

Aproximación a la religión de los vetones: Dioses, ritos y santuarios

EDUARDO SÁNCHEZ MORENO¹

RESUMEN

A través del cotejo de fuentes epigráficas, literarias y arqueológicas referidas al ámbito de los antiguos vetones (las actuales tierras salmantinas, abulenses y cacereñas principalmente), se sintetizan los rasgos esenciales de la manifestación religiosa de este pueblo prerromano, y los problemas principales que su estudio depara. La revisión se centra en tres campos religiosos: a) las divinidades indígenas, testimoniadas epigráficamente y entre las que destaca la pareja *Ataecina* -*Vaelicus*, b) el conjunto de ritos y prácticas culturales, de más difícil caracterización, y c) el escenario donde los dos elementos anteriores ponen en comunicación al hombre con sus dioses y creencias, los santuarios o áreas sacras, que en tierras vetonas no están exentos de una singular trascendencia.

SUMMARY

Through epigraphic, literary and archaeological information we summarize the main features of the *Vettones* religion, a pre-Roman people settled in the current provinces of Ávila, Salamanca and Cáceres, and the problems connected with its study. This paper deals with three subjects: a) the indigenous divinities recorded on Roman inscriptions (principally, *Ataecina* and *Vaelicus*), b) the rites and cult practices, and c) the sanctuaries where the communication between the men and the Gods, showed by those ceremonies, takes place. In fact, these sacred places have a great significance in the *Vettonian* territory.

I. UN MUNDO LLENO DE SOMBRAS. CUESTIONES Y PROBLEMAS DE MÉTODO

La religiosidad de las gentes vetonas apenas si ha ocupado las páginas de dos o tres trabajos verdaderamente específicos (Salinas, 1982a: 69-78; *id.*, 1982b; *id.*, 1985 –visión conjunta a vacceos, celtíberos y carpetanos–; Sayas/López Melero, 1991: 105-113). Contrariamente, ha sido una constante tratar la particularidad religiosa de las tierras vetónicas embutida dentro del *continente lusitano*, desde

¹ Agradecemos a los Dres. D. Adolfo Domínguez Monedero, D. Ricardo Olmos Romera y Dña. M^a Paz García-Bellido su generosidad por haber leído el texto original y por habernos aportado enriquecedores comentarios, y a la Dra. Dña. Helena Gimeno y a D. José Luis Gamallo la ayuda que nos brindaron desde la sede de *Hispania Epigraphica* en la elaboración del catálogo de teónimos indígenas de la región vetona (Apéndice I). Las faltas documentales y/o interpretativas que pudiera contener este trabajo son de nuestra entera responsabilidad.

tiempos de Leite de Vasconcellos (1893-1913)². Asimismo, muchos de los trabajos tradicionales sobre la religión de la Hispania prerromana se limitan a ofrecer un listado de teónimos indígenas atestiguados por la epigrafía latina, acompañado de un análisis filológico para intentar llegar a una caracterización de la divinidad a través de la derivación etimológica indoeuropea.

El estudio de la religión antigua representa un campo de investigación resbaladizo y parcial. No sólo por el carácter tan especial del fondo informativo, la *re religiosa*, sino por los problemas inherentes a la metodología de su estudio, acrecentados además cuando el objeto de atención es un tiempo prerromano, como ocurre en estas páginas. Por ello consideramos que no está de más señalar, siquiera brevemente, las principales fuentes de información y las dificultades que su empleo conlleva, aspecto-éste que por obvio que resulte no ha sido convenientemente reconocido en toda la historiografía.

La epigrafía constituye una de las fuentes más fértiles en información, pero lleva implícitas dos grandes limitaciones: 1) una cronología muy tardía, para un análisis protohistórico como éste –a pesar de que aluda a una realidad de conexión indígena–, y 2) una envoltura latinizada o romanizada que adultera y transforma –todavía no sabemos del todo en qué forma– ese fondo indígena que trasluce. Las fuentes literarias, por su parte, se reducen en la temática religiosa a brindar unas pinceladas de información, parcas y genéricas –de ahí que se hayan tomado para toda la Hispania indoeuropea– que, en no pocas ocasiones, esconden una intencionalidad manifiesta, como es bien sabido (Bermejo, 1986; *id.*, 1994). Por último la arqueología se ve incapaz de catalogar datos en el plano religioso-espiritual con un criterio firme, representando, en todo caso, la cubierta exterior de una esencia interna, la religiosa, que inevitable y tristemente vuela por encima de nosotros, resultándonos imposible llegar a ella a través del estudio de su depósito material.

Como vemos, no hay duda de que aprehender el fondo de una creencia religiosa es tarea harto difícil. Debido a la falta de literatura litúrgica en el tiempo y lugar que estamos estudiando, una de las escasas vías de investigación es el análisis de toda pista externa que identifique la existencia de un dios o de un culto por parte de un grupo humano; así podremos llegar a conocer algo de su significado. Ahora bien, la revelación de datos arqueológicos, iconográficos y epigráficos (exvotos y dedicaciones de los fieles, atributos de la divinidad, otros símbolos de veneración...) está condicionada por la necesidad socio-cultural y por la capacidad técnica que una sociedad tiene –o no– de expresar tales señales en un contexto determinado (los usos que una sociedad hace de su religión); por ejemplo, y sin necesidad de asumir una interpretación evolucionista de la religión antigua que en

² Y tras él una copiosa bibliografía, entre la que destaca Navascués (1950), Lambrino (1965), muy señaladamente Blázquez (1962; *id.*, 1975; *id.*, 1977; *id.*, 1979a; *id.*, 1986-87; *id.*, 1988; hasta una de las últimas recopilaciones de trabajos anteriores, Blázquez, 1991), d'Encarnaçao (1975; *id.*, 1987), Untermann (1985), de Hoz (1986) o Marco Simón (1993a; *id.*, 1994), este último bajo una perspectiva especialmente *celtista*.

absoluto está constatada³: nombrar al dios, asignarle una simbología (a veces incluso con una imagen cercana a la del hombre) y una escenografía específicas, crear a su alrededor un ciclo narrativo, jerarquizar y extender los cultos, etc. A ello hay que añadir la posibilidad de que esos rasgos puedan ser, o no, documentables para la investigación moderna (dependiendo tanto del tipo material cuanto del criterio investigador).

II. EL PANTEÓN VETÓN

Se ha indicado con anterioridad que ha sido recurso habitual, y lo sigue siendo hoy en día, limitar el estudio de los aspectos religiosos del ámbito lusitano a la enumeración de divinidades recuperadas por la epigrafía –sin atender muchas veces al desfase cronológico– y al análisis filológico del léxico de los teónimos, casi exclusivamente de raíz indoeuropea, con el propósito de aportar algún dato más sobre el carácter del dios a partir de la comparación etimológica. Este mecanismo ha recibido certeras críticas (Untermann, 1985; de Hoz, 1986: 33-34), que se pueden resumir en la banalidad que supone prevalecer de manera tan evidente en el conocimiento de la religión antigua el significante de una de sus manifestaciones (el teónimo como elemento lingüístico) sobre el significado (la trascendencia de tal teónimo en el plano ideológico y cultural).

Conocemos más de 300 nombres de dioses, la gran mayoría atestiguados en el noroeste y en la franja occidental de la Península, región galaico-portuguesa (Untermann, 1985). De ellos, un altísimo porcentaje aparece nombrado una sola vez, siendo pocos los que se repiten, tal y como podemos hacer particular para el caso vetón (*vid.* Apéndice I).

Esto significa admitir que estamos ante un fenómeno politeísta con cultos tremendamente atomizados y de amplio localismo (Salinas, 1982b: 326 y 333; Salinas/Romero, 1995: 15-16 y 28; Redondo, 1984: 75). Se trata de cultos indígenas de gran perduración en el imperio romano (como muestra la cronología de las inscripciones, la mayoría de los ss. II-III d.C.) que, no obstante, dejan traslucir una romanización progresiva de los mismos a través de fenómenos de sincretismo y asimilación de deidades nativas con otras clásicas⁴. El segundo gran paso

³ En el sentido tradicional de concebir el ciclo religioso como la lenta mudanza desde una creencia abstracta, mágica y naturalista en origen, a la *fe racional* en un ser supremo antropomorfizado.

⁴ Véase Blázquez, 1986 y Redondo, 1986. Para nuestra región de análisis, una de las muestras más claras se encuentra en el dios indígena *Eaecus* (*Iupiter Solutorius Eaecus*), asimilado al padre de los dioses romanos. Está documentado, con distintas formas, en más de quince inscripciones a partir de las cuales podemos conocer su proceso sincretizador (Salinas, 1982b: 332-333; Salas *et alii*, 1983). Otra asimilación entre divinidades indígenas y clásicas parece darse en *Colu* o *Coluos*, asociado a Mercurio Colo. Probablemente se trate de una divinidad indígena vinculada al artesanado y al comercio por su hallazgo junto a la red viaria del camino de la Plata, en El Batán, Cáceres (Salas Martín, 1987: 132-133), aunque Blázquez lo considera un dios de carácter bienhechor (1962a: 110-112). Un nuevo ejemplo de sincretismo es el protagonizado entre *Ataecina* y *Proserpina* (*vid. infra*).

en el proceso de romanización de la religión indígena fue la difusión del culto imperial, en la esfera pública, como elemento de cohesión de la estructura socio-política del Imperio (Salinas, 1982b: 331), si bien ello no estaba en contradicción con la permisividad en el mantenimiento de cultos autóctonos —a lo sumo asimilados a patrones clásicos— en el ámbito privado de las comunidades hispanas.

Volviendo al marco cronológico de nuestro trabajo, se admiten, para la Hispania indoeuropea en general y para la meseta occidental en particular, tres rangos de cultos vinculados a deidades o creencias (Salinas, 1985: 311):

- 1) Divinidades o entes naturales, de carácter astral principalmente y de fondo indoeuropeo, como son el sol, la luna, etc. (No obstante, su principio es universal y por ello también están presentes en la órbita mediterránea y oriental, con algunas variaciones regionales y culturales).
- 2) Grandes dioses extendidos por amplias zonas, de *tipo céltico*, como son *Lug*, las *Matres*, *Deva*, deidad céltica acuática, *Endovelicus* o *Ataecina*, sobre los que volveremos seguidamente.
- 3) Divinidades menores con cultos locales, vinculadas a accidentes topográficos (montañas, ríos, bosques, rocas), grupos familiares (genios protectores) o espacios territoriales (dioses del poblado o de la ciudad, de la frontera).

A) Los dioses principales: *Ataecina* y *Vaelicus*

Ataecina es, junto con el lusitano *Endovelicus*, la divinidad indígena más representada epigráficamente en Hispania⁵. Las aras levantadas a esta diosa contienen diversas fórmulas de invocación⁶, entre las que destacan: *Domina*, *Dea* y *Dea Sancta*. Más llamativo es el hecho de que en muchas de las inscripciones aparece un epíteto derivado del topónimo *Turobriga*, en formas diferentes (*Turibri*, *Turibrige*, *Turobrig*, *Turobrigensis*...). Sin duda alude al centro principal de su culto; pero en este punto hay entablado un debate historiográfico (en última instancia, Abascal, 1995: 97-105). *Turobriga* o *Turibriga* es citada únicamente por Plinio (*N.H.*, III, 14) como ciudad de la Beturia céltica. Su localización hoy sigue siendo incierta. Leite de Vasconcellos (II, 1905: 86-87) la situaba en *Arucci* (Aroche), mientras que otros preferían Moura. Albertini (1923: 87, nº 1 y 134) pensaba más bien en dos núcleos diferentes: uno céltico y otro lusitano con el que habría que

⁵ Vid Apéndice I nº 15. Sus cerca de 40 hallazgos son especialmente significativos al sur de la provincia de Cáceres, en la de Badajoz y en la región media fronteriza de Portugal: el Trampal (Alcuéscar, Cáceres), con un total de 17 inscripciones, Malpartida de Cáceres, Mérida, Ibahernando, Herguajueta, Medellín, La Bienvenida, El Gordo, Caleruela, Montánchez, Alcaçova dos Santos, Campo Maior, Beja, Mértola, Quintos y otros puntos más alejados como Segóbriga (Cabeza del Griego, Cuenca) e incluso Cagliari, en Italia (López Melero, 1986; Caballero *et alii*, 1986; Blázquez, 1986-87: 141; Abascal, 1995: 87-91).

⁶ También existen variaciones en el mismo nombre de la diosa, con mayor registro de las formas *Ataecina*, *Adaecina*, y después *Adaegina*, *Adecina*, *Adegina*, *Attaecina*, *Aedegina* o *Ategina* (como prefiere López Melero a partir del hallazgo de La Bienvenida; 1986: 102; *vid* Abascal, 1995: 91-93).

relacionar el culto principal a *Ataecina*. No hace mucho, López Melero (1986: 103, 107) proponía localizar *Turobriga* en La Bienvenida (en el corazón de la *Beturia Celticorum*, muy cerca de la túrdula, al noroeste de *Regina*), basándose en una nueva inscripción votiva a la diosa. Sin embargo el espectacular hallazgo en la ermita de Sta. Lucía del Trampal, en Alcuéscar (Cáceres) de más de quince aras dedicadas a *Ataecina* (Caballero *et alii*, 1991: 507-510; Salas/Rosco, 1993; Abascal, 1995: 34-72) ha vuelto a sembrar la incertidumbre en la cuestión de su relación con *Turobriga* y del lugar principal de culto de la diosa. Con todo, creemos que debemos hablar de un importantísimo culto, cuyo centro primero desconocemos aunque es muy indicativo el argumento cuantitativo para pensar que *Turobriga* puede relacionarse con los alrededores de El Trampal (Alcuéscar), tal vez el paraje de Las Torrecillas del que proceden una serie de hallazgos romanos de carácter votivo conocidos en una exploración de 1900 de reciente revisión (Abascal, 1996). La devoción a *Ataecina* se extiende por una amplia franja comprendida entre los ríos Tajo y Gadiana (Salinas, 1982b: 330; Sayas/López Melero, 1991: 110; García-Bellido, 1991: 75; Abascal, 1995: *passim*); así, la distribución de testimonios induce a afirmar que *Ataecina* es indudablemente una diosa de los vetones, si bien su veneración no es exclusiva de este pueblo, habida cuenta que el culto a la diosa se irradia por tierras lusitanas y de la *Beturia* céltica como muestra de interacción cultural a partir del sentir religioso.

Tocante al carácter de *Ataecina*, Leite de Vasconcellos (II, 1905: 146-173) veía en ella a una diosa de la tierra, de la fertilidad agrícola, por lo cual fue asimilada a la Proserpina romana (CIL II 461). Blázquez (1962a: 139-147; *id.*, 1975: 39-41), sin embargo, es partidario de considerarla una diosa infernal, de la noche, también por ello sincretizada con Proserpina/Perséfone. Este sentido religioso, el de divinidad funeraria, prevalece como la interpretación más seguida en la historiografía contemporánea, tras ser introducida por Blázquez. Con una consideración de gran diosa madre tutelar y lunar, en la que no excluye una captación de tipo oriental como la de Cibeles, la define M^a.P. García-Bellido⁷. Rodrigo y Haba

⁷ "(...) la divinidad debió ser una *magna mater* importante, posiblemente la que cita Estrabón como lunar e innominada, cuyos atributos más trascendentes para su pueblo fueron los de ser una divinidad tutelar con todo lo que ello implica, como el total suministro de bienes terrenales, incluyendo aquellos crónicos como el agua y el mineral, la tutela de los muertos, y de ahí que se la homologue a Proserpina, más el tributo de invicta y victoriosa que toda divinidad tutelar presupone, principalmente durante la época de guerra, y evocando (...) no sólo en las acuñaciones indígenas y en los denarios de la propia Mérida, sino en las lápidas dedicadas a *Bellona* de la zona de Trujillo, epítetos a los que hay que añadir el de *Salus* que, debido sin duda a una política premeditada, viene pronto a suplantarse al anterior y a convertirse en la faceta principal de la divinidad en época imperial. Quizás, aquí también, tengamos un testimonio de la captación por Cibeles del culto a *Ataecina*." (García-Bellido, 1991: 75). En efecto, esta autora reconoce la entrada de cultos orientales por vía aculturadora cartaginesa, adentrándose incluso en el interior de la meseta occidental. Además, M^a.P. García-Bellido relaciona a *Ataecina*, a partir de la cita al *lucus Feroniae* (bosque a las afueras de Mérida) contenida en algunos agrimensores tardíos, con *Feronia*, divinidad etrusca o sabina asimilada a la autóctona *Ataecina* por la analogía de sus caracteres (García-Bellido, 1995: 143-145).

(1992: 376-377) ven a la diosa como protectora de las aguas, a modo de una divinidad salutífera e incluso de la fertilidad y la vegetación —sin negar otros caracteres—; se basan para ello en las propiedades curativas de las aguas minerales del manantial de El Trampal, con abundante hierro. Los atributos principales de la diosa son el ramo vegetal y, especialmente, la cabra⁸.

Respecto a *Vaelicus*, su testimonio está limitado a alrededor de veinte inscripciones votivas del lugar de Postoloboso (Candeleda, Ávila) (Knapp, 1992: 86-98), muy cerca del *oppidum* de El Raso, que sin duda hemos de identificar con el santuario de esta divinidad indígena a la que se rendía culto en época romana, heredero de un momento anterior (Fernández Gómez, 1973; *id.*, 1986: 879-905). Fernández Gómez (1986: 967) y D'Encarnaçào (1987: 13) ponen en relación a *Vaelicus* con *Endovelicus*, divinidad principal del panteón lusitano documentada en más de setenta ocasiones, cuyo santuario se situaba en un punto donde después se levantó una ermita dedicada a San Miguel da Mota (Alandroal) en el Alemtejo, no muy lejos de Évora. Leite de Vasconcellos (II, 1905: 111-146) creía que se trataba de un dios de la medicina, que se manifestaba a sus devotos con oráculos transmitidos en los sueños. Blázquez, siguiendo a Lambrino, adecúa más el carácter de *Endovelicus*, que tenía sus atributos principales en el jabalí, la palma y la corona de laurel, a una significación ctónica o infernal (Blázquez, 1962a: 147-162; *id.*, 1975: 93-95).

Esta última parece ser, más explícitamente, la caracterización del *Vaelicus* de Candeleda. Se le asocia con el mundo infernal y subterráneo, pero bajo un contenido ecléctico que presenta, al menos, dos elementos ideológicos con los que vincularse (Fernández Gómez, 1986: 972): 1- las explotaciones mineras de hierro atestiguadas por los abundantes escoriales y moldes de fundición que aparecen en puntos próximos al santuario, y 2- el lobo (*vailos* = lobo, en celta; Fernández Gómez, 1986, 970). Una huella de esto mismo se conserva en el topónimo actual del paraje del santuario: dehesa de Postoloboso, y otro dato indicativo hallamos en el hecho de que a San Bernardo, a quien se dedica el culto después de ser cristianizado el santuario y levantarse una ermita, se le atribuía el poder de curar el mal de rabia de los perros. Además, el lobo es un animal vinculado con el mundo infernal, subterráneo y de la noche, al igual que la luna. De forma análoga a Fernández Gómez piensa Marco Simón (1993a: 490, 497), que relaciona a *Vaelicus* con *Sucellus*, dios celta de carácter infernal del cual el lobo constituye una clara hipóstasis.

⁸ Existen ofrendas en barro o bronce con representaciones de este animal (ejemplares de Torrejoncillo, Aliseda, Malpartida de Cáceres, Medellín, Évora, El Raso y otros de procedencia desconocida de las provincias de Cáceres y Badajoz), en ocasiones con inscripciones votivas entre sus patas con la dedicatoria a la diosa (Abascal, 1995: 95-96). En opinión de Caballero, varias de estas piezas con forma de cabra servirían para sujetar las lápidas, a modo de clavijas, ajustándose a oquedades, algunas de las cuales son visibles en las aras de El Trampal (Caballero *et alii*, 1991: 509).

B) *Divinidades tutelares o protectoras de grupos*

Bandue/Bandua, o las formas emparentadas con el radical *Band-*, es uno de los teónimos que aparece repetido en más ocasiones, la mayoría de las veces en la provincia de Orense, pero también está presente en la antigua Vetonia (*vid.* Apéndice I, n^{os} 17-25). Salinas (1982b: 328) la considera una divinidad asimilada a *Fortuna*⁹ o a *Tutela* (a partir de la traducción del indoeuropeo *Band-* como mandar u ordenar), un dios propietario o señor de los lugares en que era venerado o de los grupos tribales que ocupaban ese territorio, que serían las formas adjetivadas de lugares o grupos que acompañan al teónimo (en nuestros casos, *Araugelensis*, *-itucesis*, *Roudeaco*, *Apolosego* o *Vorpf[...]icio*).

De Hoz (1986c: 43-44) cree más bien que se trata de un nombre común traducible por divinidad y precisado por un epíteto. Una divinidad protectora y tutelar, ligada a comunidades humanas, pero con un carácter genérico (asimilable a formas latinas como *deus/dea*, *lar*, *genius* o *numen*), no personal. Así piensan también Sayas y López Melero (1991: 111), pero disiente Marco Simón (1993a: 489; *id.*, 1994: 341-343), que defiende un carácter personal de este teónimo, como divinidad federativa y protectora del territorio. Un nuevo enfoque interpretativo, en el que se mantienen a la vez ideas tradicionales, proporciona García Fernández-Albalat (1990: 339-340). Esta autora llega a la conclusión de que *Bandua* se vincula a determinadas comunidades, tal y como reflejan algunos de sus epítetos, como prototipo de los dioses indoeuropeos *que atan*; pero su carácter trasciende más allá de la mera salvaguardia de un grupo humano. Se convierte en una divinidad de carácter guerrero, con función psicopompa, en torno a la cual se forman cofradías de guerreros que juran fidelidad a tal divinidad y a un cabecilla que los dirige, al modo de las congregaciones guerreras de celtas y germanos (la cofradía vendría aludida por el epíteto que acompaña al término *Band-*, que sería quien rendiría el culto).

Con un sentido de protección a un grupo humano y de culto familiar se ha de interpretar la conocida inscripción CIL II 804 : *Diis Laribus Gapticorum Gentilitatis*, que muestra la existencia de cultos a una figura identificada con la concepción latina de los *lares*, y protectora muy probablemente de la propia colectividad que la veneraba, un grupo familiar específico. Consideramos excesiva la apreciación de Salinas (1982b: 328) de ver en ello la representación de los *numina* gentilicios del clan, como principio religioso de la población vetona indígena organizada en formas tribales o gentilicias¹⁰. Más acertada nos parece la tesis de

⁹ Quizá el ejemplo más elocuente sea el de la pátera de plata de la colección Calzadilla, hallada en un lugar impreciso de la provincia de Cáceres. En ella se menciona a *Bandua Araudelensis* y se acompaña la representación iconográfica de la figura femenina clásica de Fortuna (con pátera, manto, cornucopia...). Tradicionalmente se ha interpretado como la divinidad protectora de la familia o comunidad de los auragelensios (?) (Blanco, 1958; Blázquez, 1962a: 55-57; Salinas, 1982b: 328, etc).

¹⁰ En todo caso se trata de un testimonio muy tardío y latinizado, de ahí que se acuda a la expresión de *gentilitas* tan poco frecuente en la epigrafía peninsular (Sánchez Moreno, e.p. -c-).

Beltrán (1993: 71), quien en lugar de pensar en la encarnación de los difuntos de una familia defiende un culto a divinidades tutelares de las tierras en las que residía el grupo de parentesco (o con los que tenía una especial relación) y, por extensión, de este mismo. En sentido parecido, también Salinas interpreta a *Treburane* o *Treburuna* como diosa del hogar (así lo advertía Leite, II 1905: 295-302), quizá con un carácter más amplio de tipo poliado o tribal, y a *Baraecus* como dios de Ruanos (en Trujillo, donde se halló) vinculado estrechamente al territorio que protege o al grupo que se asienta en el mismo (Salinas, 1982b: 327). Sin embargo Marco Simón (1993a: 491), por ejemplo, piensa que *Trerabruna* es una deidad acuática y protectora, ineludiblemente conectada con la *Trebopala* lusitana mencionada en la inscripción rupestre de Cabeço das Fraguas (Tovar, 1985).

C) *Culto a las aguas*

En una religión naturalista, el elemento acuático forma parte de la escena religiosa identificando divinidades del agua, testimoniando cultos fluviales, homologándose con ninfas acuáticas o, lo que es lo mismo, representando fuerzas acuíferas protectoras de la salud. Entre los vetones, y recurriendo a la combinación de fuentes geográficas, epigráficas, arqueológicas y literarias, encontramos reflejos del sentido sacro con que las aguas, de ríos, fuentes o manantiales, han sido revestidas desde antiguo (Sánchez Moreno, e.p. -b-). Por una parte, tenemos datos que avalan cultos fluviales¹¹. Uno de los casos más claros es el de las *Aquae Eleteses* (Maluquer, 1956: 138, nº 91; Blázquez, 1962a: 175; Salinas, 1982b: 334, nº 6). Esta mención epigráfica debe corresponderse con el curso del río Yeltes, objeto de culto (Blázquez, 1977: 312), que atraviesa el municipio de Retortillo (Salamanca), donde se halló la inscripción y en donde todavía existe una estación de aguas termales.

La diosa *Nabia*, una de las mejor conocidas epigráficamente, está presente en el territorio que analizamos al menos en cinco ocasiones (*vid.* Apéndice I nº48). Tenida desde tiempos de Leite de Vasconcellos como una divinidad de las aguas, hoy su carácter recibe, además o en su lugar, distintas acepciones: Melena ve en *Nabia* una diosa indígena de los bosques, de los montes y de los valles selvosos, con un culto que se expandiría desde el *Conventus Bracaraugustanus* hacia *Emerita* por el pasillo de comunicación vetón (Melena, 1984: 243-255). García Fernández-Albalat (1990: 285-310) la vincula con una divinidad de la guerra, protectora de entidades tribales que se sirve del elemento acuático como vía de transmisión, y al mismo tiempo de heroización, de los guerreros al Más Allá. Otra divinidad de carácter acuático pudo ser *Reva*, también documentada en la epigrafía cacereña (Villar, e.p.).

¹¹ No obstante, algunos teónimos del territorio vetón tradicionalmente tenidos por divinidades fluviales, como *Iberus* (¿río Ebro o río Ibor?) (Blázquez, 1962a: 175) o *Salamati* (¿río Tormes?) (Blázquez, 1962a: 188-189; *id.*, 146; de Hoz, 1986: 45), se han revelado en realidad inexistentes, y más bien parecen tratarse de un dios de la montaña (*Salamati*) y de un nuevo testimonio de culto a *Liber Patri* (*Iberus*) a tenor de nuevas lecturas epigráficas (Melena, 1985; del Hoyo, 1992).

Las fuentes y manantiales fueron objeto de culto entre los vetones. En Baños de Montemayor, al norte de la provincia de Cáceres, se recuperaron 14 aras dedicadas a las Ninfas de Cáparra, con una cronología del s.II d.C. pero testimonio de un remoto culto indígena (Roldán, 1965; Blázquez, 1962a: 199-203; *id.*, 1975: 52; *id.*, 1977: 323-331; Salinas, 1985: 325-326). Dos de estas inscripciones aluden al carácter salutífero divinizado de las aguas, mediante la identificación con *Salus*, diosa de la fortaleza y la salud corporal (Roldán, 1965: nº 1 y 2), que también se registra en dos inscripciones cacereñas más: Robledillo y Santa Ana de Trujillo (*vid* Apéndice I nº52). Con sentido similar tenemos un nuevo testimonio en el hallazgo de Montánchez dedicado a *Salus Bidiensis* (Blázquez, 1962a: 187-188; Salinas, 1982b: 339, nº 36). Por otra parte, son conocidos desde hace tiempo balnearios de aguas medicinales, como las de Baños de Montemayor con componentes sulfurado-sódicos, que no constituye un caso aislado en la región vetona¹².

Autores como Maluquer (1954: 159) ya se habían referido al carácter divino y curativo de las aguas medicinales de la meseta occidental, considerando además que el reuma debió ser una de las enfermedades más generalizadas dadas las condiciones de higiene de estos pueblos prerromanos. Así pues, el elemento acuático parece tener una doble asignación en la ideología de estas sociedades: el ser vía de comunicación con el más allá, en tanto manifestación natural de carácter sacro, y el poseer un valor terapéutico.

D) *Cultos a animales*

Sabemos que la religión indoeuropea, y también la mediterránea, relegan en determinadas especies animales la personificación de una deidad o al menos el vehículo transmisor de cierto mensaje sacro como tributos de un dios o emisarios del mismo (Green, 1992). En tierras lusitanas las evidencias de esta categoría de religión zoomórfica son más difusas, al menos hasta el punto de considerar como divinidades plenas a algunos animales. Cierta es que Diodoro (IV, 18, 3) afirma que existe un culto al toro en los pueblos del interior, y en esto se apoya Blázquez (1970; *id.*, 1977: 365-368), entre otros, para sostener que el toro era un animal sagrado en Iberia. Pero en nuestra opinión el testimonio greco-romano, y Diodoro es un ejemplo de ello como lo es también Estrabón (III, 3, 6-7), no es en este

¹² Rodrigo y Haba (1992) señalan la existencia en Extremadura de numerosas aguas medicinales en las que se puede sospechar de la realización de antiguas prácticas cultuales, sobre todo al noreste de la provincia de Cáceres: Fuente Santa de Galisteo, Valdelazura y Fuentidueñas en Plasencia, El Salugral en Jarilla, Sta. Marina en Ahigal, Baños del Cabezón en Cañaveral, El Salugral en Hervás, Sta. Marina en Casas de Millán, Baños de San Gregorio en Brozas, Baños de Valdelagarza, Almocharín, Belvís de Monroy, Botija, Carbajo, Ceclavín, Herreruella, Santiago del Carvajo, Trujillo, Valdastillas, Valdehúncar y en diversos puntos de las sierras de San Pedro y Montánchez al sur de Cáceres, como El Trampal en Alcuéscar. Igualmente existen manantiales de características similares en las provincias de Salamanca (Ledesma, Tejares, Retortillo) y Toledo (Talavera la Nueva, Calero y Chozas) (Sánchez Moreno, e.p. -b-).

ejemplares de La Osera y Alcácer do Sal. Con estos apoyos arqueológicos y comulgando con las fuentes, interpretaban autores como Taracena (1943: 165-171), Blázquez (1958) o López Monteaigudo (1987) las *cabezas cortadas célticas*, –aunque esta última autora ve en dicha manifestación un carácter divino o semi divino en relación con el culto al héroe muerto y con una simbología de tipo ctónico y funerario, ligado a una divinidad que podría identificarse con Marte.

Las últimas tendencias, sin embargo, vinculan el testimonio de las cabezas exentas, en lugar de con prácticas decapitatorias, con la creencia indoeuropea de que es en la cabeza donde reside el alma humana, de ahí la enorme importancia de este elemento que a veces puede estar representando la propia divinidad o un héroe, como señalan Almagro Gorbea y Lorrio (1992). Por su parte, G. Sopeña (1987: 99-114) o F. Marco Simón (1993a: 497) prefieren una lectura en relación con costumbres guerreras de sentido apotropaico, y no tanto con la realización de sacrificios humanos.

El ofrecimiento de animales está mucho mejor documentado y su ritualización pudo tener incluso un ordenamiento específico en esta región desde tiempos protohistóricos. La inscripción rupestre de Cabeço das Fraguas (Tovar, 1985: 234-235) recoge la utilización en el ámbito lusitano de la oveja (*oliam*), el cerdo (*porcom*) y el toro (*taurom ifadem*) como víctimas habituales de sacrificios a dioses. Así, se piensa que habría que hablar de una jerarquía sacrificial en relación con la categoría de las víctimas inmoladas: cabra o cerdo (este último sería más común en el sacrificio vetón, por su alta representatividad, Sayas/López Melero, 1991: 108), oveja, toro, caballo y en el último estadio y con una connotación muy diferente, el hombre (de Hoz, 1986: 49; García Quintela, 1992: 337-342). El fondo de este ritual es sin duda indoeuropeo, encontrándose un reflejo del mismo en los *suovetaurilia* romanos y en el *sautrámani* indio, como ya detectara Dumézil.

Como ya se ha dicho, el caballo posee un cariz ritual en las culturas meseteñas prerromanas (Sánchez Moreno, 1995-96). Es objeto de sacrificio (Estrabón, III, 3, 7; Blázquez, 1959) en ceremonias concretas, como a la hora de sellar pactos (Livio, *Per.*, 4, 9); pero también parece detentar una significación heroica, de tipo ecuestre, en relación con la muerte como vehículo portador de las almas al más allá, en evidente funcionalidad psicocompa (Blázquez, 1959; *id.*, 1977: 67-68 y 278-289). Quizá haya que ver en esto la justificación al alto valor social que su posesión connota, tal y como se demuestra al estudiar la jerarquización social del mundo vetón, dentro del cual el caballo, y el ideal aristocrático que lleva implícito, representa una de sus manifestaciones más evidentes. De esta forma nos puede resultar más fácil comprender la presencia del utillaje ecuestre (especialmente arreos de caballo) en los ajuares más ricos de las necrópolis del círculo de Cogotas II, o de determinados objetos vinculados con el mundo equino y de caracterización posiblemente ritual, caso de la ofrenda consistente en varios molares de caballo quemados hallada en una tumba inédita (nº 311 de la zona II) de La Osera o la recuperación de un amuleto de bronce con la representación del tema del *despotes hippon*, *potnios hippon* o “domador de caballos”, en otra de las tumbas inéditas de La Osera (nº 371, zona II), dadas a conocer no hace mucho (Baquedano, 1990: 284-286).

El sacrificio animal está estrechamente unido al fuego, como otro rito destacado¹⁴. Desde antiguo es conocido el carácter sacro y purificador del fuego en el sentido de vía de paso al más allá (ésta es, de hecho, la función del rito cremador). Con el ritual del fuego¹⁵ hemos de relacionar variados útiles, caso de los morillos, asadores, tenazas, parrillas, etc., que se han documentado junto a ajuares guerreros en varias sepulturas de necrópolis vetonas (Kurtz, 1982). Algunos autores piensan, por ello, en “el trasunto de un culto al fuego, de carácter familiar, cuyo responsable era el *pater familiae*, junto a cuyos restos era depositado este instrumental” (Kurtz, 1982: 53).

Asimismo el depósito de Capote, como también otros similares hallados en Garvão, Ourique y Alhnoz, nos están indicando el carácter específico que piezas

¹⁴ En este contexto traemos a colación un testimonio cercano, no vetón, sino de la Beturia céltica, como es el descubrimiento del llamado altar de sacrificio de Capote, en Fregenal de la Sierra, Badajoz (Berrocal, 1994: esp. 255-276). En el centro de este castro, se localizó un depósito votivo con abundantes piezas cerámicas -muy fragmentadas- de decoración y estilo variados, entre ellas quemadores o vasos calados, fusayolas profusamente decoradas e instrumentos metálicos (vinculados con el fuego: asadores, cuchillos, parrillas, pinzas...), que reposaban sobre un altar o *mensa* pétreo rectangular rodeada de un banco corrido en tres de sus lados y asentada sobre una pequeña basa o podio, sin cubrición alguna y con acceso directo a la calle. Además, los abundantes restos faunísticos calcinados parecen ratificar el carácter culinario y ritual del depósito, que es interpretado por su excavador como los despojos de un banquete ritual y colectivo, a través del sacrificio de varios animales, acontecido en ese *oppidum* en las vísperas de un previsible ataque romano a mediados del s. II a.C).

¹⁵ El fuego, de forma parecida al sol y a la luna, son elementos que transmiten un lenguaje simbólico. Desde tiempo atrás se viene hablando de las representaciones solares visibles en la decoración cerámica, especialmente incisa, de Cogotas II (muy común en los conjuntos cerámicos de las necrópolis de Las Cogotas y La Osera), a través de ruedas radiadas, esvásticas, cruces, círculos punteados, oquedades impresas... (un último ensayo en esta línea, Barril, 1996). Motivos que también son extensibles a la decoración de algunas armas (Cabré Morán, 1952; Cabré de Morán/Morán, 1977). La propia E. Cabré da un significado apotropaico al sol, mientras que Blázquez (1977: 436) ve en él la señal de una potencia vivificadora, de la protección natural y de esperanza en una futura vida astral. La luna, por su parte, recibe más bien una caracterización funeraria, como morada de los muertos, pero también vinculada con el más allá y la vida sobrenatural, por lo cual no extraña su documentación iconográfica en las estelas funerarias cacereñas.

Es éste un lenguaje simbólico extraordinariamente universal, pues es tan propio del mundo continental como del Mediterráneo. Lejos de pensar en una incompatibilidad absoluta entre mediterraneidad *versus* continentalidad, en la religión de la meseta occidental si bien el peso de lo indoeuropeo es muy considerable (deidades, ritos, creencias, espacios sagrados, etc.), ello no es óbice para admitir un evidente eclecticismo religioso, con elementos de amplia dimensión cultural y espacial, -como la iconografía astral, la connotación de algunos animales (caballo, aves, lobo, jabalí...), ritos genéricos de sacrificio y fuego, etc.-, del que es responsable también la herencia mediterránea y oriental. Hallamos un ejemplo puntual de esto mismo en el país vetón (realidad cultura y geográfica eminentemente abierta), en la presencia de no pocas piezas de sello mediterráneo, caso de los braseros rituales, acompañados a veces por elementos de la vajilla litúrgica como páteras o jarros, o de otros objetos más aislados como los famosos bronce de El Berrueco (Maluquer, 1958: 85-90; Almagro Gorbea, 1977: 254-255), con la representación de una divinidad femenina de tradición oriental, o el exvoto típicamente ibérico procedente de El Raso (Fernández Gómez, 1986: 978-980), entre otros objetos.

como vasos calados o *simpula* tenían en estos ritos. Es significativo que en tierras vetonas contamos con quemadores muy similares a los aludidos de Capote, caso de los registrados en Las Cogotas (Cabré, 1930: lám. XXV y LXIII), El Raso (Fernández Gómez, 1986: 306), Villasviejas del Tamuja (Hernández *et alii*, 1989: fig. 42, 365, 58, 640), Mesa de Miranda (Cabré *et alii*, 1950: fig. 7.7, 21, lám. XIX, 30) y La Coraja (Rivero, 1974: fig. 7.29).

B) *La exposición de cadáveres*

Silio Itálico (*Pun.*, III, 340-343) para los celtíberos, y Eliano (*De Nat.An.*, X, 22) para los vacceos, nos describen la costumbre de ofrendar los cadáveres de guerreros caídos en combate a los buitres para ser devorados por estas aves. Se trata de un tema representado también en la iconografía cerámica de Numancia y en algunas estelas funerarias celtibéricas. Parece que animales con connotación sacra como el buitre aseguran, con una funcionalidad psicopompa, el tránsito de los guerreros a la otra vida, a través de una auténtica *consecratio*¹⁶, heroización o integración del hombre en lo divino, para hacerlo inmortal¹⁷ (Sopeña, 1987; *id.*, 1995; Marco Simón, 1993a: 502-504).

No hay constancia explícita de la puesta en funcionamiento de este rito entre los vetones. Autores como Fernández Gómez (1986: 981) no lo rechazan (llamando la atención, entre otras cosas, sobre la escena de un ave rapaz, ¿águila, buitre?,

¹⁶ El ave majestuosa es uno de los elementos iconográficos de la *consecratio* o divinización del hombre. Un interesante ejemplo se encuentra en los funerales de los emperadores romanos, cuando, después de ser incinerados en la pira (*crematio*), se simbolizaba la ascensión al cielo de su alma, camino de la inmortalidad, con la puesta en libertad de un águila que sería la encargada de conducir al emperador ya divinizado al cielo. Este tema ha sido estudiado en profundidad por J. Arce (1988: espc. 125-157): "En la iconografía de la *consecratio* la apoteosis, el águila desempeña un papel referente esencial que, como motivo derivado del mundo helenístico y de creencias o ideas filosóficas concretas sobre la subida al cielo de individuos privilegiados, va estableciéndose en Roma poco a poco a partir del s.I a.C. asociada, al comienzo, a individuos particulares destacados. Con los emperadores se convierte progresivamente en el modelo y en el significante fundamental para indicar su divinización, expresándose primero a través de monumentos oficiales aislados para concentrarse esencialmente en las series numismáticas de *consecratio* a lo largo de los siglos II y III d.C." (Arce, 1988: 138).

El paralelismo con el rito de exposición celtibérico -en el que el buitre sustituye al águila- es, salvando las distancias, cuando menos ilustrativo. Se trata, en definitiva, de una variante de apoteosis para dos ceremonias rituales, la romana imperial y la celtibérica, ambas de añeja cuna indoeuropea.

¹⁷ "El rito celtibérico de exposición de cadáveres culmina un sistema de vida entendido de un modo agnóstico: el concepto del honor, el reto, la tradición oral de las gestas de los ancestros, la vinculación del arma con su portador, la exaltación de la herida (muy especialmente comprobada en el rito decapitatorio) y el combate, concebido como momento crucial, son datos que perfilan claramente un complejo ético que ha de ser premiado con una recompensa sublimatoria. El concepto de inmortalidad absolutamente equiparable en todos sus aspectos con el del resto de los pueblos célticos, permite que el valor de los celtíberos jamás merme y que se desprecie a la muerte, sabedores como eran de que una nueva vida mejorada les esperaba. De esta manera, la vida confiere sentido a la muerte y el óbito a la existencia" (Sopeña, 1987: 151; *vid* Sopeña, 1995).

devorando una presa acuática reflejada en la plaquita de la tumba 350 de la zona VI de La Osera, idéntica a otra exhumada en la necrópolis ibérica de Cabecico del Tesoro (Verdolay, Murcia). También nosotros lo consideramos posible, pero no con una generalización tan amplia —sino en todo caso con un carácter excepcional y asociado tal vez a algunas estructuras pétreas— como algunos autores sostenían para los pueblos del noroeste, en los que sigue sin documentarse contexto funerario alguno, o para los celtíberos¹⁸, mientras que en el ámbito vetón el número de necrópolis con que contamos es comparativamente alto.

C) Baños iniciáticos

La estructura pétreo de Ulaca (Ávila), tradicionalmente bautizada como *fragua* (*vid. infra*), no hace mucho que ha sido puesta en relación con una funcionalidad ritual (Almagro Gorbea/Álvarez Sanchís, 1993), creemos que acertadamente. De este modo, dichos autores defienden la existencia de ritos acuíferos, a modo de baños iniciáticos, protagonizados por cofradías de guerreros y llevados a cabo en monumentos tipo sauna, como el de Ulaca, también presentes en otras construcciones hipogeas del ámbito castreño de Noroeste peninsular, las llamadas *pedras formosas*¹⁹ (Almagro Gorbea/Moltó, 1992). Esta deducción se apoya, además de en otros factores, en las citas de Marcial (*Epigr.*, VI, 42, 16), Justino (*Epit.*, XLIV, 2, 6) y sobre todo de Estrabón (III, 3, 6), donde se alude a la costumbre de baños en seco²⁰.

D) La cuestión del sacerdocio

Constituye un tema muy debatido por la escasez de información. Frente a otras zonas europeas, como el mundo galo, donde la personalidad druídica y su actividad están considerablemente bien documentadas, entre otras por la obra de

¹⁸ Al respecto, el descubrimiento de la emblemática necrópolis de Numancia por parte del equipo que dirige A. Jimeno hace pocos veranos, desdeña casi del todo la imagen mantenida por muchos autores sobre el rito funerario celtibérico a base de círculos de piedras y buitres devorando a heroicos guerreros...

¹⁹ Castro de Coaña (Asturias), Castro de Pencia (Boal, Asturias), Castro de Barreiro (La Coruña), Castro de Punta de Prados (Ortigueira, La Coruña), Santa Marina das Aguas (Orense), Santa María de Galegos (Barcelos, Braga), Citania de Briteiros (Guimarães, Braga), Castro de Sabroso (Guimarães, Braga), Castelo de Vermaim (Braga), Castro das Eiras (Braga), Citania de Tongobriga (Oporto), Citania de Sanfins (Paços de Ferreira), Monte Castro (Castelo da Paiva), San Mamede (Zamora) ... (Almagro Gorbea/Álvarez Sanchís, 1993: 239-253; Almagro Gorbea/Moltó, 1992).

²⁰ "Se dice que algunos de los pueblos que habitan en las inmediaciones del río Duero siguen un modo de vida lacónico, que utilizan dos veces al día los alipteros (locales donde su untaban de grasa), toman baños del vapor que se desprende de piedras candentes, se bañan en agua fría y hacen una sola comida al día, con limpieza y sobriedad" (Estrabón, III, 3, 6; traducción de Meana/Piñero, 1992: 84).

César, en la Península su existencia ha sido puesta en tela de juicio por numerosos especialistas. Lo más habitual ha sido negar el desarrollo de un cuerpo religioso especializado, a modo de casta sacerdotal, en la Hispania indoeuropea, sobre todo en la región occidental. En todo caso, tocante al pueblo vetón, la tendencia ha sido admitir la existencia de brujos o chamanes en cada poblado, más de forma ocasional que profesional, sin significar esto una organización sacerdotal institucionalizada.

En la Celtiberia, sin embargo, parece reconocerse un tipo de sacerdocio más o menos regularizado, tal vez menos nítido que en la Galia, pero desarrollado al fin y al cabo (Marco Simón, 1993a: 499-500; *id.*, 1994: 373-376). También recientemente García Quintela (1991) defiende su existencia en Lusitania. Apoyándose en testimonios como la alusión de Estrabón (III, 3, 6) al *hieroscopos* que se encarga de inmolar las víctimas de sacrificios y de llevar a cabo prácticas adivinatorias sobre cadáveres, este autor defiende el carácter sacerdotal de algunos especialistas intelectuales, tal vez revestidos de poder político, que en cierta forma equipara con los druidas galos²¹. La apreciación quizá pueda pecar de arriesgada si se generaliza al conjunto de las comunidades vetonas y lusitanas del occidente peninsular, en muchas de las cuales y basándonos únicamente en los datos disponibles, creemos que debieron existir, con una significación algo diferenciada, personajes que simplemente por su sabiduría, su experiencia, su edad o su rango, pudieron ostentar una funcionalidad destacada de carácter religioso y, quizá, político al mismo tiempo, en representación de su población. Un reflejo de ello parece transmitirnos Apiano cuando se refiere a la presencia de heraldos ataviados con pieles de lobo en algunos *oppida*, como aquél que anuncia a los romanos la rendición de *Nertobriga* (*Iber.*, 48).

Cerramos este apartado confesando de nuevo la impotencia que subyace en la interpretación del mundo ritual. La vida de ultratumba se revela en un lenguaje funerario que desafortunadamente se nos escapa y del que sólo acertamos a sintetizar escasos indicios de apariencia externa que las excavaciones de necrópolis nos brindan. En cualquier caso es innegable convenir en la creencia de estas poblaciones en otra vida. Así nos lo advierten la funcionalidad y el simbolismo de los elementos de ajuar que acompañan al difunto en su nuevo devenir, la cremación del cadáver, el trasunto de los ritos..., en fin, una retahíla de factores que confirman la realidad de la muerte como hecho cultural que suscita una reacción espiritual en quien la sufre (difunto) y una reacción emotiva en quien la siente desde fuera (comunidad de vivos encargada de organizar el ritual funerario).

²¹ Arqueológicamente J. Cabré quiso ver verificada esta interpretación en la tumba 514 de La Osera (zona VI), con elementos de ajuar relacionados con el fuego (dos asadores, tenaza, morillo, trípode, caldero...), que, según el excavador de la necrópolis, pudo corresponder a un sacerdote (Cabré *et alii*, 1950: 198). Kurtz (1982: 53), sin embargo, considera estos materiales más afines a un culto doméstico dirigido por patriarcas familiares, que a un oficio sacerdotal.

IV. ESPACIOS SAGRADOS O LUGARES DE CULTO

Concretada en determinados puntos tiene lugar la *comunicación* entre los hombres y los dioses que son venerados o las creencias en que aquéllos confían. Ya hemos hecho referencia al carácter naturalista de la religión de la Iberia prerromana, y en nuestra zona de estudio se ha visto la trascendencia de elementos como fuentes, ríos, astros, rocas, animales... Por lo tanto originariamente el espacio sagrado debió estar representado por enclaves con una enjundia especial, en los cuales la fusión con la naturaleza fuera un hecho real: claros de bosque, cumbres montañosas, confluencias de ríos, peñascos... (Marco Simón, 1993a: 492; *id.*, 1993b: 318; *id.*, 1994: 356-360).

Sin duda las muestras más paradigmáticas en territorio vetón de espacios sacros indígenas se encuentran en dos monumentos del extenso poblado sin romanizar de Ulaca, en Solosancho, Ávila (Gómez Moreno, edic. revisada 1983: 19-23; Posac, 1953; Álvarez Sanchís, 1993: 275-279). En primer lugar el llamado *altar de sacrificios*. Esta plataforma pétreo con cazoletas comunicadas entre sí por pequeños conductos y nueve escalones labrados en la propia roca, no hay duda que debe ser puesta en relación con prácticas rituales, probablemente sacrificiales y libatorias. En ello insiste especialmente Martín Valls (1985: 116-117) que hermana el monumento de Ulaca con otros de este tipo²² como el portugués de

²² Una estructura similar al *altar de sacrificios* de Ulaca puede encontrarse, también en territorio vetón, en el *expositorium* que Sayans (1957: 145-154) identificó en el interior del castro de Villaviejas de Plasencia (Cáceres), en concreto una estructura circular pétreo ligeramente elevada y rodeada de un pequeño muro protector. Su insuficiente conocimiento impide contemplar el dato más allá de una simple conjetura, que como tal aquí es presentada. Otros paralelos de santuarios rupestres en la región noroeste han sido aducidos en el estudio de la cultura castreña realizado por Ferreira da Silva (1986: 300-302): Castelo de San Veríssimo (Felgueiras), Vilar de Perdizes (Montalegre), Castro de Três Rios (Fail, Viseu), Lamas de Moledo (Castro Daire) ... etc.

En un sentido semejante se pueden entender, con ciertas reservas, las piedras con oquedades y cazoletas registradas en varios *oppida* vetones, quizá las más representativas en Las Cogotas (Soutou, 1963). Asimismo en la provincia de Salamanca hay constancia de varios *santuarios* rupestres, muchos de los cuales presentan cazoletas y pequeños pozos que autores como Benito y Grande ligan, dentro de un contexto sagrado, a ceremonias de purificación a través del agua e identifican con un primitivo código de señales rituales. Serían los casos del Teso de San Cristóbal, en Villarino de los Aires, El Castillo, en Vilvestre, La Peña Gorda, en La Peña, La Dehesa, en Aldeavieja, Las Yegüerizas, en Monleón, y Las Atalayas y La Peña del Perdón en La Redonda (Benito/Grande, 1992: *passim*). Esta última estructura había llamado la atención al Padre Morán (1946: 156) que la consideró "un recinto sagrado, santuario de los hombres primitivos". Por otra parte, no lejos del castro de El Raso se hallan varias piedras con acanaladuras, cazoletas y pequeñas oquedades, popularmente conocidas en la zona como *piedras de sacrificio*; aunque Fernández Gómez duda de su significación cultural prerromana (1986: 979-980).

En nuestra opinión no hay datos suficientes que confirmen el ambiente religioso de estas estructuras de piedra, al menos en todos los casos en que aparecen, pudiendo representar otras finalidades de tipo doméstico o incluso funerario. Además su cronología es muchas veces imposible de determinar de igual forma que tampoco resulta fácil precisar si son realizaciones debidas a la mano humana o sencillamente fruto de la erosión natural. Asimismo su presencia, como vemos, es relativamente

de Panoias en Vila Real (Alföldy, 1995), cuya función como escenario de sacrificios animales queda atestiguada por una inscripción, similar a la de Cabeço das Fraguas en Sabugal. A menos de 200 m. de esta estructura se halla también en el centro del *oppidum* de Ulaca la ya comentada *gran fragua* u *horno*, construida, en una especie de semihipogeo tallado sobre un gran canchal de piedra granítica, por tres estancias sucesivas a distinta altura y comunicadas por pequeños vanos arqueados, que muestran bancos labrados en algunos de los lados. Con antelación se ha indicado el carácter religioso-termal que hoy se le atribuye, como centro para baños iniciáticos y ritos de ablución de jóvenes guerreros (Almagro Gorbea/Alvarez Sanchís, 1993).

El espacio religioso indígena se transforma con el tiempo. Factores circunstanciales al comportamiento interno de la población vetona, como el fenómeno de conquista y romanización del suelo peninsular, ocasionan cambios, más de forma que de fondo, en los centros de culto autóctono. Santuarios como los que encontramos en El Trampal (Alcuéscar, Cáceres) y en Postoloboso (Candeleda, Ávila) prueban este hecho. Estamos ante áreas sacras romanizadas, de hecho no existe rastro alguno de material prerromano a excepción de la raíz indoeuropea de los nombres de las divinidades adoradas, *Ataecina* y *Vaelicus* respectivamente. En este sentido se comprueba cómo ha acontecido un avance en los grados de concreción religiosa, o al menos en la manera en que el sentimiento religioso se da a conocer en señales externas susceptibles de ser tomadas como fuentes documentales. Estamos ahora ante divinidades nominadas —no significa que antes no lo fueran, pero es ahora con la oferta cultural romana cuando registramos por primera vez sus nombres—, en torno a las cuales se desarrolla un culto cada vez más organizado y *oficial*, del que son testimonio los exvotos y las inscripciones votivas de época imperial que han llegado a nosotros. Probablemente tanto El Trampal como Postoloboso, de igual forma que en tierras lusitanas el santuario de *Endovelicus* en Alandroal, Alemtejo, fueron lugares de peregrinación de devotos, procedentes a veces de lugares alejados, pero sobre todo de los hábitats más o menos romanizados del territorio circundante (la zona de *Turgalium* para *Ataecina* y el Valle del Tiétar-Vera para *Vaelicus*, ambas áreas con alta densidad de población vetona a tenor de los numerosos *oppida* descubiertos) (Sánchez Moreno, 1995: 36-67).

Estos espacios sagrados reúnen otro rasgo importante, como es el de su localización junto a cursos de agua (fenómeno del que no debe estar ajeno el carácter del dios), trátase de fuentes manantiales (caso de El Trampal) o de puntos de confluencia de vías fluviales (Postoloboso, en la espectacular unión del río Tiétar con la garganta de Alardos, a la cual se le han unido poco antes las aguas de la garganta de Chilla, que bajan las dos de Gredos). En este escenario de Postoloboso creemos reconocer el carácter simbólico que poseen los cursos fluviales como delimitadores

alta en estas zonas montañosas; nosotros mismos hemos detectado varias de estas cavidades en puntos donde afloran amontonamientos graníticos junto a algunos cursos de gargantas y arroyos que bajan de la Sierra de Gredos hacia el valle de la Vera.

de un territorio sacro, el que pone en comunicación al *oppidum* de El Raso, en un piedemonte meridional de Gredos próximo a los 700 m. de altitud, con el santuario de *Vaelicus* en Postoloboso, unos 5 km. al sur, en terreno llano sobre la vega del Tiétar (Sánchez Moreno, e.p. -b-).

Estos emplazamientos tan determinantes, en conexión con vías fluviales y en espacios abiertos o bien definidos, apoyan la idea de ver en estas áreas de culto una significación fronteriza, de terrenos neutros, en la convergencia de varias entidades de población o de varias regiones medioambientales diferentes, donde no debió ser extraña la celebración de reuniones y fiestas de índole religiosa y jurídica, que se verían acompañadas de ferias y trueques comerciales. Algo de esto se observa en Ulaca o Las Cogotas, no muy distantes del área de relación celtibera donde hallamos otro de los grandes santuarios rupestres de la Hispania indoeuropea como es el de Peñalba de Villastar, en Teruel (Marco Simón, 1986), que una inscripción en celtibérico pone en relación con el dios céltico *Lug*. Pero más patente es el caso de El Trampal (Alcuéscar), acantonado en una zona de interconexión entre vetones, lusitanos y célticos, tal y como la extensión del culto a *Ataecina* refleja. Un último rastro del alcance fronterizo de algunos centros culturales antiguos, se puede apreciar en la singularidad de la ubicación del santuario de Postoloboso (Candeleda, Ávila), en el exacto punto de unión de tres provincias, Ávila, Cáceres y Toledo, que es al mismo tiempo la franja de transición de tres espacios naturales desiguales: un territorio eminentemente montañoso (el suroeste de la provincia abulense), una llanura de dehesas y pastizales (la comarca de la Jara, en el occidente toledano) y un escalón tectónico privilegiado desde el punto de vista climático y edafológico, como es el fértil valle de la Vera cacereña. Quedémonos con esta idea para terminar. De la semblanza del espacio sagrado también se infiere el dinamismo del mundo vetón en lo que a comunicación, contacto inter-poblacional e interacción cultural se refiere.

Como síntesis final destacaríamos que es el vetón un grupo cultural que en lo espiritual, y a pesar de las dificultades propias de este campo de investigación tan poco tangible, poseyó una marcada y viva personalidad. Por una parte hay que subrayar su constatada creencia politeísta, con numerosas divinidades originariamente vinculadas a un grupo familiar, a un lugar, a un accidente geográfico, a un elemento natural..., que transmutarían con el tiempo algunos ropajes externos de su fuerza inicial. De una extensa nómina de divinidades indígenas testimoniadas por la epigrafía, *Ataecina* y *Vaelicus* sobresalen como la pareja principal del panteón vetón. A estas creencias, los vetones, como tantos otros pueblos ibéricos, *adornaron* con múltiples ritos y cultos (sacrificiales, solares, naturalistas, simbólicos...), hoy de reedificación imposible, pero en los que cabría ver elementos continentales y mediterráneos. Su escenificación vendría dada en lugares específicos —con una geografía prescrita—, áreas culturales o santuarios entre los que las estructuras de Ulaca constituyen probablemente el mejor ejemplo. Sin embargo, muchos de estos centros sacros pervivieron en el tiempo, romanizándose en primera instancia y cristianizándose después, hasta el punto de que hoy hallamos traza de su antiguo sentir religioso en parajes, cons-

trucciones o imágenes bajo una *interpretatio* religiosa que no es la primigenia. En este sentido los enclaves de San Juan y San Bernardo en Postoloboso (Candeleda, Ávila) y Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) representan perfectamente la continuidad religiosa desde tiempos protohistóricos, como sedes principales del culto a *Vaelicus* y *Ataecina* respectivamente.

APÉNDICE I

A continuación se ofrece una recopilación de los teónimos indígenas localizados en nuestra región de estudio por la epigrafía latina. En ciertos puntos los límites con ámbitos tan cercanos como el lusitano o el de la Beturia son casi imposibles de precisar, por la dificultad que existe en la definición del territorio de los pueblos prerromanos (Sánchez Moreno, e.p. -a-). Al ofrecer esta relación, más orientativa que exhaustiva, reconocemos, en la línea de lo precisado páginas atrás, la cautela necesaria que se requiere para adaptar tal contenido a una realidad indígena con la que está conectada pero de la que le separa un espacio cronológico y conceptual considerable. Encontramos distintos formularios a la hora de mencionar a la divinidad: teónimos aislados, epítetos como teónimos, teónimos unimembres, teónimos bimbembres, teónimos indígenas acompañados de un epíteto latino o viceversa, teónimos latinos con epíteto indígena, apelativos comunes y otras combinaciones varias (de Hoz, 1993: 371).

TEÓNIMO	PROCEDENCIA	BIBLIOGRAFÍA
1. <i>ABISAI</i> ?	Trujillo (Cáceres)	Blázquez, 1975: 23. Melena (1984: 239) sostiene, con una nueva lectura, que en realidad el epígrafe está dedicado a <i>NABIA</i> .
2. <i>ACPULSOIUS</i>	Lagunilla (Salamanca)	Blázquez, 1962a: 205; <i>id.</i> , 1993: 74, n° 2; Maluquer, 1956: 137, n° 80; Salinas, 1982b: 334, n° 1. Morán (1946, I: 69) encontró otra dedicación a <i>ACPULSOIUS</i> en Béjar (Salamanca).
3. [—] <i>AECUS</i>	Salvatierra de Santiago (Cáceres)	Madruga/Salas, 1995: 352-355.
4. <i>AENIDIVUS</i>	Zorita (Cáceres)	Blázquez, 1975: 24; Hurtado, 1977: n° 766; Beltrán, 1982: 115; Salinas, 1982b: 334, n° 2.

TEÓNIMO	PROCEDENCIA	BIBLIOGRAFÍA
5. <i>AERBIN... (US?)</i>	Salvatierra de Santiago (Cáceres)	Blázquez, 1962a: 205; Salinas, 1982b: 332, nº 3.
6. <i>AIIOADCINUS</i>	Baños de Montemayor (Cáceres)	Blázquez, 1975: 25.
7. <i>AIVOSSIVAEIUS (?)</i>	Plasenzuela (Cáceres)	Blázquez, 1962a: 206; Salinas, 1982b: 334, nº 4. Callejo (1982: 332-334) de- muestra que es un teónimo falso debido a una lectura incorrecta.
8. <i>ANGEFICUS</i>	Cáparra (Cáceres)	CIL II 809; Blázquez, 1975: 28; Hurtado, 1977: 253, nº 598; Salinas, 1982b: 334, nº 5; Haba/Rodrigo, 1988: 58, nº 5, creen que es un antropónimo.
9. <i>AQUAE ELETESES</i>	Retortillo (Salamanca)	Blázquez, 1962a: 175; <i>id.</i> , 1993: 74, nº 7; Maluquer, 1956: 138, nº 91; Salinas, 1982b: 334, nº 6.
10. <i>ARABO COROBEEICOBO TALAUSICO</i>	Arroyomolinos de la Vera (Cáceres)	Beltrán, 1982: 117; Sayas/ López Melero, 1991: 112, nota nº 62.
11. <i>ARENTIUS / ARENTIA</i>	Coria (Cáceres) La Moraleja (Cáceres)	Blázquez, 1975: 29; Unter- mann, 1985: 359, nº 11-13; Salinas, 1982b: 335, nº 7; Melena, 1985.
12. <i>ARICONA</i>	Talavera de la Reina (Toledo)	Blázquez, 1962a: 74; <i>id.</i> , 1979: 156, nº 26.
13. <i>ASITRITA</i>	Navaconcejo (Cáceres)	Blázquez, 1962a: 206-207; Salinas, 1982b: 335, nº 8.
14. <i>ASITRITA RAPHICIOGISA</i>	Malpartida de Plasencia (Cáceres)	Blázquez, 1975: 30; <i>id.</i> , 1979: 156, nº 29.
15. <i>ATAECINA</i> (variantes en <i>ADAEFGINA</i> , <i>ATAEGINA</i> , <i>ATAGINA</i> , etc.)	Más de una treintena de hallazgos en esta zona; 17 en El Trampal (Alcuéscar), 2 en Malpartida de Cáceres, 2 en Ibahernando, además de 4 en Mérida y otros en Her-	Blázquez, 1962a: 143-144; <i>id.</i> , 1986-87: 141; López Melero, 1986; Caballero <i>et alii</i> , 1991: 507-510; Salas/ Rosco, 1993; Abascal, 1995.

TEÓNIMO	PROCEDENCIA	BIBLIOGRAFÍA
	guijuela, Medellín, La Bienvenida, El Gordo, Montánchez, Caleruela (Toledo), y en localidades portuguesas como Alcaçova dos Santos u Ouguela, en Campo Maior.	
16. ...AVISA	Trujillo (Cáceres)	Blázquez, 1962a: 219; Hurtado, 1977: 244, nº 572; Salinas, 1982b: 335, nº 9.
17. BAN...	Malpartida de Plasencia (Cáceres)	CIL II 855; Blázquez, 1962a: 51; Salinas, 1982b: 355, nº 10.
18. BANDIA APOLOSEGO (?)	Brozas (Cáceres)	CIL II 740; Hurtado, 1977: 78, nº 90; García Fernández-Albalat, 1990: 28, nº 1.5, y 117-122; Sayas/López Melero, 1991: 112, nota nº 62; Salas Martín <i>et alii</i> , 1986-89.
19. BANDI ARBARIACUS	(?)	CIL II 454; Blázquez, 1962a: 52-53; Salinas, 1982b: 335, nº 11; García Fernández-Albalat, 1990: 28, nº 1.6, y 122-123.
20. BAN(DI?) VORP(...)ICIO (?)	Malpartida de Plasencia (Cáceres)	CIL II 855; Blázquez, 1979: 150, nº 3; García Fernández-Albalat, 1990: 36, nº 1.27.
21. BANDUA ARAUGELENSIS	procedencia desconocida, provincia de Cáceres	Blanco, 1958; Blázquez, 1962a: 55-57; Salinas, 1982b: 335, nº 12; García Fernández-Albalat, 1990: 28-29, nº 1.7, y 82-85, 123-126, 166-179.
22. BANDUEITUCESIS	Mezquitilla (Toledo)	Blázquez, 1962a: 58; Salinas, 1982b: 335, nº 13.
23. BANDUE ROUDEAEO	Madroñera (Cáceres) Trujillo (Cáceres)	Beltrán, 1975-76: 92-93; <i>id.</i> , 1982: 115-116; García Fernández-Albalat, 1990: 34, nº 1.20, y 143-146; Sayas/ López Melero, 1991: 112, nota nº 62.
24. BARAECUS	Ruanes, Trujillo (Cáceres)	CIL II 5276; Blázquez, 1962a: 74-75; Hurtado, 1977: 238-239, nº 555; Salinas, 1982b: 335, nº 14.

TEÓNIMO	PROCEDENCIA	BIBLIOGRAFÍA
25. <i>BCANTUNAECUS</i> o <i>CANTUNAECUS</i>	hoy en Ciudad Rodrigo (Salamanca), posible procedencia de la provincia de Cáceres, aunque también se piensa que proviene del castro de Iruña en Fuenteguiñald (Salamanca)	CIL II 861; Maluquer, 1956: 135, nº 30; Blázquez, 1962a: 208; <i>id.</i> , 1993: 74, nº 4; Salinas, 1982b: 335, nº 15.
26. <i>BLETI</i> o <i>BLETES</i> ?	Dehesa de Barrantes, Sierra de San Pedro (Cáceres)	Rueda, 1988; Melena, 1990 no lo acepta; <i>Hispania Epigraphica</i> , 1990: 2, nº 206.
27. <i>CAESARICIAECUS</i>	Martiago (Salamanca)	del Hoyo, 1994: 54-56.
28. <i>CARAEICUAELIQU</i>	El Raso, Candeleda (Ávila)	Blázquez, 1962a: 209; Salinas, 1982b: 335, nº 17.
29. <i>CELIBORCA</i>	Villasbuenas (Salamanca)	Maluquer, 1956: 139, nº 122; Blázquez, 1962a: 174; <i>id.</i> , 1993: 75, nº 11; Salinas, 1982b: 335, nº 18.
30. <i>COLU</i> o <i>COLUOS</i>	El Batán (Cáceres)	Salas, 1987: 132-133.
31. <i>DOVANCEIUS</i>	Malpartida de Plasencia (Cáceres)	Blázquez, 1975: 90; Hurtado, 1977: 313-314.
32. <i>EAECUS</i>	varias inscripciones, asociado a Júpiter (<i>Solutorio</i>); abundantes en la provincia de Cáceres: Villamejía, Santa Cruz de la Sierra, Alcántara, San Vicente de Alcántara, Brozas, Oropesa, La Moraleja, Fuente del Apio, Montánchez, Torremocha, Gallejos de Argañán y El Pozuelo (Cáceres)	CIL II 763; Blázquez, 1962a: 110-112; Salinas, 1982b: 336, nº 21 y 337, nº 25; Salas <i>et alii</i> , 1983.
33. <i>EC...SUS</i> (?) o <i>ECI[R?]ICUS</i>	Villamiel (Cáceres)	Blázquez, 1975: 93; Hurtado, 1977: 266, nº 639; Melena, 1985; Sayas/López Melero, 1991: 112, nota nº 62; Madruga/Salas, 1995: 338-341.

TEÓNIMO	PROCEDENCIA	BIBLIOGRAFÍA
34. <i>ENIRACILLUS</i>	Casas de Millán (Cáceres)	Blázquez, 1975: 95-96; Hurtado, 1977: 348; Sayas/ López Melero, 1991: 112, nota nº 62.
35. <i>ERBINA</i> (<i>AERBINA/AERVINA</i> ?)	Segura (Castelo Branco, Beira Baixa, Portugal) tal vez también en Castrillejos (Salamanca) y en Ibahernando (Cáceres) (<i>vid</i> nº 5)	García Fernández-Albalat, 1993-94:
36. <i>FAVILIUS</i> ?	Agallas (Salamanca)	del Hoyo, 1994: 59-60.
37. <i>IBERUS</i> ??	San Martín de Trevejo, Villamiel (Cáceres)	Blázquez, 1962a: 175-176; Salinas, 1982b: 336, nº 23. Desde hace pocos años distintos trabajos han demostrado que en realidad estamos ante un restrimonio más de culto a <i>Liber Patri</i> , en lugar del supuesto dios fluvial <i>Iberus</i> (Melena 1985: 491-492; del Hoyo 1992: 65, nota nº 1, 80, nº 19).
38. <i>ILURBEDA</i>	Segoyuela de los Cornejos (Salamanca)	Blázquez, 1962a: 160, nº 132; <i>id.</i> , 1993, 75, nº 8; Untermann, 1985: 360, nº 20.2.
39. <i>IRBI</i>	Ahígal (Cáceres)	González Cordero <i>et alii</i> , 1990; Blázquez, 1991: 177, nº 76.
40. <i>LACIPAEA</i>	Conquista de la Sierra (Cáceres) Torre de Sta. María (Cáceres) Alblá (Cáceres) Mérida (Badajoz)	Madruga/Salas, 1995: 341-346.
41. <i>LANEANA</i>	Terreorgaz (Cáceres) Fuentes de la Higuera (Cáceres)	Hurtado, 1977: 225, nº 510; Blázquez, 1979: 160, nº 144.
42. <i>LARES GAPETICORUM</i>	La Oliva, Plasencia (Cáceres)	CIL II 804; Salinas, 1982b: 338, nº 26; Beltrán, 1993.
43. <i>LAREBUS OSTIANIS</i>	Ibahernando (Cáceres)	Blázquez, 1979: 161, nº 155.

TEÓNIMO	PROCEDENCIA	BIBLIOGRAFÍA
44. <i>LUX DIVINA</i>	varias en el entorno Sta. Cruz de la Sierra-Trujillo (Cáceres)	CIL II 676; CIL II 677; Salinas, 1982b: 338, nº 27.
45. <i>MORICILUS</i>	Casas de Millán (Cáceres)	Beltrán, 1975-76: 78-79, nº 53; Sayas/López Melero, 1991: 112, nota nº 62.
46. <i>MUNIDI EBEROBRIGAE TOUTOPALANDIGAE</i>	Talaván (Cáceres)	Blázquez, 1962a: 81-83; <i>id.</i> , 1975b: 130; Untermann, 1985: 359, nº 141.
47. <i>NATRICUS</i>	Alba de Tormes (Salamanca)	Blázquez, 1979: 136; <i>id.</i> , 1993: 73, nº 1; Solana/Sastre, 1976.
48. <i>NAVIA (NABIA)</i>	Brozas Alcántara (Cáceres) El Gaitán (Cáceres) 2 en Trujillo (Cáceres)	CIL II 756; Hurtado, 1977: 55, nº 24; Melena, 1984; Blázquez, 1986-87: 142, nº 11; García Fernández-Albalat, 1990: 288-289, nº 9-13; Sayas/López Melero, 1991: 112, nota nº 62. Ya se dijo que Melena (1984: 239) considera la inscripción de Trujillo (nº 1) supuestamente dedicada a <i>ABISAI</i> , como un nuevo testimonio de culto a <i>NABIA</i> .
49. <i>NETO</i>	Trujillo (Cáceres)	CIL II 5278; Blázquez, 1962a: 94-95; Hurtado, 1977: 238, nº 554; Salinas, 1982b: 338, nº 30.
50. <i>NYMPHAE CAPARENSES</i>	una decena de inscripciones halladas en Baños de Montemayor (Cáceres)	Roldán, 1965; Blázquez, 1962a: 199-203; <i>id.</i> , 1975b: 52; Salinas, 1982b: 338, nº 31; Melena, 1985.
51. <i>PALANTICUS</i>	Perales del Río (Cáceres)	Hurtado, 1977: 330; Blázquez, 1979: 163, nº 215; Melena, 1985: 494-495.
52. <i>REVA</i>	Ruanes (Cáceres)	Villar, e.p.
53. (...) <i>ROUDAECUS ?</i>	Trujillo (Cáceres)	Beltrán, 1975-76: 88-89, nº 60.

TEÓNIMO	PROCEDENCIA	BIBLIOGRAFÍA
54. <i>SAHISIS</i> (?)	Ceclavín (Cáceres)	Blázquez, 1962a: 216; Melena, 1985: 481-483; Sayas/López Melero, 1991: 112, nº 62. Parece tratarse de la misma que el número 56, dedicada a <i>SALAMIAE</i> , procedente también de Ceclavín. Melena cree más correcta esta última lectura (Melena, 1985: 481).
55. <i>SALAMATI</i>	Villamiel (Cáceres)	Blázquez, 1962a: 188-189; Salinas, 1982b: 339, nº 33; Albertos, 1985.
56. <i>SALAMACNABI</i> o <i>SALAMA IAC/ NABI</i> <i>SALAMIAE</i>	procedencia desconocida, provincia de Cáceres (Trujillo?) Ceclavín (Cáceres)	CIL II 5279 y CIL II 794; Hurtado, 1977: 239-240, nº 557; Salinas, 1982b: 339, nº 34. Melena (1985) piensa que la divinidad es <i>SALAMA</i> en ambas inscripciones.
57. <i>SALUS</i>	dos inscripciones en Baños de Montemayor (Cáceres); Robledillo de Trujillo (Cáceres) y Santa Ana (Cáceres)	CIL II 806; Roldán, 1965; Hurtado, 1977: 203, nº 447; Salinas, 1982b: 339, nº 35; Redondo, 1988: 328, nº 3.
58. <i>SALUS BIDIENSIS</i>	Montánchez (Cáceres)	Blázquez, 1962a: 187-188; Salinas, 1982b: 339, nº 36.
59. <i>SITIOIUS</i> ?	Cáceres (Cáceres)	Blázquez, 1975: 169; Hurtado, 1977: 98, nº 148. Callejo (1982: 330-332) rechaza que se trate de una divinidad indígena, ni con esa forma ni con la de <i>DULOIUS</i> , con que otros la interpretan.
60. <i>SELU</i> (?)	Ibahernando (Cáceres)	Sayas/López Melero, 1991: 112, nº 62.
61. <i>TO...</i> (?)	Ávila (Ávila)	CIL II 5861; Blázquez, 1962a: 126; Salinas, 1982b: 339, nº 38; Knapp, 1992: 3.
62. <i>TOCA</i>	Torremenga (Cáceres)	Blázquez, 1979: 165, nº 253; Untermann, 1985: 360, nº 28.2.

TEÓNIMO	PROCEDENCIA	BIBLIOGRAFÍA
63. <i>TOGA</i>	Martiago (Cáceres) Torre de la Mata (Salamanca) Valverde del Fresno (Cáceres)	CIL II 801; Blázquez, 1962a: 126-127; <i>id.</i> , 1986-87: 153, nº 37; <i>id.</i> , 1993: 75, nº 10; Salinas, 1982b: 339, nº 39; Untermann, 1985: 360, nº 28.1.
64. <i>TOGO</i> o <i>TOGOTI</i>	Talavera de la Reina (Toledo) Ávila (Ávila)	CIL II 893; Blázquez, 1962a: 127; Salinas, 1982b: 339, nº 40. CIL II 5861; Knapp, 1992: 11, nº 3.
65. <i>TREBRUNA</i> variación en <i>TREBAR</i> [...]	Varias. Coria, Oliva de Plasencia y Cáparra (Cáceres)	Blázquez, 1962a: 136-139; <i>id.</i> , 1975: 176; <i>id.</i> , 1979: 165, nº 258 y 262; Salinas, 1982b: 339, nº 41.
66. <i>TRITAECIUS</i>	Torremenga (Cáceres) Navaconcejo (Cáceres)	Hurtado, 1977: 342, nº 806; Blázquez, 1979: 147, nº 72 y 165, nº 264; Untermann, 1985: 360, nº 40.
67. <i>TURCULA</i> o <i>TURGULA</i> (?)	Sta. Cruz de la Sierra, Trujillo (Cáceres)	Gimeno/Stylow, 1993: 151, nº 43.
68. <i>VABISA</i> (?)	Trujillo (Cáceres)	Sayas/López Melero, 1991: 112, nº 62. (<i>Vid</i> nº 1)
69. (...)VDINO OENO (?)	Monroy (Cáceres)	Iglesias Gil/Sánchez Abal, 1977-78: 423-424, reconstruyen <i>(R)UDINO</i>
70. <i>VAELICUS</i> o <i>VELICUS</i>	unas veinte aras en Postoloboso, Candeleda (Ávila)	Fernández Gómez, 1973; <i>id.</i> , 1986: 881-891; Knapp, 1992: 86-98.
71. <i>VORTIACUS</i>	Montehermoso (Cáceres)	Blázquez/García Gelabert, 1991: 357-358.

Los hallazgos epigráficos de divinidades diferentes se distribuyen de la siguiente forma:

- provincia de Cáceres..... 58 (78,3%)
- provincia de Salamanca 9 (12,1%)
- provincia de Ávila..... 4 (5,4%)
- provincia de Toledo 3 (4%)

Llama poderosamente la atención el dato de que más de las tres cuartas partes de los teónimos vetónicos procedan de la provincia cacereña (Sayas/López Melero, 1991: 110). Se ha especulado con la posibilidad de que el área septentrional del país vetón (parte salmantina y abulense) fuera un marco con una población *más manifestamente atea* o *menos politeísta*. Nosotros consideramos que no se trata de un contraste entre un sector con más cultos y creencias que otro, sino que el fondo religioso (politeísta) sería muy parejo en todo el solar vetón. La diferenciación, en cambio, vendría dada por la práctica ausencia de su manifestación epigráfica (esto es, su constatación material que no tiene por qué significar su inexistencia ideológica) en una zona –provincias de Ávila y Salamanca– y por su abundante documentación en la otra –provincia de Cáceres. Y ello sería resultado de un grado de romanización desigual, más acusado en el sector meridional de nuestro territorio (Redondo, 1984), donde es más patente el fenómeno urbano (*Emerita, Augustobriga, Caesarobriga, Capara, Pax Iulia, Metellinum, Turgalium, Lacimurga, Norba Caesarina*, etc.) que lleva implícito un desarrollo de la práctica de la escritura (Salinas, 1995). Este es un ejemplo del peligro que implica generalizar datos epigráficos sin atender a la naturaleza del contenido y al momento de estudio, sobre todo cuando no son coetáneos. Asimismo representa una advertencia al ambiguo valor de la argumentación *ex silentio*.

BIBLIOGRAFÍA

- ABAD CASAL, L., MORA RODRÍGUEZ, G., (1979); “Una nueva cabeza cortada en Extremadura”, *Estudios dedicados a C. Callejo Serrano*, Cáceres, pp. 21-31.
- ABASCAL PALAZÓN, J. M., (1995); “Las inscripciones latinas de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) y el culto de Ataecina en Hispania”, *Archivo Español de Arqueología*, 68, pp. 31-105.
- ABASCAL PALAZÓN, J. M., (1996); “De nuevo sobre Ataecina y Turobriga. Exploraciones del año 1900 en Las Torrecillas (Alcuéscar, Cáceres)”, *Archivo Español de Arqueología*, 69, pp. 275-280.
- ALBERTINI, E., (1923); *Les divisions administratives de l’Espagne romaine*, París.
- ALBERTOS FIRMAT, M^a. L., (1985); “A propósito de algunas divinidades lusitanas (Arantius, Ocelaecus, Arantia Ocelaeca) y el elemento Ocelum”, *Symbolae Ludovico Mitxelena septuagenario Oblatae*, 2, Vitoria, pp. 469-494.
- ALFÖLDY, G., (1995); “Inscripciones, sacrificios y misterios: el santuario rupestre de Panoias (Portugal)”, *Madrider Mitteilungen*, 36, pp. 252-258.
- ALMAGRO GORBEA, M., (1977); *El Bronce Final y el Periodo Orientalizante en Extremadura*, Madrid.
- ALMAGRO GORBEA, M., ÁLVAREZ SANCHÍS, J., (1993); “La Sauna de Ulaca: saunas y baños iniciáticos en el mundo céltico”, *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*, 1, pp. 177-253.
- ALMAGRO GORBEA, M., LORRIO ALVARADO, A., (1992); “Representaciones humanas en el arte céltico de la Península Ibérica”, *Actas II Symposium de Arqueología Soriana*, Soria, pp. 411-451.

- ALMAGRO GORBEA, M., MOLTÓ, L., (1992); "Saunas en la Hispania prerromana", *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua*, 5, pp. 67-102.
- ÁLVAREZ SANCHÍS, J., (1993); "Los castros de Ávila", en Almagro Gorbea, M. (dir.), *Los celtas: Hispania y Europa*, Madrid, pp. 255-284.
- ARCE, J., (1988); *Funus Imperatorum. Los funerales de los emperadores romanos*, Madrid.
- BAQUEDANO BELTRÁN, I., (1990); "Elementos relacionados con el caballo en tumbas inéditas de La Osera (zona II)", *Necrópolis celtibéricas. II Simposio sobre los Celtiberos*, Zaragoza, pp. 279-286.
- BARRIL VICENTE, M., (1996); "Imagen y articulaciones decorativas en la meseta: los ejemplos de La Osera (Ávila)", en Olmos Romera, R., (Ed.), *Al otro lado del espejo: aproximación a la imagen ibérica*, Madrid, pp. 177-198.
- BELTRÁN LLORIS, M., (1982); *Museo de Cáceres. Sección de Arqueología*, Madrid.
- BELTRÁN LLORIS, F., (1975-76); "Aportaciones a la epigrafía y arqueología romana de Cáceres", *Caesaraugusta*, 39-40, pp. 19-111.
- BELTRÁN LLORIS, F., (1993); "Culto a los lares y grupos de parentesco en la Hispania indoeuropea", en Mayer, M., (Ed.); *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de epigrafía Culto y Sociedad en Occidente*, Sabadell, pp. 59-71.
- BENITO DEL REY, L., GRANDE DEL BRÍO, R., (1992); *Santuarios rupestres prehistóricos en las provincias de Zamora y Salamanca*, Salamanca.
- BERMEJO BARRERA, J. C., (1986); *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*, 2, Madrid, pp. 13-44.
- BERMEJO BARRERA, J., (1994); *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*, I, Madrid.
- BLANCO FREIJEIRO, A., (1958); "Pátera argéntera com representação de una divindade lusitana", *Revista de Guimarães*, 69, pp. 458-470.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M^a., (1958); "Sacrificios humanos y representaciones de cabezas en la Península Ibérica", *Latomus*, 17, pp. 27-48.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M^a., (1959); "Chevaux et dieux dans l'Espagne antique", *Ogam*, 11, pp. 21-35.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M^a., (1962a); *Religiones Primitivas de Hispania I. Fuentes literarias y epigráficas*, Madrid.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M^a., (1962b); "Cabezas célticas inéditas del castro de Yecla, Salamanca", *Actas VII Congreso Nacional de Arqueología*, Zaragoza, pp. 217-222.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M^a., (1970); "Culto al toro y culto a Marte en Lusitania", *Actas e Memorias do I Congresso Nacional de Arqueología*, II, Lisboa, pp. 147-163.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M^a., (1975); *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M^a., (1977); *Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M^a., (1979); "Últimas aportaciones a las religiones primitivas de Hispania", *Estudios dedicados a C. Callejo Serrano*, Cáceres, pp. 131-169.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M^a., (1986); "Sincretismo en la Lusitania romana", *Manifestaciones religiosas en Lusitania*, Cáceres, pp. 7-14.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M^a., (1986-87); "Nuevos teónimos hispanos. Addenda el corrigenda V", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, 13-14, pp. 141-161.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M^a., (1991); *Religiones en la España Antigua*, Madrid.

- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M^a. (1993); "Religión y sociedad en las inscripciones de Salamanca", en Mayer, M., (Ed.); *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía: Culto y Sociedad en Occidente*, Sabadell, pp. 73-82.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M^a. y GARCÍA-GELABERT PÉREZ, M^a. P., (1991); "Recientes aportaciones a las religiones primitivas de la Hispania Antigua", *Trabajos de Prehistoria*, 48, pp. 357-363.
- CABALLERO ZOREDA, L., ALMAGRO GORBEA, M., MADROÑERO DE LA CAL, A., GRANDE SANZ, A., (1991); "La Iglesia de época visigoda de Sta. Lucía del Trampal. Alcuéscar (Cáceres)", *Extremadura Arqueológica*, II, pp. 497-523.
- CABRÉ AGUILLÓ, J., (1930); "Excavaciones de Las Cogotas (Cardeñosa, Ávila). I, El Castro", *Memorias de la Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades*, 110, Madrid.
- CABRÉ AGUILLÓ, J., CABRÉ DE MORÁN, M^a. E., MOLINERO PÉREZ, A., (1950); *El castro y la necrópolis del Hierro céltico de Chamartín de la Sierra (Ávila)*, Madrid.
- CABRÉ DE MORÁN, M^a. E., (1952); "El simbolismo solar en la ornamentación de espadas de la II Edad del Hierro", *Archivo de Prehistoria Levantina*, 3, pp. 101-112.
- CABRÉ DE MORÁN, M^a. E. y MORÁN CABRÉ, J.A., (1977); "Decoraciones cerámicas del Mediterráneo oriental relacionables con la metalisteria ibérica", *Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología*, Zaragoza, pp. 757-762.
- CALLEJO SERRANO, C., (1982); "Teónimos falsos en Lusitania", *Homenaje a Saenz de Buruaga*, Madrid, pp. 329-337.
- CARO BAROJA, J., (1976); *Los pueblos de España, I y II*, Barcelona, 2^a edic. (1^a edic. 1946).
- CERDEÑO SERRANO, M^a. L., CABANES, E., (1994); "El simbolismo del jabalí en el ámbito celta peninsular", *Trabajos de Prehistoria*, 51, n^o 2, pp. 103-119.
- D'ENCARNAÇÃO, J., (1975); *Divinidades indígenas sob o domínio romano em Portugal*, Lisboa.
- D'ENCARNAÇÃO, J., (1987); "Divinidades indígenas de Lusitania", *Conimbriga*, 26, pp. 5-25.
- FERNÁNDEZ GÓMEZ, F., (1973); "El santuario de Postoloboso, (Candeleda, Ávila)", *Noticario Arqueológico Hispano*, 2, pp. 167-270.
- FERNÁNDEZ GÓMEZ, F., (1986); *Excavaciones arqueológicas en El Raso de Candeleda (Ávila)*, I y II, Ávila.
- FERREIRA DA SILVA, A.C., (1986); *A cultura castreja no noroeste de Portugal*, Paços de Ferreira.
- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B., (1990); *Guerra y religión en la Gallaecia y Lusitania antiguas*, La Coruña.
- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B., (1993-94); "La diosa Erbina, la soberanía guerrera femenina y los límites entre Igaeditanos y vetones", *Conimbriga*, 32-33, pp. 838-401.
- GARCÍA MORENO, L., (Dir.) (1987); *Hispani Tumultuantes. De Numancia a Sertorio*. Memorias del Seminario de Historia Antigua, I, Alcalá de Henares.
- GARCÍA QUINTELA, M. V., (1991); "El sacrificio adivinatorio céltico y la religión de los lusitanos", *Polis*, 3, pp. 25-37.
- GARCÍA QUINTELA, M. V., (1992); "El sacrificio lusitano. Estudio comparativo", *Latomus*, 51, pp. 337-354.
- GARCÍA BELLIDO, M^a. P., (1991); "Las religiones orientales en la Península Ibérica: Documentos Numismáticos, I", *Archivo Español de Arqueología*, 163-164, pp. 37-81.
- GARCÍA BELLIDO, M^a. P., (1995); "Moneda y territorio: la realidad y su imagen", *Archivo Español de Arqueología*, 71-72, pp. 131-147.

- GIMENO PASCUAL, H., STYLOW, A. U., (1993); "Juan Pérez Ongil y la epigrafía trujillana", *Veleia*, 10, pp. 117-178.
- GÓMEZ MORENO, M., (1983); *Catálogo de la provincia de Ávila*, Ávila, edic. revisada (redactado en 1901).
- GONZÁLEZ CORDERO, A., SUÁREZ DE VENEGAS SANZ, J., DE ALVARADO GONZALO, M., (1990); "Nuevas aportaciones a la epigrafía de Extremadura", *Alcantara*, 21, pp. 113-150.
- GREEN, M. J., (1992); *Animals in Celtic Life and Myth*, Londres.
- HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, F., RODRÍGUEZ LÓPEZ, D., SÁNCHEZ SÁNCHEZ, A., (1989); *Excavaciones en el castro de Villasviejas del Tamuja*, (Botija, Cáceres), Mérida.
- HOYO CALLEJA, J. del, (1992); "Revisión de los estudios de *Liber Pater* en la epigrafía hispana", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 28 (1), pp. 65-92.
- HOYO CALLEJA, J. del, (1994); "Nuevos teónimos en inscripciones inéditas de la provincia de Salamanca", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 30 (1), pp. 53-60.
- HOZ BRAVO, J. de, (1986); "La religión de los pueblos prerromanos de Lusitania", *Manifestaciones religiosas en la Lusitania*, Cáceres, pp. 31-54.
- HOZ BRAVO, J. de, (1993); "Testimonios lingüísticos relativos al problema céltico en la Península Ibérica", en Almagro Gorbea, M. (dir.), *Los Celtas: Hispania y Europa*, Madrid, pp. 357-407.
- HURTADO DE SAN ANTONIO, R., (1977); *Catálogo Epigráfico de Inscripciones Latinas (Provincia de Cáceres)*, Cáceres.
- IGLESIAS GIL, J. M., SÁNCHEZ ABAL, J. L., (1977-78); "Nuevas estelas romanas de la provincia de Cáceres", *Archivo Español de Arqueología*, 50-51, pp. 421-428.
- KNAPP, R. C., (1992); *Latin inscriptions from Central Spain*, Berkeley-Los Angeles.
- KURTZ SCHAEFER, W.S., (1982); "Material relacionado con el fuego aparecido en las necrópolis de Las Cogotas y La Osera", *Boletín de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología*, 16, pp. 52-54.
- LAMBRINO, S., (1965); "Les cultes indigènes en Espagne sous Trajan et Hadrien", *Les empereurs romains d'Espagne*, París, pp. 223-242.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J., (1893, 1905, 1913); *Religiões de Lusitania*, I, II y III, Lisboa.
- LÓPEZ MELERO, R., (1986); "Nueva evidencia sobre el culto a Ataegina: el epígrafe de La Bienvenida", *Manifestaciones religiosas en Lusitania*, Cáceres, pp. 93-112.
- LÓPEZ MONTEAGUDO, G., (1987); "Las cabezas cortadas en la Península Ibérica", *Gerion*, 5, pp. 245-252.
- MADRUGA FLORES, J.V. y SALAS MANTÍN, J., (1995); "A propósito de teónimos indígenas en el conventus Emeritensis", *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II Historia Antigua*, 8, pp. 331-355.
- MALUQUER DE MONTES, J., (1954); "Los pueblos de la España céltica", en Menéndez Pidal, R. (Dir.), *Historia de España*, I-3, Madrid (4ª Edic. 1982), pp. 1-194.
- MALUQUER DE MONTES, J., (1956); *Carta arqueológica de España. Salamanca*, Salamanca.
- MALUQUER DE MONTES, J., (1958); *Excavaciones arqueológicas en el Cerro del Berruoco*, Salamanca.
- MARCOS SIMÓN, F., (1986); "El dios céltico Lug y el santuario de Peñalba de Villastar", *Estudios en homenaje a Antonio Beltrán*, Zaragoza, pp. 731-759.
- MARCOS SIMÓN, F., (1993a); "La religiosidad en la Céltica hispana", en Almagro Gorbea, M. (dir.), *Los Celtas: Hispania y Europa*, Madrid, pp. 477-512.

- MARCOS SIMÓN, F., (1993b); "La individualización del espacio sagrado: testimonios culturales en el noroeste hispánico", en Mayer, M., (Ed.), *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía, Culto y Sociedad en Occidente*, Sabadell, pp. 317-324.
- MARCOS SIMÓN, F., (1994); "La religión indígena en la Hispania indoeuropea", en Blázquez Martínez, J.M. *et alii*, *Historia de las Religiones de la Europa Antigua*, Madrid, pp. 313-400.
- MARTÍN VALLS, R., (1985); "Segunda Edad del Hierro. Las culturas prerromanas", en Valdeón, J., (dir.), *Historia de Castilla y León*, vol.I, cap.VI, Valladolid, pp. 104-131.
- MEANA, M^a. J., y PIÑERO, F., (1992); *Estrabón. Geografía. Libros III-IV*, Madrid.
- MEANA, J. L., (1984); "Un ara votiva de El Gaitán, Cáceres", *Veleia*, 1, pp. 233-260.
- MEANA, J. L., (1985); "Salama, Jálama y la epigrafía del antiguo Corregimiento", *Symbolae Ludovico Mixelena septuagenario Oblatae*, Vitoria, 2, pp. 475-530.
- MEANA, J. L., (1990); "Un pretendido teónimo nuevo en Lusitania", *Veleia*, 7, pp. 147-153.
- MORÁN, C., (1946); *Reseña histórico-artística de la provincia de Salamanca*, Salamanca.
- MUÑOZ GARCÍA, J., (1953); "El Jano de Candelario", *Zephyrus*, 6, pp. 69-73.
- NAVASCUÉS, J. M^a. de, (1950); "Algunas consideraciones sobre los nombres de divinidades del Oeste peninsular", *Miscelanea de Filología, Literatura e Historia cultural á Memoria de F.G. Coelho*, II, Lisboa, pp. 178-191.
- POSAC, C., (1953); "Solosanco (Ávila)", *Noticiero Arqueológico Hispano*, 1, pp. 63-67.
- REDONDO RODRÍGUEZ, J.A., (1984); "Algunas consideraciones acerca de la romanización de los vettones en el sureste cacereño", *Norba*, 5, pp. 69-79.
- REDONDO RODRÍGUEZ, J.A., (1986); "La religión grecorromana en el SE cacereño a través de sus testimonios epigráficos", *Manifestaciones religiosas en Lusitania*, Cáceres, pp. 15-29.
- REDONDO RODRÍGUEZ, J.A., (1988); "Nuevos epígrafes romanos en Extremadura: inscripciones de Trujillo, Salvatierra de Santiago, Conquista de la Sierra, Robledillo de Trujillo y Orellana", *Anuario de Estudios Filológicos*, 11, pp. 325-332.
- RIVERO DE LA HIGUERA, M. C., (1974); "Cerámicas ibéricas del castro de la Plaza del Tercio (Torrecillas de la Tiesa, Cáceres)", *Zephyrus*, 25, pp. 351-379.
- RODRIGO LÓPEZ, V., HABA QUIRÓS, S., (1992); "Aguas medicinales y culto a las aguas en Extremadura", *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, Hª Antigua*, 5, pp. 351-382.
- ROLDÁN HERVÁS, J. M., (1965); "Las lápidas votivas de Baños de Montemayor", *Zephyrus*, 16, pp. 23-50.
- RUEDA, G., (1988); "Un nuevo teónimo en Lusitania", *Gerion*, 6, pp. 273-275.
- SALAS MARTÍN, J., (1987); "Nuevas aportaciones a la epigrafía romana de Extremadura", *Veleia*, 4, pp. 127-143.
- SALAS MARTÍN, J., y ROSCO MADRUGA, J., (1993); "Epigrafía latina votiva de Santa Lucía del Trampal I (Alcuéscar, Cáceres)", *Norba*, 13, pp. 63-103.
- SALAS MARTÍN, J., ESTEBAN ORTEGA, J., y RUEDA MUÑOZ DE SAN PEDRO, G., (1986-89); "Bandia Apolosegus, una divinidad con culto local en la zona de Brozas, Cáceres. (Nuevas aportaciones)", *Hispania Antigua*, 13, pp. 7-20.
- SALAS MARTÍN, J., REDONDO RODRÍGUEZ, J. A., y SÁNCHEZ ABAL, J. L., (1983); "Un sincretismo religioso en la Península Ibérica: Júpiter Solutorio-Eaceo", *Norba*, 4, pp. 243-261.
- SALINAS DE FRÍAS, M., (1982a); *La organización tribal de los Vettones. (Pueblos prerromanos de Salamanca)*, Salamanca, (2ªedic., 1986).

- SALINAS DE FRÍAS, M., (1982b); "La religión indígena del oeste de la meseta: los vettones", *Studia Zamoriensia*, 3, pp. 325-340.
- SALINAS DE FRÍAS, M., (1985); "La religión indígena en la Hispania Central y la conquista romana", *Studia Zamoriensia*, 6, pp. 307-332.
- SALINAS DE FRÍAS, M., (1995); "Los inicios de la epigrafía en Lusitania oriental", en Beltrán Lloris, F., (Ed.), *Roma y el nacimiento de la cultura epigráfica en Occidente*, Zaragoza, pp. 281-292.
- SALINAS DE FRÍAS, M., y ROMERO PÉREZ, A., (1995); "Onomástica y religión en las provincias de Salamanca y Ávila", *Salamanca, Revista de Estudios*, 35-36, pp. 13-28.
- SÁNCHEZ MORENO, E., (1995); *Historia y Arqueología de los vetones. Una aproximación crítica*. Memoria de Licenciatura Inédita. Universidad Autónoma de Madrid.
- SÁNCHEZ MORENO, E., (1995-96); "El caballo entre los pueblos prerromanos de la meseta occidental", *Studia Historica. Historia Antigua*, 13-14, pp. 207-229.
- SÁNCHEZ MORENO, E., (e.p. -a-); "La cuestión de los límites y fronteras en los pueblos prerromanos de la Península Ibérica: el caso de los vetones y su marco territorial", *III Congreso Peninsular de Historia Antigua (Vitoria, 1994)*.
- SÁNCHEZ MORENO, E., (e.p. -b-); "El agua en la manifestación religiosa de los vetones. Algunos testimonios", *I Congreso Peninsular de Termalismo Antiguo*, (Arnedillo, La Rioja). Octubre, 1996.
- SÁNCHEZ MORENO, E., (e.p. -c-); "A propósito de las gentilitates: los grupos familiares del área vetona y su adecuación para la interpretación de la organización social prerromana", *Velesia*, 13.
- SANTOS-JUNIOR, J., (1975); *Berrões proto-históricos do Nordeste no Portugal*, Oporto.
- SAYANS CASTAÑOS, M., (1957); *Artes y pueblos primitivos en la Alta Extremadura*, Plasencia.
- SAYANS CASTAÑOS, M., (1964); "Dos cabezas célticas y una romana de Plasencia (Cáceres)", *Actas del VIII Congreso Nacional de Arqueología*, Zaragoza, pp. 265-272.
- SAYAS ABENGOCHEA, J. J., LÓPEZ MELERO, R., (1991); "Vettones", en Solana Sainz, J.Mª., (ed.); *Las entidades étnicas de la Meseta Norte de Hispania en época prerromana. (Anejos de Hispania Antigua)*, Valladolid, pp. 75-123.
- SOLANA SAINZ, J. M., SASTRE, L., (1976); "Nueva aportación para el estudio de la teonimia de la Hispania romana: el ara de Alba de Tormes", *Durius*, 4, pp. 57-60.
- SOPENA GENZOR, G., (1987); *Dioses, ética y ritos. Aproximación para una comprensión de la religiosidad entre los pueblos celtibéricos*, Zaragoza.
- SOPENA GENZOR, G., (1995); *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*, Zaragoza.
- SOUTOU, A., (1963); "Le sanctuaire de roches á bassins de Las Cogotas (Cardeñosa, Ávila) et les sites analogues du Haut-Languedoc", *Ogam*, 15, pp. 191-206.
- TARACENA AGUIRRE, B., (1943); "Cabezas-trofeo en la España céltica", *Archivo Español de Arqueología*, 13, pp. 157-171.
- TOVAR, A., (1985); "La inscripción de Cabeço das Fraguas y la lengua de los lusitanos", *Actas III Congreso de Lenguas y Culturas prerromanas*, Lisboa, pp. 227-253.
- UNTERMANN, J., (1985); "Los teónimos de la región lusitano-gallega como fuente de las lenguas indígenas", *III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas (Lisboa, 1980)*, Salamanca, pp. 343-363.
- VILLAR, F., (e.p.); "El teónimo lusitano *Reve* y sus epítetos", en Meid, W., (Ed.); *Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft*.