité.

(13) L'omission du théonyme, par exemple, est symptôme de l'existence d'un local de culte — temple ou sanctuaire — comme j'ai eu l'opportunité de le signaler : cf. *Omissão dos teónimos em inscrições votivas*, dans *Veleia*, Vitoria, 2-3, 1985-1986, p. 305-310.

Pas avec le sanctuaire : là, dû à des circonstances variées, où les caractéristiques environnantes jouent un rôle prépondérant, c'est bien la divinité qui se manifeste naturellement aux croyants (14) ; du sanctuaire découle, par conséquent, spontanéité, intimisme.

Et si, après, nous faisons attention à la façon dont, dans tous les temps, le pouvoir politique a usé — et abusé — de la religion pour atteindre ses objectifs et comment, à son tour, la religion cherche à s'appuyer sur le pouvoir constitué, nous verrons mieux l'importance fondamentale que peut avoir aujourd'hui la description minutieuse d'une inscription en vue de la détermination de sa fonction effective dans la vie quotidienne des gens (15).

#### LES PERSPECTIVES DE L'ANALYSE ÉTYMOLOGIQUE DES THÉONYMES

Depuis Adolfo Coelho (16) et Alfred Holder (17) en passant par Leite de Vasconcelos, António Tovar (18) et María de Lourdes Albertos (19), rien que pour citer quelques chercheurs, c'est à l'analyse étymologique des théonymes —

(14) «Vous détruirez toutes les places où les peuples par vous subjugués auraient vénéré leurs dieux, aux hautes montagnes, sur les collines et au pied des arbres touffus. Jetez par terre leurs autels, cassez leurs monuments, brûlez leurs bois sacrés et abattez les images de leurs dieux. (...) Alors, à l'endroit choisi par le Seigneur, votre Dieu, pour y établir Sa demeure, vous présenterez tout ce dont Je vous ordonne (...), lit-on déjà dans le *Deutéronome*, 12, 2-3 et 11, en relation avec le peuple hébraïque.

(15) À ce propos, je ne résiste pas à transcrire un passage de la communication de P. MILOSEVIC, M. JEREMIC, M. MIRKOVIC et V. POPOVIC, présentée par N. DUVAL au Colloque international d'Épigraphie «Culte et société à l'Occident» (Tarragone, octobre 1988), sur la découverte à Sremska Mitrovica (ancienne *Sirmium*) d'un sanctuaire situé à une centaine de mètres hors des murailles de la cité, avec environ quatre-vingts autels dédiés à Jupiter par des *beneficarii* : «L'installation était, semble-t-il, modeste : un portique en bois autour du lieu sacré où étaient disposés en carré sur plusieurs rangs (et parfois sur plusieurs couches) les autels votifs auxquels s'ajoutent quelques autres documents». Le vœu s'accomplissait intégralement, paraît-il, quand l'acte d'installer le monument se consommait.

Dans cette même communication — *vide Religio Deorum*, p. 145-149 — on fait référence à un autre sanctuaire fouillé, en 1982, au *limes* de la Germanie Supérieure, à Osterburken, «qui comportait un temple en bois, une source sacrée et une *area* où les autels s'alignaient le long d'un chemin et se groupaient en cercle autour d'un espace apparemment vide, le tout limité par des palissades».

(16) Rappelons, entre autres, les contributions suivantes, toutes fondées sur le courant «celtiste» qui faisait alors, en Europe, ses premiers pas : *Sur les cultes péninsulaires antérieurs à la domination romaine*, dans les actes du «Congrès international d'Anthropologie et d'Archéologie préhistoriques», Lisboa, 1884, p. 438-451 ; *Nomes de deuses lusitanicos*, dans *Revista Lusitana*, Lisboa, 1, 1887-1889, p. 351-378.

(17) Dans son dictionnaire *Alt-Celtischer Sprachschatz*, Leipzig, I (1896), II (1904) et III (1907), il a donné le premier panorama des conclusions auxquelles on avait déjà abouti.

(18) V. g. : *Algunas consideraciones sobre los nombres de divinidades del Oeste peninsular*, dans *Miscelânea de Filologia, Literatura e História cultural à memória de F. A. Coelho*, Lisboa, 2, 1950, p. 178-191 (en collab. avec J. M. NAVASCUÉS).

(19) V. g. : *Organizaciones suprafamiliares en la Hispania antigua*, Valladolid, 1975 (sur-tout p. 49-61, où elle fait la relation entre les dites *gentilitates* indigènes et les épithètes de quelques divinités).

par manque d'autres éléments valables — qu'on s'est adressé pour chercher une explication sur les attributions spécifiques de chaque divinité.

La justification de ce procédé est assez facile : quoique identifiés avec des «vêtements» morphologiques latins, les théonymes indigènes ne seront plus que le résultat de la latinisation des noms par lesquels les dévots pré-romains les désignaient. S'agissant d'une société non évoluée, il était évident que le nom choisi devait avoir une relation bien étroite avec les circonstances typiques dans lesquelles le dieu était normalement invoqué. Or, si on connaît la signification générique des racines indo-européennes d'où ces vocables ont sûrement dérivé, nous aurons de fortes probabilités pour que la signification concrète initiale du mot soit intimement liée avec son attribut divin dominant.

Ce raisonnement paraît logique ; il n'a pas encore été efficacement contesté et mon vœu va dans le sens que les études linguistiques progressent de façon à obtenir, par cette voie, des renseignements plus consistants <sup>(20)</sup>.

Dans ce domaine, toutefois, il est bien possible que la prévision de José María Blázquez à propos d'une augmentation constante du nombre des divinités indigènes péninsulaires <sup>(21)</sup> ne se concrétise pas, notamment si nous prenons en ligne de compte qu'un même dieu peut ne pas être toujours invoqué uniformément, sous la même désignation <sup>(22)</sup>.

Un autre thème se rattache à celui-ci : celui que nous pouvons désigner «question des épithètes».

C'est que, dans la Péninsule ibérique, comme ailleurs dans l'Empire, on a vite vérifié que quelques divinités pouvaient s'identifier par plus d'un nom et l'identification par l'un ou l'autre semblait indifférente.

Et la première question qu'on s'est posée a été naturellement celle de savoir à quelle catégorie grammaticale pourrait appartenir chacun de ces vocables. Prenons des exemples :

— nous trouvons une inscription dédiée à *Bandu Vordeaeco* <sup>(23)</sup>, une autre à *Bandi Vorteaeco* <sup>(24)</sup>, une troisième à *Bandei Brialeacui* <sup>(25)</sup> ;

(20) Cette assertion n'est pas, cependant, entièrement pacifique. Je rappelle, à titre d'exemple, ce que J. C. BERMEJO BARRERA a écrit (*op. cit.* dans la note 1, p. 11) : «Quand on dispose uniquement des noms de quelques divinités, il est clair que nous devons les utiliser, quoique sans beaucoup d'illusion et sans l'espoir que les difficiles interprétations étymologiques puissent éclaircir le sens des différentes figures divines».

(21) *Vide* les affirmations transcrites à la note 10.

(22) Qu'il me soit permis de rappeler l'argumentation déjà exposée en 1988 : *Divindades indígenas peninsulares : problemas metodológicos do seu estudo*, dans *Estudios sobre la Tabula Siarensis*, Madrid, 1988, p. 261-276. J'ai donné, à cette occasion, les exemples de *Endouellicus* (aussi désigné, par exemple, *Enobolicus*) et de *Trebaruna* (avec les variantes *Trebaronna* et *Triborunnis* — *vide* Pl. LXXXII, fig. 1). Cette «identification» de plus en plus fréquente de théonymes irait, par conséquent, dans le sens d'une diminution du nombre de divinités.

(23) *Vide* : Francisco Sande LEMOS et José D'ENCARNAÇÃO, *Uma ara votiva romana identificada na capela da Senhora da Ribeira*, dans *Brigantia*, Bragança, 11 (3-4), p. 121-125.

— nous identifions la divinité *Quangeio Tarrngo* <sup>(26)</sup>, qu'on désigne ailleurs seulement *Quangeio* <sup>(27)</sup> ou, encore, *Quangeio Turicaeco* <sup>(28)</sup>.

Dans le premier cas comme dans le second, il me semble que le nom du dieu est \**Banda* et *Quangeius*, respectivement, donnant, pour cela, à ces vocables un caractère substantif ; les épithètes qui les accompagnent, variables selon le lieu ou l'ethnie à laquelle ils donnent, dans la circonstance, une protection particulière, auront, pour cela, un caractère d'adjectif.

Cette opinion peut être contestée <sup>(29)</sup> et de cette discussion jaillira, j'en suis sûr, un peu plus de lumière sur les manifestations religieuses des peuples préromains péninsulaires. D'ici, on pourra inférer la relation entre le monde des dieux et le monde des hommes, sous ses aspects individuel et collectif, étant donné qu'invoquer le dieu protecteur d'un peuple n'a pas pour nous, historiens, la même signification que vénérer un dieu de la médecine pour guérir des maladies. Même si on considère, suivant Leite de Vasconcelos, les manifestations religieuses comme de simples phénomènes sociologiques...

C'est dans cette problématique que s'insère la proposition de travail avancée par le Prof. Jorge de Alarcão <sup>(30)</sup> afin de diviser, dès maintenant, les dieux indigènes connus en divinités locales (protectrices d'un lieu), «nationales» (protectrices d'un *populus* ou d'une *ciuitas*) et supra-nationales (communes à plusieurs *populi*). Cette proposition a été élaborée en tenant compte de ce qu'on sait déjà sur les peuples qui ont occupé la région centrale de ce qui est aujourd'hui le territoire portugais. C'est un schéma interprétatif qui peut être efficacement testé ailleurs, dans la Péninsule ibérique comme dans l'Empire romain.

Un chemin à faire, par conséquent, sous une perspective interdisciplinaire, qui comprend, outre les épigraphistes et les archéologues, les historiens et les linguistes. Et l'efficacité avec laquelle on saura faire l'échange des renseignements déterminera la vitesse et la sécurité de nos pas.

Université de Coimbra.

J. D'ENCARNAÇÃO.

Vide Pl. LXXXII, fig. 2. (Je maintiens les théonymes au datif, comme ils sont sur les monuments épigraphiques, pour une interprétation plus facile.)

(24) Cf. JOSÉ D'ENCARNAÇÃO, *Divindades indígenas da Lusitânia*, dans *Conimbriga*, Coimbra, 26, 1987, p. 20.

(25) Cf. *art. cité* [n. 24], p. 19.

(26) Cf. JOSÉ D'ENCARNAÇÃO, *Inscrições romanas do Conventus Pacensis*, Coimbra, 1984, n° 641.

(27) Cf. *art. cité* [n. 24], p. 29.

(28) Cf. RAFAEL A. E. ALFENIM, *Ex-voto a Quangeio Turicaeco*, dans *Fich iro epigr fico*, 38, 1991, n° 174 (Pl. LXXXIII, fig. 3).

(29) Cf. *art. cité* [n. 24], p. 12, où je fais référence   l'opinion (opposée) de Javier de Hoz.

(30) Vide JORGE ALARCÃO, *Geografia política e religiosa da civitas de Viseu*, dans *Actas do I Colóquio arqueol gico de Viseu*, Viseu, 1989, p. 305-314 ; ID., *Divindades da Beira : ensaio de geografia religiosa*, dans *Arqueologia Hoje*, I, Faro, 1990, p. 146-169.