

CULTOS ROMANOS EN ASTURIAS ANTIGUA

Narciso Santos Yanguas¹

Introducción

Si partimos del hecho de que en ningún momento se produciría una desaparición absoluta de los elementos propios de la religiosidad indígena ni de los cultos y ceremonias tradicionales que la acompañaban hemos de coincidir en que las poblaciones astures añadirían a sus creencias y cultos los correspondientes a la religión romana²; por otro lado no es posible olvidar el matiz estatal de ésta, lo que se traduciría en manifestaciones de carácter oficial presididas por los magistrados (representantes de la administración central, provincial y municipal), de forma que los cultos romanos pueden ser considerados como una de las ramas de la administración pública romana.

No es de extrañar, por tanto, que en dicho contexto los panteones de dioses romanos más representativos se correspondan con los de las divinidades y cultos de los centros urbanos más destacados, como son los casos, entre otros, de *Asturica Augusta*³ y de *Lucus Augusti*⁴; en el fondo será esta religión de tipo político y estatal la que el Estado romano, a pesar de dejar libertad para las prácticas indígenas, trataría de introducir en el marco de las poblaciones y comunidades astures anexionadas junto al resto de los

¹ Catedrático de Historia Antigua. Universidad de Oviedo.

² Es más, de acuerdo con un principio de utilidad práctica, se llegaría a utilizar el culto a los dioses indígenas como si en realidad fueran romanos. Cf. J. Alvar, "El cambio necesario: religión clásica e innovación en los albores de la era", *Del Coliseo al Vaticano: claves del cristianismo primitivo*, Madrid 2005, pp.15 ss.

³ J.Mangas, "Dioses y cultos en *Asturica Augusta* antes de su cristianización", *I Congreso Internacional sobre Astorga romana*, Astorga 1986, pp.55 ss.

⁴ A. Blanco Freijeiro, "El panteón romano de *Lucus Augusti*", *Actas del bimilenario de Lugo*, Lugo 1977,

elementos propios de su organización⁵.

Ante todo hemos de tener en cuenta que la religiosidad romana no se hallaba organizada de acuerdo con unas creencias básicas elementales ni tampoco contaba con una moral definida, sino que su carácter se desprendía de la necesidad de disponer de una religión nacional, política, elaborada por los historiadores y escritores más representativos de la primera parte del Imperio (los que se congregaron en torno a la protección ejercida por Mecenas) y manifestándose al mismo tiempo como un valor característico de los ciudadanos romanos⁶.

De cualquier forma en el suelo de los astures se halla perfectamente constatado el sincretismo de las divinidades romanas con las indígenas, mientras que en otras ocasiones encontramos documentada la presencia de dioses romanos que no serían objeto de asimilación en ningún momento; de esta manera la religiosidad romana se convertiría con el paso de los años en un elemento ideológico al ser aceptada por parte de las gentes romanizadas, en cuyo caso el culto dirigido al emperador y a los miembros de la familia imperial desempeñaría un papel fundamental⁷.

Como consecuencia de ello los dioses oficiales romanos incluirían la tríada capitolina (Júpiter, Juno y Minerva), la *dea Roma* y el emperador, añadiéndose igualmente a él el grupo de divinidades imperiales asociadas; a través de esta clase de cultos se hacía manifiesto el poder supremo del Estado romano y, al tratarse de

pp.107 ss.

⁵ J. Mangas, *Religión indígena y religión romana en Asturias durante el Imperio romano*, Oviedo 1983.

⁶ J. P. Davies, *Rome's Religious History: Livy, Tacitus and Ammianus Marcellinus on their Gods*, Cambridge 2004. Sobre estos aspectos remitimos igualmente a la selección bibliográfica final.

⁷ J. Beaujeu, "Cultes locaux et cultes d'Empire dans les provinces d'Occident aux trois siècles de notre ère",

divinidades políticas, los poderes públicos apoyarían no solo su existencia sino también su expansión.

En este sentido las condiciones particulares de cada una de las circunscripciones administrativas romanas (provincias, *conventus iuridici* y centros urbanos...) condicionarían el mayor o menor arraigo de uno u otro de estos dioses oficiales y sus correspondientes cultos⁸: por ejemplo Júpiter iba a ser venerado en algunas regiones como una divinidad celeste, y a consecuencia de ello hallamos explicación a su asimilación y sincretismo con los dioses indígenas de carácter uranio⁹, vinculándose tanto a los cultos relacionados con los astros como con los montes.

1. La religión romana

Partimos del principio de que la religión romana es la religión de los ciudadanos romanos¹⁰; esto significa que el grado de integración de las poblaciones hispanas (la astur en nuestro caso) en los parámetros propios de la religiosidad romana vendrá marcado por el nivel de ciudadanía alcanzado¹¹.

Además, la totalidad de los actos que formaban parte de la vida diaria de un ciudadano en Roma se encontraba imbuida de lo divino, es decir que, de una u otra

Assimilatiuon et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien, París-Bucarest 1976, pp.433 ss.

⁸ Ver, por ejemplo, P. Le Roux, «*I.O.M.Municipalis: dieux et cités en Occident sous le Haut-Empire*», *Religio deorum*, Sabadell 1993, pp.405 ss.

⁹ F. Peeters, "Le culte de Jupiter en Espagne d'après les inscriptions", *RBPh* 17 (1938) 157 ss.

¹⁰ Se entienden así las palabras de Cicerón (*En defensa de Flaco* 28.29: "Cada pueblo tiene su religión; nosotros la nuestra").

¹¹ Junto a ello no podemos olvidar otra realidad histórica evidente: la religiosidad que aporta Roma a las comunidades ibéricas es una religiosidad greco-romana.

forma, se hallaban bajo la protección de los dioses¹²; y este modelo de concepción religiosa lo extendería la administración romana a todas las provincias del Imperio, manifestándose sus efectos de manera más evidente en los territorios occidentales del mismo¹³.

De esta manera desde el amanecer hasta la puesta del sol, incluidos los juegos y espectáculos de carácter público, todas las actividades se hallaban dedicadas a alguna de las divinidades integrantes del panteón romano, que era tanto como decir la nómina oficial de los dioses; en este ámbito de actuación se movía el conjunto de los grupos de la sociedad romana, incluidos los gladiadores, cuyos combates hay que hacer remontar a la época de los etruscos y que se relacionan con los cultos funerarios¹⁴.

La religiosidad romana nos presenta de entrada un par de rasgos distintivos: por un lado se trataba de una religiosidad política, lo que significaba que formaba parte de la vida político-social cotidiana de los ciudadanos; y, por otro, encerraba un carácter panteísta-politeísta, de manera que, en el marco de las celebraciones, ceremonias y ritos de culto, no se contemplaba la preeminencia de ningún dios sobre el resto de los que eran objeto de adoración, a pesar de lo cual existiría una cierta jerarquización en el desarrollo de dichas actividades religiosas¹⁵.

En el fondo la religión romana se iba a convertir, en el transcurso de los siglos del

¹² Más detalles en J. Le Gall, *La religión romana: de l' époque de Caton l' Ancien au regne de l' empereur Commode*, París 1975.

¹³ R. Carré, "Cultes et idéologie religieuse en Gaule méridionale», *MHA* 5 (1981) 131 ss.

¹⁴ N. Santos, "Espectáculos públicos, ocio y sociedad en el Imperio Romano: la gladiatura", *Estudios en homenaje a E. Benito Ruano*, Oviedo 2004, pp.72-73.

¹⁵ A. Prieto y N. Marín, *Religión e ideología en el Imperio Romano*, Madrid 1979.

Imperio, en una mezcla y eclosión de influencias directas¹⁶: por una parte de los elementos religiosos propios de las poblaciones antiguas de la Península Itálica; por otra de las divinidades, cultos y ceremonias correspondientes a los dioses de la tradición romana; y, finalmente, de los dioses importados de las diferentes áreas geográficas del Mediterráneo a medida que iban siendo anexionadas por parte del Estado romano, en especial de los procedentes de las regiones griegas (*poleis*), así como de sus zonas de influencia, que se verían total o parcialmente helenizadas¹⁷.

Por ello, como si se tratara de un simple cambio de nombres (divinidades romanas por las griegas) la mayor parte de los dioses helenos serían asumidos por los romanos, de manera que aquéllos no harían más que trasladarse del Olimpo griego al Capitolio romano tras ser introducidos en el panteón romano¹⁸; en consecuencia resulta fácil suponer que los romanos en su conjunto se verían envueltos en un complejo y sofisticado sistema en el que todos estos elementos de carácter religioso (y divino) tendrían cabida¹⁹.

¹⁶ Más detalles en J. H. W. Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford 1979.

¹⁷ J. Scheid, *La religión en Roma*, Madrid 1991, pp.86-87.

¹⁸ Todas estas cuestiones aparecen reseñadas perfectamente en P. Grimal, *Diccionario de la mitología griega y romana*, Barcelona 1995.

¹⁹ El árbol genealógico de las divinidades romanas nos permite concretar que algunas de ellas resultaban idénticas a las griegas, al tiempo que unas cuantas se fusionarían (sincretizarían) con otras ya existentes (procedentes de las poblaciones etruscas, latinas, sabinas, samnitas...), mientras que otro grupo adquiriría rasgos típicamente romanos. Cf. J. Mangas, "Religiones romanas y orientales", *Historia de España antigua. II: Hispania romana*, Madrid 1978, pp. 613 ss.



Fig. 1. Dedicatoria a Júpiter, Juno y Minerva por el procurador Publio Aelio Hilariano (Museo de los Caminos. Astorga)

Sin duda esta identificación se produciría como consecuencia de que Roma admiraba profundamente la cultura de la Grecia clásica y, por ende, se consideraba heredera directa de la misma, incluido el ámbito religioso; y en ese contexto la civilización romana heredaría igualmente, casi como un préstamo cultural más, las ideas de los griegos acerca de la creación del mundo, al tiempo que adoptaba buena parte de sus mitos.

Ahora bien, aun cuando en el campo religioso el influjo mayor provendría sin duda de los griegos, Roma se haría cargo también de los dioses y cultos de otras poblaciones que pasaron a engrosar el territorio romano tras la anexión de las mismas (tanto orientales como occidentales y/o africanas)²⁰; con tales precedentes no puede resultar extraño que, en tiempos de Julio César, un escritor de su entorno llegara a afirmar que, en la capital del Estado y en sus provincias, se rendía culto a varios millares de dioses, vinculados tanto a la historia romana como a las formas de vida y de

²⁰ Para algunos investigadores esta forma de asimilación (sincretismo) suponía una respuesta adecuada para lograr el control de dichas comunidades y evitar así en lo posible cualquier tipo de revuelta contra el poder romano. Cf. R. Étienne, “Les syncrétismes religieux dans la Péninsule Ibérique à l’époque

comprender el mundo de la idiosincrasia latina.

No debemos olvidar que la historia de Roma hunde sus raíces en un colectivo reducido de personas de ámbito rural, dirigidas por reyes en un primer momento y dependientes de las fuerzas de la naturaleza (tierra, sol, lluvia...), de modo que sus cultos y dioses tenían que ser necesariamente naturalistas; avanzando en el tiempo, a partir de la República, y de manera especial de su etapa intermedia, el Estado romano se empeñó en un proceso de expansión territorial, que acabaría por convertirlo en la potencia más fuerte de todo el Mediterráneo²¹.

En dicho contexto, la anexión por sorpresa de las poblaciones, el logro de víveres suficientes para soportar los avatares de los desplazamientos y travesías, o finalmente el hecho de que los vientos resultaran favorables a la navegación constituían asuntos tan graves que sobrepasaban las previsiones humanas; a ello hemos de añadir, además, el hecho de que los avances de las legiones romanas por territorio asiático, africano y europeo traerían consigo no solo la anexión de los mismos sino también la aceptación de las divinidades como medio para poder mantener sujetos a todos ellos bajo el dominio romano²².

Con todos estos acontecimientos Roma aumentaba de forma desmesurada hasta el extremo de que tanto las 7 colinas como las márgenes del Tiber se irían poblando de capillas, templos y santuarios de todo tipo: en dichos centros de culto se veneraba de

impériale”, *Les syncretismes dans les religions grecque et romaine*, París 1973, pp.153 ss.

²¹ Y en ese proceso de acumulación de suelo y de poblaciones Roma necesitaría la ayuda de nuevas divinidades, dado que, en el desarrollo de un enfrentamiento bélico o en las múltiples travesías por mar que era preciso realizar, las ocasiones de peligro se multiplicaban. Cf. R. Woolf, “Polis-Religion and its Alternatives in the Roman Provinces”, *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tubinga 1997, pp.71 ss.

manera pública a una serie, cada vez mayor, de dioses y fuerzas divinas, ya que a los tradicionales se añadirían muchos otros, al tiempo que el número se incrementaría con los que eran adorados por los elementos foráneos, que afluían a la capital desde todas las regiones del Imperio²³.

A ello hemos de añadir el hecho de que cada ciudadano, al igual que cada familia o casa (*domus*) contaría con sus propios dioses, a los que rendían sus cultos en privado; este número enorme de divinidades particulares se añadiría a las encargadas de la protección del Estado, a cuyo frente se encontraba Júpiter como dios principal del panteón, así como al conjunto de héroes que habían dado origen a Roma (Rómulo y Remo...).

Pero es que, por otro lado, los romanos disponían de una concepción de la religión eminentemente práctica: cada una de las actividades de la vida cotidiana requería la presencia y actuación de una fuerza divina especial, a la que era preciso mantener propicia a través de la realización de una serie de sacrificios, ritos y ofrendas; eso significaba que los romanos contaban con divinidades para todo, por lo que no resulta extraño que Petronio llegue a afirmar en su *Satiricón* (redactado en la época de Nerón) que en algunos centros urbanos del Imperio romano había más dioses que habitantes²⁴.

²² J. Alvar, "Problemas metodológicos sobre el préstamo religioso", *Formas de difusión de las religiones antiguas*, Madrid 1990, pp.1 ss.

²³ Simultáneamente se iniciaría el proceso de divinización de los emperadores (desde el primero de ellos, Augusto, e incluso alcanzando a su antecesor, César), así como de otros miembros de la familia imperial, de modo que los dioses y personajes objeto de culto iría aumentando cada vez más.

²⁴ Sin embargo, no todas estas fuerzas divinas y dioses serían objeto de culto en todos los lugares y

2. Augusto y la religiosidad romana

Las últimas décadas de la República en Roma se verían envueltas en una crisis político-institucional, cuyas consecuencias se ampliarían campo de la actitud puesta de manifiesto por parte de los ciudadanos romanos con respecto a los cultos rendidos a los dioses tradicionales²⁵; el origen de esta distorsión en el mundo religioso de la capital del Estado parece remontar a algunos años antes, momento en que se había ido produciendo poco a poco el trasvase de nuevas divinidades y cultos de Oriente hacia el mundo occidental con motivo de la helenización de las oligarquías romanas y los intercambios comerciales entre itálicos y orientales desde el siglo II a.C.²⁶

De igual manera hemos de entender en este ámbito las palabras de Cicerón, acérrimo valedor de las formas republicanas (incluidas las religiosas), en el sentido de que era preciso continuar con los rituales báquicos (dedicados al estilo griego a *Liber Pater*) "por constituir una práctica útil para los ciudadanos"²⁷.

Hemos de destacar aquí el hecho de que, a pesar de que no podamos hablar de proselitismo, el Estado romano potenciaría siempre, desde su centro de poder, el arraigo y difusión de la organización y formas de culto religiosas; ello no implicará que, en el transcurso de los siglos del Imperio, asistiéramos a una uniformidad de acción en este

núcleos de población que abarcaban las provincias romanas en época imperial, y menos aún en el caso de Asturias. Cf. S. Montero, *La religión romana antigua*, Madrid 1990, pp.32-34.

²⁵ J. Scheid, *La religión en Roma*, pp.39-42.

²⁶ Se explica así, por ejemplo, el hecho de que la diosa egipcia Isis contase en el marco territorial de la propia capital romana con un recinto religioso de reducidas dimensiones, emplazado en la colina del Capitolio.

²⁷ Como consecuencia de ello en Roma e Italia surgiría una gran cantidad de asociaciones de carácter religioso (*collegia*), que contaban con sus propios cultos y divinidades, muy alejadas éstas ya de las que integraban el primitivo panteón romano. Cf. A. Bruhl, *Liber Pater. Origine et expansion du culte dyonisiaque à Rome et dans le monde romain*, París 1953 y O. García Sanz, *Baco en Hispania. Economía y religión a través de las fuentes epigráficas, arqueológicas y literarias*, Madrid 1990.

campo sino que, más bien, cada uno de los emperadores matizaría su actitud e inclinación hacia unas formas religiosas u otras, así como hacia unas pautas de comportamiento individualizadas al respecto²⁸.



Fig. 2. Ara dedicada a Juno (Museo Arqueológico Nacional)

El punto de partida arranca de la política innovadora de Augusto en este sentido (como en otros muchos), que, a causa de la situación de crisis de Roma en aquellos momentos, implicaría una renovación en los aspectos religiosos; por ello no es de extrañar que los componentes del círculo literario de Mecenas, que se congregan, por motivos de toda índole, en torno al primer emperador romano a través de la figura de su amigo personal, pasen a convertirse en el mejor medio de propaganda, incluyendo entre

²⁸ Más detalles en F. Millar, *The Emperor in the Roman World (31 BC-AD 337)*, Londres 1992.

sus objetivos ensalzar a las divinidades greco-romanas²⁹.

Sobresale el hecho de que Augusto construyera y dedicara un templo a Apolo en sus posesiones del Palatino, mientras se sentía continuador de su predecesor César en el sentido de mantener en vigor el origen de su familia (la *gens Iulia*) como descendiente directa de la diosa Venus³⁰; así pues, la aureola política y moral que iba adquiriendo la figura del primer emperador romano, que aumentaría como consecuencia de ejercer la potestad tribunicia y la censura, harían posible que Augusto interviniera directamente en la reorganización que requería la religiosidad romana en los primeros momentos del Imperio³¹.

De esta manera se comprende el restablecimiento completo de los antiguos colegios sacerdotales, la complementación de las asociaciones (cofradías) religiosas y el resurgimiento de los ritos tradicionales; además, a la nueva situación creada contribuiría en gran medida el culto rendido a la persona del emperador, que arranca precisamente de Augusto mediante la divinización de su padre adoptivo César como primer paso³².

3. Los emperadores del Alto Imperio

²⁹ De este modo poetas (como Virgilio, Horacio y Ovidio), historiadores (como Tito Livio, Lucano y, en la etapa posterior, Tácito), así como otros autores literarios romanos realizan insistentes menciones en sus obras a las divinidades griegas, al tiempo que aplican sus principales características a los más significativos de los dioses romanos. Cf. P. Lambrechts, "L'oeuvre religieuse d'Auguste", *Latomus* 6 (1947) 177 ss.

³⁰ C. Koch, "Untersuchungen zur Geschichte der römischen Venus-Verehrung", *Hermes* 83 (1955) 1 ss.

³¹ Y ello incluso antes de convertirse en pontífice máximo en el año 2 a. C. tras el fallecimiento de Lépido, quien, desde la formación del segundo triunvirato, tenía asignadas dichas funciones religiosas.

³² Ver, por ejemplo, la inscripción de la Campa Torres consagrada a dicho emperador, en la que es reconocido como "hijo del divino (César)" (*CIL* II. 2703: *Imp(eratori) Caesari Augusto divi f(ilio)/co(n)s(uli) XIII imp(eratori) XX pont(ifici) max(imo)/ patr(i) patriae trib(unicia) pot(estate) XXXII/[Cn(aeus) Calpurnius Cn(aei) f(ilius) Piso/ leg(atu)s Aug(usti) pr(o) pr(aetore)] sacrum*. Cf. N. Santos, "El

Aunque Augusto había diseñado perfectamente las normas aplicables al terreno religioso cada uno de los emperadores que le siguieron durante casi dos siglos (dinastías julio-claudia, flavia y antonina) introduciría alguna innovación con respecto a la política oficial del Estado³³; su heredero inmediato, Tiberio, continuando igualmente una actividad protectora de la religión romana, se mostraría reacio frente a los cultos extranjeros que habían encontrado acomodo en la capital del Imperio³⁴, entendiéndose así la expulsión de Roma de magos y adivinos en varias ocasiones al entender la cancillería imperial que ambos colectivos contribuían al desarrollo de supersticiones e ideas contrarias a la cohesión entre los diferentes grupos sociales alrededor de unas divinidades de carácter político integradoras del cuerpo de ciudadanos.

De la misma manera ordenaría la destrucción del templo de Isis, así como que, al mismo tiempo, la estatua de la diosa fuera arrojada al cauce del Tiber³⁵; no obstante, este culto de raíces egipcias sería restablecido casi de inmediato, puesto que, en los momentos finales de su sucesor Calígula, se erigiría de nuevo un edificio religioso consagrado a dicha divinidad, aunque se construiría en el campo de Marte, es decir fuera del centro amurallado (*pomerium*) de la Ciudad³⁶.

culto imperial en la Asturias romana”, *Tiempo y sociedad* 6 (2011-2012) 42 ss.

³³ S. Maggi, “Culti locali e religione di Stato nelle Galliae (e nelle Hispaniae) in età augusteo-tiberiana”, *Sungraphe* 4 (2002) 213 ss.

³⁴ Suetonio, *Vida de Tiberio* 36. Basta con recordar el episodio referido al reconocimiento de Cristo con rechazo expreso del Senado romano (Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica* 2.2.1-6), debido precisamente a la contraposición existente entre la religión romana (politeísta) y el monoteísmo cristiano centrado en un Dios único. Cf. C. Cecchelli, “Un tentato riconoscimento imperiale del Cristo”, *Studi Calderini-Paribeni*, Milán 1956, 1, pp.351 ss.

³⁵ Ver, por ejemplo, M. B. Moehring, “The Persecution of the Jews and the adherents of the Isis Cult at Rome A.D.19”, *NT* 3 (1959) 293 ss.

³⁶ Por su parte Claudio se manifestaría protegido por la diosa Fortuna, de la misma forma que ya lo había hecho, aproximadamente un siglo antes, el dictador Sila (*Sylla felix*).

Sin embargo, en el fondo las divinidades por las que cada emperador se sentía amparado no constituían más que una derivación de sus presupuestos políticos: así se explica, por ejemplo, que años después Trajano, envuelto en múltiples campañas de conquista, buscara la protección de la divinidad política por excelencia y centro del panteón romano (Júpiter), y al mismo tiempo la de Hércules, que encubría las características del héroe viajero y victorioso³⁷.

Igualmente los emperadores del siglo II, conocidos tradicionalmente como la dinastía de los Antoninos (aunque únicamente serían tales Antonino Pío y los que le suceden hasta Cómodo) mantendrían vigentes los parámetros propios de una religiosidad ampliamente politizada y que, al mismo tiempo, se había convertido en la base del apogeo del Imperio³⁸; en ese contexto sobresale sin duda la política religiosa de Adriano, cuyos principios de funcionamiento serían ampliamente difundidos a través de la literatura de la época³⁹.

Casi un siglo después Septimio Severo se pondría bajo el manto y protección de la Buena Fortuna (*Fortuna Redux*), que debía prestarle ayuda en sus numerosas y complicadas campañas contra los persas⁴⁰.

Por su parte el emperador que cierra esta última dinastía romana altoimperial, dado su origen, aplicaría una política religiosa de rasgos muy similares con respecto a los cultos orientales por ejemplo, que se haría extensiva igualmente con respecto al colectivo

³⁷ J. Alvar, "Trajano y las religiones del Imperio", *Trajano*, Madrid 2003, pp.189 ss.

³⁸ J. Beaujeu, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire. I : La politique religieuse des Antonins (96-192)*, París 1955.

³⁹ A. den Boer, "Religion und Literature in Hadrian's Policy", *Mnemosyne* 8 (1955) 123 ss.

⁴⁰ Eso explica la constante presencia de la figura de esta divinidad en las amonedaciones de dicho emperador, así como los altares dedicados a la misma por representantes de la administración de la época,

de los cristianos⁴¹; en este sentido incluso se ha llegado a plantear la posibilidad de que la política religiosa de los miembros de la dinastía de los Severos estaría orientada hacia un sincretismo religioso, que a su vez implicaría un evidente realismo político⁴².

A este respecto destaca el hecho de que, desde el primer tercio del siglo II (época de los emperadores Trajano y Adriano), algunos templos comenzasen a recibir ciertas prerrogativas (prebendas) y privilegios en el marco del derecho público romano⁴³.

4. Carácter de la religión romana

En los inicios del Imperio las divinidades y cultos tradicionales propios de la época de la República seguirían teniendo vigencia en el marco de la religión en Roma; a consecuencia de ello la colina del Capitolio continuaría siendo el centro religioso por excelencia de la ciudad, puesto que en dicho suelo tenía su emplazamiento el templo dedicado a la tríada capitolina (Júpiter, Juno y Minerva)⁴⁴.

De esta manera el monte capitolino ordenaba (y albergaba) a los restantes dioses romanos con sus respectivos templos: así, el recinto consagrado a Saturno se ubicaba en las faldas de la montaña con vistas al Foro, al tiempo que la parte baja de dicha construcción daba cobijo al archivo y al tesoro estatal (*aerarium Saturni*); sin embargo, los templos en Roma eran mucho más numerosos, destacando en primer término los correspondientes al Foro Romano (de Venus, de Vesta, de los Dióscuros...), así como los

tanto central como provincial.

⁴¹ E. d al Covolo, "La politica religiosa di Alessandro Severo. Per una valutazione dei rapporti tra l'ultimo dei Severi e i cristiani", *Salesianum* 49 (1987) 359 ss.

⁴² F. Elia, "I Severi e la questione cristiana: secretismo religioso o realismo politico?", *Quaderni Catanesi* 1 (1979) 539 ss.

⁴³ M. Salinas, "Trajano y los cultos romanos en Hispania", *Trajano*, Madrid 2003, pp.213 ss.

emplazados en el Foro Boario (de Hércules, de Fortuna, de Mater Matuta...).

Este panorama se completaba con el edificio consagrado a Marte, erigido en el Foro de Augusto, así como con toda otra serie de recintos religiosos, de gran importancia y significado igualmente en el ámbito romano, que dominaban las cimas de los montes que rodeaban (e integraban) la ciudad⁴⁵; sobresale en este contexto el monte Aventino, donde se hallaban emplazados los más antiguos edificios sagrados de origen plebeyo, como los dedicados a Diana, Ceres, *Liber* (Baco)...



Fig. 3. Ara dedicada a la Tríada Capitolina (Museo de los Caminos. Astorga)

No obstante, este panteón romano de raíces republicanas vería aumentado su campo religioso tradicional mediante la introducción, reubicación y aceptación de ciertas divinidades antiguas renovadas y de dioses de nuevo cuño y origen⁴⁶; en este contexto hemos de incluir, ante todo, al revitalizado Apolo, que pasaría a ocupar una posición preeminente en el ámbito de la nueva política religiosa de Augusto, en gran

⁴⁴ Además, ese hecho implicaba que el resto de los edificios religiosos, divinidades y cultos de la Ciudad pasaran a un segundo plano.

medida vinculada a la esfera tradicional de la República⁴⁷.

Pero no menos importancia irían adquiriendo poco a poco otro conjunto de dioses, que se unirían a los que ya formaban parte del panteón tradicional en Roma; las nuevas divinidades pasarían a integrarse en el mundo religioso romano bien con sus advocaciones originarias (Isis, Serapis o Mitra, esta última desde comienzos del siglo III d.C.) bien mediante el proceso de sincretismo con algunos de los dioses principales (es el caso de Júpiter Dolicheno entre otros, con claros ejemplos en el Noroeste peninsular).

Así, la política religiosa del Imperio se iba a caracterizar por el hecho de que las divinidades que integraban el panteón romano se verían expuestas a una doble opción: bien a un proceso de eclecticismo, consistente en la adopción de dioses provenientes de religiones foráneas, no romanas; o bien a un arraigo y desarrollo del sincretismo, a través del cual las divinidades extranjeras se hacían compatibles con los parámetros propios de la religión romana y pasaban a formar parte de un mundo coherente⁴⁸.

De una forma o de otra observamos una vez más el sentido de practicidad (además del comportamiento de tolerancia que llevaba implícito en este caso) que imbuía las formas de vida romana, puesto que, sin dejar de lado, ni siquiera parcialmente, a sus divinidades tradicionales, en ningún momento se oponían (en realidad facilitaban) a la llegada y asimilación de los dioses y cultos pertenecientes a las

⁴⁵ J. Scheid, *La religión en Roma*, pp.23-25.

⁴⁶ J. Mangas, "Die römischen Religion in Spanien während der Prinzipatszeit", *ANRW* 2.18.1 (1986) 327 ss.

⁴⁷ P. Lambrechts, "La politique apolinienne d'Auguste et le culte impérial", *NClío* 5 (1953) 65 ss. Para el caso de Hispania remitimos a J. Mangas, «El culto de Apolo en Hispania. Testimonios epigráficos», *Mélanges P. Lévêque*, París 1992, pp.171 ss.

⁴⁸ A. Prieto y N. Marín, *Religión e ideología en el Imperio Romano*, Madrid 1979, pp.32-33.

poblaciones cuyo territorio habían anexionado⁴⁹.

5. Objeto de culto

La religión romana encontraba su ámbito de desarrollo a través de un objetivo doble: por un lado pretendía que las fuerzas naturales, incontrolables por parte de la voluntad del hombre, pasasen a convertirse en propicias para los ciudadanos mediante la realización de ciertos cultos; y, por otro, que la voluntad de los dioses pudiera ser dirigida a la legitimación de las actividades y funciones de los representantes más conspicuos de la autoridad a través del *imperium*.

De ahí que se tratase ante todo de una religión matizada por un carácter político, en la que al mismo tiempo todas las fuerzas de la naturaleza deberían ser controladas en favor de los ciudadanos por el representante del poder supremo romano⁵⁰; quizás este hecho explique que la difusión de los cultos propios de la religión romana estuviera en manos de los gobernadores provinciales y de sus correspondientes administraciones, sin olvidar a los oficiales de las diferentes unidades militares y los miembros (funcionarios de todo tipo) de la administración central.

Estos representantes del orden político-social imperante en el mundo romano se convertirían en su conjunto en los más fieles practicantes, adeptos y defensores de la religión y los cultos oficiales romanos⁵¹.

⁴⁹ A este respecto no debemos olvidar que la base de la religión oficial romana contaba con abundantes ingredientes etruscos y griegos en su origen.

⁵⁰ Por ello el único culto romano estrictamente hablando sería el rendido al emperador en tanto que era considerado y venerado como una divinidad y concitaba en torno a sí el asentimiento de todos los ciudadanos.

⁵¹ S. Montero, *La religión romana antigua*, pp.75 ss.



Fig. 4. Dedicación a Marte por Lucio Didio Marino (Museo de los Caminos. Astorga)

Pero, junto a ello, los dioses romanos contarían con otros mecanismos y medios para su difusión: en primer lugar los numerosos asentamientos de veteranos (legionarios y de las tropas auxiliares), establecidos en lugares de habitat de nueva planta (las colonias)⁵²; y, aunque se tratara de un medio más difuso pero a un mismo tiempo más efectivo, el acceso paulatino de muchos habitantes de las provincias que irían adquiriendo la ciudadanía romana.

Desde el momento en que las personas buscaban la protección de sus divinidades para encontrar una mejora en su salud o bien para impetrar una protección para la fertilidad de sus ganados y/o las cosechas de sus territorios estaban obligados a no olvidarse de sus dioses y cultos locales, en cuya intervención benéfica habían venido

⁵² J. D'Encarnaçao, "A religião romana não-oficial nas colónias e municípios da Lusitânia durante o Alto Imperio", *MHA* 5 (1981) 19 ss.

confiando; eso significaba, por ejemplo, que los indígenas astures, tras acceder al estatuto jurídico de la ciudadanía romana, gozaban de la posibilidad de mantener sus creencias y actividades religiosas tradicionales y propias de sus comunidades⁵³.

Sin embargo, los textos y documentos religiosos antiguos procedentes del Noroeste peninsular nos van a poner en relación con tres tipos de divinidades diferentes: ante todo con un número abundante de dioses indígenas, cuya veneración, cultos y ceremonias rituales continuarían vigentes en época romana; junto a ello con las divinidades que portan teónimos mixtos, en todos los casos romano-indígenas y no al contrario (tal vez porque el proceso del sincretismo todavía no se había cerrado por completo); y, finalmente, con un grupo de dioses exclusivamente romanos⁵⁴.

6. Los dioses oficiales romanos

Las divinidades propias del panteón romano eran objeto de culto en los centros urbanos, tanto colonias como municipios, pero también en los enclaves campamentales de las distintas unidades de tropas (legionarias y auxiliares); este hecho tendría lugar en los centros militares simultáneamente y con los mismos rituales de acuerdo con lo que documenta el llamado "calendario religioso de Doura Europos" (zona oriental del Imperio), en el que se puede constatar que la religión practicada por los soldados del ejército romano estaba rodeada de las mismas características que la correspondiente a la

⁵³ N. Santos, *Asturias, los astures y la administración romana durante el Ato Imperio*, Oviedo 2009, pp.341 ss.

⁵⁴ Posiblemente un estudio más a fondo nos permitiría afirmar que tal cantidad de nombres no se identifica con tan abundantes advocaciones divinas.

población civil integrada por los ciudadanos⁵⁵.

Así pues, sabemos que los núcleos ciudadanos de las diferentes provincias del Imperio tratarían de imitar, igualmente en el campo religioso, las pautas y parámetros de comportamiento correspondientes a la capital del Estado; estos centros urbanos provinciales nunca llegarían a convertirse en una réplica absoluta de lo que suponía la capital imperial, en cuyo suelo se alojaba, como hemos mencionado ya, toda una serie de edificios religiosos (templos, santuarios y capillas).

La incapacidad de disponer del espacio habitado requerido para los cultos religiosos en muchos casos haría posible que cada una de las ciudades llevase a cabo una selección de los enclaves de culto ocupados por los templos de las divinidades más características⁵⁶; de esta manera el comportamiento más común implicaba que, tanto en tiempos republicanos como durante la primera centuria del Imperio, se erigiera un edificio público destinado al culto de la tríada capitolina (Júpiter, Juno y Minerva) en las colonias y municipios romanos, siendo acogidas las prácticas y ceremonias vinculadas a dicha divinidad con una gran devoción por parte de las capas sociales más elevadas de las circunscripciones provinciales que disponían de un desarrollo socio-económico mayor⁵⁷.

Junto a ello hay que contar igualmente con otro conjunto de templos distribuidos por todo el territorio de la ciudad y consagrados a ciertas divinidades locales, algunas de

⁵⁵ Ver, por ejemplo, S. Perea, "Heliogábalo, Severo Alejandro y la fiesta de Vesta en el calendario militar de Dura Europos. Apéndice: *Feriale Duranum*", *Entre Occidente y Oriente. Temas de historia romana: aspectos religiosos*, Madrid 2001, pp.323 ss.

⁵⁶ J. Scheid, "Aspects religieuses de la municipalisation. Quelques réflexions générales», *Cités, municipes, colonies. Les processus de romanisation en Gaule et en Germanie sous le Haut Empire romain*, París 1999, pp.381 ss.

las cuales experimentarían un proceso de sincretismo con las más representativas del panteón romano⁵⁸.

Para comprender la situación creada en el campo religioso hemos de considerar que en los inicios del Imperio la población libre de Italia contaba con el estatuto jurídico de la ciudadanía romana; además, los diferentes centros urbanos de las provincias, a medida que se incrementaba el número de ciudadanos, habían ido incorporando poco a poco los cultos oficiales romanos, al tiempo que ciertos ritos tradicionales autóctonos continuarían en vigor mientras que otros se sincretizarían con los propios de los romanos⁵⁹.

De cualquier forma el panteón oficial de las ciudades del Imperio, incluidas las de Italia, no presenta uniformidad en casi ninguno de los casos; así, por ejemplo, Puteoli y Ostia, dos importantes emplazamientos portuarios, con comunicaciones fluidas desde el punto de vista comercial con el Oriente mediterráneo, se convertirían en las primeras sedes conocidas de adeptos de Isis, dios ignorado entre las poblaciones itálicas del interior.

Por otro lado sabemos que los edificios religiosos dedicados a los dioses protectores de algunos centros urbanos lograrían en ocasiones una monumentalidad mayor que la ofrecida por sus capitolios: entre otros ejemplos cabe destacar el dedicado a Hércules en *Gadir-Gades* (Cádiz), o los consagrados a Apolo en Mileto, a Minerva en

⁵⁷ J. Delgado, “El culto a Júpiter, Juno y Minerva entre las elites béticas durante el Alto imperio romano”, *Gerión* 11 (1983) 337 ss.

⁵⁸ R. Étienne, “Les syncretismes religieux dans la Péninsule Ibérique à l’époque impériale”, *Les syncretismes dans les religions grecque et romaine*, pp.163 ss.

⁵⁹ J. C. Olivares, “Cultos romanos e indigenismo: elementos para el análisis del proceso de romanización religiosa de la Hispania Céltica”, *Lucentum* 25 (2006) 139 ss.

Tarraco (Tarragona) o a *Dea Caelestis* en Cartago⁶⁰.

En cualquier caso, entre los dioses oficiales integrantes del panteón romano sobresalen por sus características tres de ellos: Júpiter, como padre de todas las divinidades, dominador del mundo y encargado de asignar poder a cada una de ellas⁶¹; Juno, como esposa del rey del Olimpo y del panteón romano y protectora de los partos; y Minerva, identificada con la Atenea helénica y, como personificación de la gran civilización, encargada de proteger las artes y los oficios⁶².

Los cultos oficiales a la tríada capitolina, con el ritual, prácticas y formas de organización del mismo, presentan unos paralelos muy claros con los rendidos a dichas deidades en otras provincias romanas, en especial en la zona del Rín y del Danubio, como es el caso de Panonia⁶³.

Junto a ello otros dioses principales romanos no serían más que el resultado de la romanización de las divinidades griegas⁶⁴: cabe destacar el caso de Mercurio, cuyo culto se hallaría ampliamente extendido por todas las regiones occidentales, destacando en especial las provincias germánicas y gálicas⁶⁵; venerado tradicionalmente, aunque no bajo tal advocación, por los astures prerromanos y, a pesar de que no tenemos constancia de ello en ningún epígrafe de territorio asturiano, sabemos que sería objeto

⁶⁰ Para el caso de un territorio próximo al Norte peninsular remitimos a J. C. Olivares, "Urbanismo e interacción religiosa en las ciudades de la Hispania Céltica", *Iberia* 9 (2009) 79 ss.

⁶¹ En este sentido acabaría por ocupar igualmente un lugar destacado en el marco de la ideología romana imperial. Cf. J. R. Fears, "The Cult of **Iuppiter** and Roman Imperial Ideology", *ANRW* 2.17.1 (1981) 3 ss.

⁶² Configuraban la tríada capitolina, cuya función principal consistía en mirar por el buen desarrollo del Estado. Para el territorio de los astures remitimos a M. A. Rabanal y A. Ferreras, "La Tríada Capitolina en el *conventus Asturum*", *Homenaje al Profesor Presedo*, Sevilla 1995, pp.623 ss.

⁶³ H. Gallego, "Hispania y Panonia: dos modelos de difusión del culto a la Tríada Capitolina", *HAnt* 20 (1996) 177 ss.

⁶⁴ Ver, por ejemplo, el caso de Tutela: N. Santos, "El culto a Tutela de Asturias en el marco de la España romana", *Tiempo y sociedad* 8 (junio-septiembre 2012) 5 ss.

de culto entre los astures de León y, de manera especial, en territorio de Galicia⁶⁶.

Por su parte las celebraciones y cultos en torno a los Lares arraigarían igualmente con cierta intensidad en el marco del territorio noroccidental hispano, tanto en los ambientes rurales como, de un modo especial, en los contextos urbanos⁶⁷; y en este sentido no debemos olvidar que, con relativa frecuencia, estos cultos oficiales romanos parecen haber arraigado con intensidad en el seno de las comunidades indígenas, acentuando el grado de parentesco y los vínculos sociales (gentilicios) existentes en el seno de las mismas⁶⁸.

De la misma manera, entre los cultos oficiales romanos, cabe destacar el correspondiente a la diosa Diana, en ocasiones asociada durante el Imperio a algunas otras advocaciones⁶⁹ y en otras vinculada a las actividades cinegéticas, como veremos en el caso de la inscripción de León dedicada por el legado imperial (comandante) de la legión VII Gemina⁷⁰.

⁶⁵ J. Hupe, "Studien zum Gott Merkur im römischen Gallien und Germanien", *TZ* 60 (1997) 53 ss.

⁶⁶ P. Acuña, "Contribución al estudio de las religiones romanas en Galicia: el culto a Mercurio", *BolAur* 7 (1977) 199 ss.

⁶⁷ Ver, por ejemplo, J. Alarcao, R. Étienne y G. Fabre, "Le culte des Lares à Conimbriga (Portugal)", *CRAI* (1969) 212 ss.

⁶⁸ F. Beltrán, "Culto a los Lares y grupos de parentesco en la Hispania indoeuropea", *Religio deorum*, Sabadell 1993, pp.59 ss.

⁶⁹ G. Alföldy, "Diana Nemorensis", *AJA* 44 (1960) 137 ss.

⁷⁰ En este mismo contexto podemos incluir el episodio de la cierva durante la estancia de Sertorio en territorio hispano (Plutarco, *Vida de Sertorio* 11).



Fig. 5. Ara a los dioses y diosas asimilados a Pantheo (Museo de los Caminos. Astorga)

Otra divinidad de clara raigambre indígena, identificada en sus funciones con el Vulcano romano, aparece reflejada perfectamente en algunos bronce hispanos, prolongando así su tarea como dios protector de las actividades metalúrgicas, cada vez más intensas en tiempos romanos⁷¹.

Finalmente un grupo más de ellos provendrían de zonas marginales del Imperio, como Cibeles, originaria de Asia Menor, Isis, procedente de Egipto, y Mitra, como representante de las religiones místicas de salvación⁷².

7. Lugares y formas de culto

La administración romana potenciaría sin duda la erección de templos y santuarios de carácter doméstico en las diferentes regiones hispanas como consecuencia

⁷¹ M^a P. García-Bellido, “Sobre el culto a *Vulcanus* y *Sucellus* en Hispania”, *Bronces y religión romana*, Madrid 1993, pp.161 ss.

de la adopción y desarrollo del modelo romano de familia frente a las organizaciones anteriores de tipo gentilicio; un ejemplo significativo, en un ámbito geográfico próximo al de los astures, lo encontramos en la Meseta norte, donde se ha descubierto un amplio número de altares de dimensiones reducidas, dedicados todos ellos a divinidades de carácter romano⁷³.

Junto a ello la agrupación de la población en torno a núcleos urbanos (*civitates* en el territorio de los astures) daría paso a un mismo tiempo al surgimiento de recintos sacralizados en el interior del espacio geográfico ocupado por los mismos⁷⁴; sin embargo, este es un hecho por descubrir todavía, desde el punto de vista arqueológico, con respecto a los escasos centros de carácter semiurbano que existirían en suelo de Asturias durante los siglos de presencia romana. Quiere ello decir que ni *Gigia* ni *Flavionavia* (en Santianes de Pravia, en la zona próxima a la desembocadura del Nalón) ni *Lucus Asturum* (Lugo de Llanera) han aportado hasta la fecha restos de edificios destinados expresamente a estos cultos⁷⁵.

Desgraciadamente no disponemos en territorio asturiano antiguo de ningún testimonio relacionado directamente con santuarios y/o templos vinculados a los cultos romanos, siendo exclusivamente la toponimia la que nos ofrece algunos indicios de la

⁷² C. Adan y R. Cid, "Nuevas aportaciones sobre el culto a Mitra en Hispania. La comunidad de San Juan de la Isla (Asturias)", *MHA* 18 (1998) 256 ss.

⁷³ L. Hernández, "Pequeños altares en el área de la Meseta septentrional", *HAnt* 28 (2004) 153 ss.

⁷⁴ J. Mangas, "La difusión de la religión romana en Asturias", *Indigenismo y romanización en el conventus Asturum*, Madrid-Oviedo 1983, pp.167 ss.

⁷⁵ Bien es verdad que algunas aras votivas de su entorno, si realmente se hubiesen descubierto *in situ*, constituirían indicadores evidentes de ello. Cf. M^a C.González, "Santuarios y epigrafía en las ciudades hispanorromanas: una aproximación", *Anejos de AEA* 45 (2009) 407 ss.

hipotética presencia de los mismos⁷⁶; así, además del topónimo Jove, en el mismo espacio geográfico correspondiente al actual concejo de Gijón tenemos el de Fano, cuya raíz procede sin duda del latín *fanum*, término utilizado para designar a un templo como lugar de acogida a una divinidad de carácter romano, cuyo nombre desconocemos pero que tal vez tenga que ver con Júpiter⁷⁷.

Por otro lado, los escasos restos en cuanto a su número y que, además, abarcaban reducidos ámbitos territoriales correspondientes a los centros urbanos de la Asturias romana (*oppidum Noega, Flavionavia, Gigia, Lucus Asturum, Paelontium, Vadinia, civitas Paesicorum...*) esperemos que tarde o temprano acaben por sacar a la luz vestigios del arraigo de tales cultos, así como de los enclaves que servirían como marco de dichas actividades⁷⁸.

A este respecto la existencia de municipios de origen flavio en el ámbito territorial de los astures (*Gigia, Flavionavia*, quizás *Lucus Asturum* y la *civitas* de los pélicos....) no puede entenderse sin la presencia de una organización religiosa más o menos amplia y desarrollada; sin embargo, ello no quiere decir que los santuarios rurales desempeñasen un papel especialmente significativo en el proceso de aculturación religiosa experimentado por las poblaciones indígenas con motivo de la presencia romana⁷⁹.

⁷⁶ P. Le Roux, "Cultos y religión en el noroeste de la Península Ibérica en el Alto Imperio romano: nuevas perspectivas», *Veleia* 26 (2009) 272.

⁷⁷ N. Santos, "Santuarios suburbanos en la Asturias romana: Los espacios sagrados dedicados a Júpiter", J. Mangas y M. Novillo (eds.), *Santuarios suburbanos y del territorio en las ciudades romanas*, Madrid 2014, pp.185 ss.

⁷⁸ Estos posibles restos arquitectónicos nos pondrán igualmente en contacto con la organización sacerdotal vinculada a dichas actividades religiosas, pensando que tal vez tengamos que identificar a tales sacerdotes con los integrantes de las exiguas oligarquías locales. Cf. S. García Martínez, "Los representantes del poder religioso en la epigrafía romana del Noroeste hispano", *Estudios Humanísticos* 19 (1997) 23 ss.

⁷⁹ F. Marco, «Romanización y aculturación religiosa: los santuarios rurales», *A cidade e o mundo: romanización e cambio social*, Xinzo de Limia 1996, pp.81 ss.

Esta actividad religiosa (y sus consecuencias socio-políticas) parece haber estado centrada en nuestro caso en torno a la diosa Tutela, que, al igual que sucedía con el Genio romano, se nos presenta como protectora, tanto de los individuos como de las propias comunidades y/o sus correspondientes edificaciones, sobresaliendo entre sus fieles y adeptos un colectivo bastante amplio, todos ellos integrantes de las capas más bajas de la sociedad romana⁸⁰.

Ahora bien, si tenemos en cuenta que la religiosidad romana acabaría por convertirse en algo permanente y definido desde el punto de vista ritual y formalista, hemos de deducir de ello la existencia de cuerpos sacerdotales encargados de la celebración de los cultos rendidos a los distintos dioses; junto a ello, como resultado inmediato del aumento del número de divinidades se ampliarían igualmente los cuerpos de sacerdotes, al tiempo que los "padres de familia" actuarían sin duda como oficiantes de los sacrificios y cultos ofrecidos a los lares en el ámbito privado.

En este contexto no podemos olvidar que cualquier ciudadano podía realizar las funciones de sacerdote público, mientras que a los magistrados les estaban encomendados los cultos estatales y un cuerpo formado por el colectivo de adivinos se hallaba dispuesto para la observación del firmamento, la interpretación del vuelo de las aves y su forma de comer, el análisis del discurrir del agua, la valoración de las tormentas, rayos...⁸¹.

⁸⁰ Más detalles en J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, París 1957.

⁸¹ Ver, por ejemplo, S. Montero, *Diosas y adivinas. Mujeres y adivinación en la Roma antigua*, Madrid 1994.



Fig. 6. Dedicatoria a las ninfas hallada en León

Como resumen es posible afirmar, por tanto, que, en el territorio de los astures, las formas de culto vinculadas a las divinidades romanas no diferirían sustancialmente de las correspondientes a los dioses indígenas, pudiéndose comunicar con toda libertad cualquier devoto con su deidad preferida y organizándose los cultos de acuerdo con 4 modalidades distintas: en privado como dedicaciones, promesas, ceremonias y cultos domésticos; como expresión característica de las asociaciones populares (*collegia*); como manifestaciones propias de las unidades administrativas inferiores (*civitates*); y, por último, como expresión religiosa de las superiores (cultos provinciales y conventuales).

8. Cultos romanos en Asturias

Entre los cultos genuinamente romanos, documentados a través de las fuentes escritas (casi de forma exclusiva en los monumentos epigráficos de carácter votivo) y que

se pueden constatar en el territorio de la Asturias antigua, cabe destacar las dedicatorias al dios principal del panteón romano y el ámbito espacial de los santuarios a él consagrados⁸².

Aunque el análisis de la documentación epigráfica acerca del significado de dicho culto ha sido llevado a cabo ya con anterioridad⁸³, de la serie de referencias al mismo (y a otras divinidades posiblemente asociadas a él) se deduce que su arraigo se relaciona con enclaves próximos a los trazados viarios romanos, bien al camino de la costa bien a los que atravesaban la región central asturiana⁸⁴.

Sobresale el itinerario que, desde la llanura meseteña, avanzaba hacia el *oppidum Noega* (Campa Torres, Gijón), así como el que discurría, igualmente desde la región leonesa de los augustanos, hasta la desembocadura del Nalón (*Flavionavia*), enclaves ambos que se identifican con ámbitos geográficos en los que la romanización penetraría en una fase más temprana.

En cuanto a los lugares de culto, parece tratarse de escenarios religiosos (santuarios) de escasa entidad, aunque con el paso del tiempo se convertirían (siglos II al IV) en centros de devoción al dios principal del panteón romano.

Los adeptos y dedicantes del culto a Júpiter en suelo hispano se identifican con cargos civiles y militares, siendo frecuentes, tal vez como contraste y de forma especial en el Noroeste peninsular, las dedicaciones de individuos sin derecho de ciudadanía, así

⁸² N. Santos, "Santuarios suburbanos en la Asturias romana: los espacios sagrados dedicados a Júpiter", *Santuarios suburbanos y del territorio en las ciudades romanas*, pp.185ss.

⁸³ N. Santos, "El culto a Júpiter en la Asturias romana: sincretismo y arraigo", *El mundo religioso hispano bajo el Imperio Romano: pervivencias y cambios*, Valladolid 2008, pp.249 ss.

⁸⁴ En este sentido presentan un cierto paralelismo con los dioses de los caminos (*Lares Viales*).

como de comunidades indígenas.

En Asturias los devotos de esta divinidad, cuando aparecen recogidos en los documentos epigráficos, se corresponden, o bien con individuos ya romanizados (Publio Antonio en la inscripción de Boal⁸⁵, Lucio Corona Severo en el ara de Ujo –Mieres-⁸⁶), o bien con pequeños colectivos de personas no muy alejados geográficamente del lugar de hallazgo de los monumentos (arronidaecos y colliacinos en la dedicatoria a Júpiter hallada en Serrapio –Aller-⁸⁷, así como los luggones arganticaenos, que dedican a Lugovio Tabaliaeno, tal vez identificable con Júpiter, el altar encontrado en Grases –Villaviciosa-⁸⁸), que parecían dispuestos al reconocimiento de la divinidad más representativa del panteón romano con lo que significaba de anuencia respecto a las nuevas formas de vida.

Sin embargo, la escasa romanización de zonas extensas de los astures transmontanos traería consigo que las divinidades romanas a las que se encomendaban tales funciones (*lares* domésticos, penates, Vesta, Jano....) apenas arraigaran en dicho territorio y que la presencia de los dioses conectados al ciclo económico (equiparados con divinidades romanas secundarias) fuera prácticamente nula⁸⁹; es posible que, siguiendo un comportamiento relacionado con la utilidad práctica de los indígenas, sus

⁸⁵ CIL II.2692: *Iovi/ ex vot(o)/ P(ublius) Ant(onius)*.

⁸⁶ CIL II.5733: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo)/ Lucius/ Corona S/ everus m/ iles leg(ionis) VII/ Gem(in)ae c(enturia) Ve/ tti(i) et Octa/ via Procula/ v(otum) s(olverunt) l(ibentes) m(erito)*.

⁸⁷ CIL II.2697: *Iovi Optimo/ et Maxsumo/ sacrum Arro/ nidaeci et Col/ iacini pro sal/ ute sibi et su/ is posuerunt*. Cf. N.Santos, “Ara a Júpiter hallada en Serrapio, concejo de Aller (Asturias)”, Homenaje al Prof. García Teijeiro, Valladolid 2013, pp.959 ss.

⁸⁸ CIL II.2700: *[Lug]ovi/ o Taba/ liaeno/ Luggo/ ni Argan/ ticaeni/ haec mon(umenta)/ possierunt (= possuerunt)*. Cf. N.Santos, “Ara dedicada al dios [Lug]ovio Tabalieno por los luggones arganticaenos”, *Cubera* 45 (2012) 9 ss.

⁸⁹ De ahí que en Asturias no tengamos referencia de las otras divinidades de Tríada Capitolina (Juno y Minerva) ni de dioses como Marte, Mercurio...

propios dioses prerromanos les servieran funcionalmente como si fuesen romanos.

Por ello destaca la presencia de este número de aras a Júpiter, lo que puede llevar a plantearnos si el arraigo de dicho culto entre las comunidades de los astures transmontanos obedecería simplemente al hecho de que, bajo dicha advocación, se encubre la existencia de un dios indígena prerromano sin nombre de características similares; este conjunto de advocaciones ligadas al dios principal del panteón como protector del sector agropecuario, de los fenómenos naturales, de los pastos... haría posible que muchas divinidades locales indígenas, que cumplirían unas funciones similares, se amoldasen a las características de Júpiter.

Igualmente los ciudadanos romanos de estas zonas escasamente romanizadas se dieron cuenta de que esta aceptación del culto al padre de los dioses les suponía una forma de diferenciarse del entorno social de sus compatriotas que no contaban con el estatuto privilegiado, al tiempo que el arraigo de dicho ritual les llevaba a vincularse ideológicamente con el resto de los ciudadanos del Imperio⁹⁰.

Como divinidad principal Júpiter concentraría tanto la presidencia de la tríada capitolina como todo un conjunto de advocaciones conectadas con las prerrogativas propias del resto de las deidades oficiales romanas; a consecuencia de ello se manifiesta como protector de las cosechas y al mismo tiempo de la familia (matrimonio), de las relaciones entre grupos y comunidades (pactos), del ejército....

En el caso de Asturias disponemos de una serie de aras de carácter votivo consagradas a dicha divinidad: la primera de ellas, hallada en el concejo de Boal, esta dedicada por Publio Antonio en reconocimiento como exvoto; las restantes nos

presentan siempre en su encabezamiento la advocación a Júpiter Óptimo Máximo (*I O M*), tanto en la encontrada en Rellón de Merás (concejo de Valdés), en la actualidad desaparecida⁹¹, como en la descubierta junto a la iglesia de San Juan de Tremañes en Castiello (concejo de Gijón), que no refleja dedicante alguno⁹², o finalmente la que en la actualidad se puede contemplar en la iglesia de San Vicente de Serrapio (concejo de Aller).

Si consideramos la presencia de este último documento junto a otras lápidas funerarias paleocristianas es posible deducir que un antiguo centro pagano de culto sería sacralizado (en este caso cristianizado) en la etapa histórica posterior al expandirse la nueva religión por el territorio asturiano; además, los dedicantes de esta inscripción de Serrapio (las poblaciones de los arronidaecos y los coliacinos) se corresponden con dos comunidades indígenas ya latinizadas.

⁹⁰ Es el caso de los arronidaecos y colliacinos del monumento de la iglesia de Serrapio (Aller).

⁹¹ *CIL* II.2693: *Iovi Op[ti]/ mo Maxi/ mo sacr[u]/ m.*

⁹² *CIL* II.2702: *Iovi Optimo/ Maximo.*



Fig. 7. Ara dedicada a Júpiter (iglesia de Serrapio, Aller)

Por otro lado un cierto número de topónimos de Asturias, como el correspondiente al barrio de Jove en Gijón y/o la roca conocida como Piedrajueves en la vía antigua de La Mesa, a escasa distancia de su entrada en suelo asturiano, nos ponen necesariamente en conexión con testimonios vinculados al culto rendido a dicha divinidad⁹³.

De esta serie de referencias al culto a Júpiter se deduce que su existencia se vincula a enclaves próximos al camino romano de la costa y al que atravesaba la región central asturiana desde la llanura meseteña hacia el *oppidum Noega* (recinto poblacional de la Campa Torres en Gijón), que se identifican con contextos geográficos en los que la romanización penetraría en una fase más temprana.

Junto a ello todo apunta a que los devotos del dios Júpiter parecen identificarse

⁹³ Más detalles en J. Mangas, "La religión romana en Hispania", *Historia de España. 2, Hispania romana*, Madrid 1982, pp.323 ss.

con individuos ya romanizados, o bien con pequeños colectivos que parecen prestos al reconocimiento de la divinidad más representativa del panteón romano; en cualquier caso el área de difusión de los cultos a dicho dios parece haber sido mucho más amplia, tanto desde el punto de vista geográfico como desde la perspectiva de los grupos sociales entre quienes arraigaría, que la correspondiente al culto imperial.

Paralelamente se desarrollarían en la Asturias romana las ceremonias y ritual vinculados a la figura del emperador; difícilmente podemos pensar que el culto al jefe se encuentra en la base del mismo en territorio hispano, y menos aún en el caso de los astures transmontanos, pues la institucionalización de esta realidad socio-política no parece haber tenido acogida entre los habitantes de la Asturias antigua (al menos la documentación escrita no se hace eco de ello).

Tal vez esta no existencia (o débil presencia) no favorecería su desarrollo, por lo que el único monumento no falso de que disponemos en la actualidad se refiere a un ámbito oficial (la Campa Torres en relación con la escuadra del Cantábrico)⁹⁴, en el momento en que dicho enclave llevaba camino de convertirse en la capital del *conventus* jurídico de *Ara Augusta* en el marco de esa división bipolar de *Gallaecia* y *Asturia* en dos regiones administrativas subprovinciales cada una de ellas)⁹⁵.

El culto imperial se halla muy débilmente representado en el territorio de los astures transmontanos, lo que parece contrastar con lo que sucedería entre los

⁹⁴ *CIL* II.2703.

⁹⁵ A. Rodríguez Colmenero, "Lugo, capital romana del extremo Noroeste peninsular: génesis de una ciudad", *Urbs romana. Los orígenes de la ciudad de Lugo*, Lugo 1995, pp.15-16.

habitantes del *conventus Asturum* al otro lado de la Cordillera Cantábrica⁹⁶; bien es verdad que se puede pensar que, en este último ámbito geográfico, concurrían dos circunstancias totalmente diferentes a las que podía presentar el territorio de los astures: la mayoría de dichas dedicatorias están realizadas por soldados de la legión VII Gemina asentada en León, o bien por las unidades militares dependientes de ella en el marco de los aprovechamientos auríferos del Noroeste peninsular (más bien por parte de algunas de sus *vexillationes*)⁹⁷.



Fig. 8. Altar dedicado a Júpiter hallado en Villalís de la Valduerna (León)

⁹⁶ M. A. Rabanal y S. M. García, *Epigrafía romana de la provincia de León*, nºs 62-80, pp.125-150.

⁹⁷ Ver, por ejemplo, N. Santos, “Una inscripción de Villalís (León): los *procuratores metallorum* y la administración minera romana del oro en territorio de los astures”, *Astorica* 23 (2004) 9 ss.

Además, casi todas estarían encabezadas (así se deduce de las que han conservado su campo epigráfico más o menos completo) por la invocación a Júpiter Óptimo Máximo, seguida de la petición por la salud del emperador correspondiente, fechadas en su conjunto en la segunda mitad del siglo II d.C.; en este sentido el culto a Júpiter se hallaría enormemente arraigado entre los astures transmontanos mientras que el correspondiente a los emperadores prácticamente resulta nulo, si hacemos excepción de la inscripción votiva de la Campa Torres consagrada al fundador del Imperio.

No debemos olvidar que el culto a Júpiter representaba, desde la perspectiva de los astures, quizás la mejor expresión de hallarse inmersos en el marco de las formas de vida romanas, cuyos parámetros de comportamiento asumían a un mismo tiempo; a ello contribuiría posiblemente también el hecho de que se trataba de un territorio escasamente urbanizado (y, en consecuencia, con un débil nivel de municipalización), por lo que difícilmente el culto al emperador pudo arraigar con la misma fuerza, de modo que las manifestaciones religiosas relacionadas con Júpiter asumirían las funciones político-religiosas derivadas de aquél.

De cualquier forma no parece que el culto imperial fuera algo concebido por la administración central romana para servir de base política y propagandística con el objetivo de mantener unidos y leales a todos los habitantes de Imperio; y ello por una simple razón: los dioses tradicionales del panteón romano eran los encargados de vigilar los cultos propios de los ciudadanos, continuando identificados con los garantes de la religiosidad pública, por lo que el culto a los emperadores divinizados en ningún

momento pudo equipararse al de las divinidades tradicionales romanas⁹⁸.

Como consecuencia de ello las manifestaciones más evidentes del culto imperial se harían visibles a través de los componentes de los sectores más romanizados de la sociedad romana; sin embargo, hemos de tener en cuenta que, entre ellos, no existiría una creencia en la figura del emperador como dios sino únicamente como si fuera dios.

En este hecho se halla la explicación de que el colectivo más significativo de dedicantes se halle integrado básicamente por un grupo de funcionarios elevados en el marco de la administración, como Cneo Calpurnio Pisón, gobernador provincial de la Tarraconense en el 9-10 d.C., o todo un conjunto, mejor conocido, de procuradores y libertos imperiales (componentes de la *familia Caesaris*), entre los que destacan Julio Silvano Melanión en *Asturica Augusta*⁹⁹ y M(arco) Aurelio Saturnino en *Lucus*¹⁰⁰.

Quizás haya que pensar que el escaso arraigo del culto a los emperadores en Asturias tenga que ver con el hecho de que, en dicho marco geográfico, nunca existió un número amplio de ciudadanos romanos en los siglos del Imperio y, como consecuencia de ello Júpiter representaba mejor el espíritu de la cultura y civilización romanas.

De ahí que entre los adeptos de esta divinidad principal del panteón romano

⁹⁸ En este sentido el culto imperial, puesto de manifiesto a través de integrantes de los sectores más romanizados de la sociedad romana, supondría no una creencia en el emperador como dios sino como si fuera dios.

⁹⁹ El último en desempeñar el cargo de *procurator metallorum* pudo haber sido este personaje (*CIL* II.1729 = Textos nº 16, y 1732 = *BRAH* 163 (1968) 191ss., nºs 1, 2 y 3. Cf. M. A. Marcos, "Estudio prosopográfico del procurador de Asturica Augusta C.Iulius Silvanus Melanio", *Actas I Congreso Internacional sobre Astorga romana*, Astorga 1986, pp.219 ss.) o tal vez Claudio Zenobio (cf. J. M. Blázquez, "Administración de las minas en época romana. Su evolución", *Minería y metalurgia en las antiguas civilizaciones mediterráneas y europeas*, Madrid 1989, 2, p.123).

¹⁰⁰ *IRPLugo* nº 23. Cf. A. M^a Canto, "Saturninus, Augusti libertus", *Gallaecia* 3-4 (1979) 301 ss. = *ZPE* 38 (1980) 141 ss.

encontremos no solo a colectividades (los arronidaecos y los coliacinos del ara de Serrapio, Aller), sino también a individuos particulares, tanto si se trataba de militares (como Lucio Corona Severo, de la legión VII Gemina, en el documento hallado en Ujo, Mieres) como de civiles (Publio Antonio en la lápida votiva desaparecida de Boal).



Fig. 9. Altar dedicado a Augusto hallado en la Campa Torres (Gijón)

En lo que se refiere a los espacios constructivos reservados al culto imperial, si exceptuamos el existente en la capital del *conventus* de los astures, tan solo es posible pensar que en el emplazamiento de la Campa Torres y en torno al altar consagrado a Augusto los adeptos del culto imperial celebrarían las manifestaciones de su devoción, incluidos los sacrificios¹⁰¹.

Por último, si las dos inscripciones restantes, halladas igualmente en el contexto

¹⁰¹ A este respecto hemos de destacar el hecho de que el templo del culto imperial existente en *Emerita Augusta* (Mérida) parece corresponder a una fecha aproximada al hipotético de la Campa Torres.

geográfico gijonés, no son falsas¹⁰², deberíamos pensar en la existencia de sendos reductos reservados al culto a los emperadores que aparecen recogidos en las mismas, es decir el propio Augusto y Trajano; hemos de pensar, pues, en la existencia de espacios geográficos de dimensiones reducidas, en los que se acogerían los altares consagrados a los emperadores correspondientes y donde los ciudadanos podían dar rienda suelta a sus actividades religiosas (y más aún si tenemos en cuenta el precedente de las Aras Sestianas en el marco geográfico de la Campa Torres)¹⁰³.

Ahora bien, si echamos una ojeada a la importancia adquirida entre los indígenas astures por el culto a Júpiter (y en menor grado por el culto al emperador), no puede resultarnos extraño que las divinidades indígenas, de tanto arraigo en tiempos prerromanos, a pesar de conservar una cierta vigencia en época romana, pasaran a un segundo plano, llegando a ser asimiladas con los dioses más importantes del panteón romano, y en consecuencia a desaparecer una vez perdido su sentido regional; como consecuencia de ello las funciones de estas divinidades anterromanas quedarían reducidas, a medida que avanzamos en el tiempo, a simples dioses de carácter local, vinculados tanto a la protección de los ganados como de los campos, de los edificios, de

¹⁰² CIL II, Suppl. falsae vel alienae n° 510: Oct(avio) Caes(ari) Aug(usto) Imp(eratori) Opt(imo)q(ue) Max(imo)/ Gix(ia) c(olonia) A(ugusta) P(atricia)/ Sex(tus) Apu(lei)us/ c(onsule) S(exto) A(puleio) y n°s 229 y 508: Imp(eratori) Traiano Caes(ari)/ Aug(usto) tri(bunicia) p(otestate) p(atrici) p(atriciae) con(suli)/ VI/ s(enatus) c(onsultum). Cf. N. Santos, “Dos inscripciones falsas en Gijón dedicadas al culto imperial”, en *Mundus vult decipi. Estudios interdisciplinarios sobre falsificación textual y literaria*, J. Martínez (ed.), Madrid 2012, pp.335 ss.

¹⁰³ J. L. Maya, “La Campa Torres (Gijón, Asturias): *oppidum Noega*? Un ejemplo de urbanismo híbrido”, *Los orígenes de la ciudad en el noroeste hispánico*, Lugo 1999, pp.945 ss. Cf. A. M^a Canto, “¿*Conventus Arae Augustae*?”, *Homenaje a J.M. Blázquez*, Madrid 1998, 5, pp.45 ss.; C. Fernández Ochoa y A. Morillo, “El *conventus araugustanus* y las aras sestianas: reflexiones sobre la primera organización administrativa del noroeste hispano”, *Latomus* 61 (2002) 889 ss., y N. Santos, “Un ejemplo de poblamiento asturromano: *oppidum Noega* (Campa Torres, Gijón)”, en *Asturias, los astures y la administración romana durante el Alto Imperio*, Oviedo 2009, pp.241-273.

la sociedad, de la salud, de las aguas..., y de los que no se nos ha conservado resto alguno en la documentación antigua (epigráfica sobre todo).

Para finalizar queda por hacer una reflexión: ¿por qué motivo el culto a Júpiter se halla tan arraigado entre los astures transmontanos mientras que el rendido a los emperadores es prácticamente nulo, si hacemos excepción de la inscripción votiva de la Campa Torres dedicada a Augusto? Bien es verdad que el primero de tales cultos representaba, para los indígenas astures, tal vez la mejor expresión de hallarse inmersos definitivamente en el marco de las formas de vida romanas, cuyos parámetros de comportamiento asumían a un mismo tiempo.

Pero tampoco debemos olvidar que se trataba de un territorio escasamente urbanizado, por lo que difícilmente el culto imperial pudo arraigar, de manera que Júpiter, como divinidad principal del panteón romano, asumiría las funciones político-religiosas derivadas de aquél; tal vez por ello este culto a la divinidad principal del panteón romano se nos ha transmitido en el caso del territorio de los astures en una serie de manifestaciones de gran diversificación, incluido el mundo militar.

Un ejemplo distinto lo constituye el sincretismo que se opera entre los tradicionales dioses indígenas de los caminos y los *Lares Viales* romanos, de lo que contamos con varios ejemplos en el suelo de Asturias: no podemos negar la naturaleza prerromana (indoeuropea/ céltica) de las divinidades que se asimilarían con los *Lares Viales*, aunque no dispongamos de indicios para afirmarlo con rotundidad como han hecho algunos investigadores de nuestros días¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Y menos aún si tenemos en cuenta que el celtismo a ultranza de las comunidades indígenas del septentrión hispano (en especial las galaicas) continúa poniéndose en duda en la actualidad. Ver, por

De este modo, aun cuando es posible admitir la presencia de comunidades de origen celta (indoeuropeo) en el Noroeste peninsular, su influencia sobre el conjunto de la población y la cultura prerromanas no parece haber sido tan intensa, dado que lo genuino de las mismas se relaciona con la existencia de un sustrato étnico-cultural prehistórico, que se consolidaría durante la fase del Bronce atlántico¹⁰⁵; pero es que este hecho contrasta todavía más si lo comparamos con otras regiones consideradas célticas puras, como Galia y/o Britania, que no presentan testimonio alguno del culto a los Lares Viales.

Contamos con un hecho innegable: la tipología que descubrimos en buena parte de las dedicatorias votivas a estos dioses de los caminos ofrecen características típicamente romanas, como los *foculi* (generalmente tres) que aparecen en la parte superior de las aras; bajo un fondo indígena en el que tendría acogida un culto a las divinidades de los caminos y encrucijadas¹⁰⁶, se superpondría la influencia romana, dando paso a ese sincretismo que aflora en los Lares Viales, cuyo culto adquiriría un significado romanizado y romanizador.

Respecto a los dedicantes de este tipo de aras para impetrar la protección de los dioses de los caminos, aunque sin duda el interés sería generalizado, es decir compartido por todos los miembros de las comunidades que se comunicaban entre sí a través de estos trazados viarios en cuyas encrucijadas se erigían dichos altares, no parecen coincidir con colectividades o grupos en su conjunto sino más bien con individuos o

ejemplo, F.Pereira, "O mito celta na historia", *Gallaecia* 19 (2000) 311 ss.

¹⁰⁵ N. Santos, *Asturias, los astures y la cultura castreña*, Oviedo 2006, p.121.

¹⁰⁶ Sin tener que pensar que se trataría necesariamente de una religiosidad céltica.

personas particulares (Quinto Publio, Sempronio Cassio, Próculo...)¹⁰⁷.

Finalmente hemos de destacar el hecho de que los altares consagrados a los *Lares Viales* hallados en Asturias durante la Antigüedad se conectan en su totalidad con vías de comunicación de cierto relieve, que en su mayor parte encubrirían un sentido económico; algunos de ellos se vincularían con los distritos mineros (los dos de Tuña -Tineo- y el correspondiente a Comba -Allande-) mientras que otros lo harían con los aprovechamientos agrícolas (o agropecuarios) de la región (el de Lugo de Llanera en dirección a *Gigia* -Gijón-)¹⁰⁸.



Fig. 10. Inscripción dedicada a los Lares Viales hallada en Lugo de Llanera

Esto significa que, puesto que hasta la actualidad no se han descubierto miliarios en territorio de Asturias, si exceptuamos uno hipotético dedicado a Numeriano (que

¹⁰⁷ A este respecto no debemos olvidar que la seguridad y protección de los viandantes se hallarían en la base de los cultos relacionados con estas divinidades.

¹⁰⁸ N. Santos, "Avance al estudio de la ciudad romana de *Lucus Asturum* (Lugo de Llanera, Asturias)", *El territorio de las ciudades romanas*, Madrid 2008, pp.425 ss.

tendría además como referente el enclave de *Lucus Asturum*), estos documentos dedicados a las divinidades de los caminos nos ayudan a comprender el trazado y significado de los principales caminos de comunicación en época romana.

Además, de la media docena de aras de este tipo (con sus respectivas dedicatorias) ninguna hace referencia a espacios sagrados o edificios religiosos vinculados con ellas, que, en el caso de los Lares Viales, no serían muy amplios; tampoco contamos con representación escultórica alguna de dichas divinidades, lo que no resulta extraño dado el carácter implícito en el significado de las mismas como orientadoras, vigilantes y protectoras de las vías de comunicación¹⁰⁹.

Si añadimos a ello que desconocemos si los monumentos mencionados constituirían un reflejo fiel de las ofrendas, sacrificios y libaciones a estos dioses, cuyos depósitos podían realizarse en los *foculi* de su zona superior, ¿nos hallamos ante una ausencia casi absoluta de lugares de culto consagrados a los mismos en todo el cuadrante nordoccidental hispano?

Aunque la respuesta no implique un no tajante con respecto a otros cultos de tiempos romanos en el caso de Asturias (como Júpiter por ejemplo), todo apunta a que los *Lares Viales* no contarían con santuarios o templos de entidad significativa, pudiéndose pensar más bien en la existencia de capillas y hornacinas de reducidas dimensiones, ubicadas en los cruces de los caminos y en los que se celebrarían los cultos y ceremonias correspondientes.

Al margen de los ejemplos de estos cultos únicamente encontramos en territorio

¹⁰⁹ Más detalles en N .Santos, “El culto a los Lares Viales en Asturias”, *Ilu. Revista de Ciencias de las*

de Asturias dos inscripciones vinculadas directamente con divinidades típicamente romanas, una de ellas consagrada a *Fortuna Balnearis* y la otra a *Tutela*, deidad esta última conectada con la situación administrativo-territorial (municipalización) de ciertas regiones hispanas¹¹⁰.

El ara consagrada a la *Fortuna Balnearis*, fue descubierta en el lugar conocido como La Mortera, perteneciente al centro de población de Pumarín en la parroquia de Tremañes (concejo de Gijón); la dedicatoria de la misma corre a cargo de Tito Pompeyo Peregriniano, a pesar de que no tenemos constancia de la presencia de ningún santuario o terreno acotado para su culto, hecho que parece haber sido normal en el caso de Roma y de otras regiones itálicas¹¹¹.

Las dimensiones que nos ofrece son de 96 X 37 cms., tratándose de una piedra cuadrada (bastante bien trabajada desde el punto de vista morfológico); sus partes superiores e inferiores enmarcan perfectamente el campo epigráfico, en un espacio algo más reducido, y pudiéndose observar perfectamente el remate, en el que se daba acogida a los *foculi*, pequeños hoyos destinados al depósito de las ofrendas de los fieles de la divinidad a la que se dedica el monumento.

El contenido del texto de dicha inscripción, recogido en 7 líneas, se halla expresado perfectamente (las letras son capitales y claras):

FORTVNAE

BALNEARI

Religiones 17 (2012) 173 ss.

¹¹⁰ El análisis de este último documento ha aparecido estudiado monográficamente por nosotros en *Tiempo y sociedad* 8 (2012) 5 ss.

¹¹¹ Este documento, de carácter votivo, resulta enormemente expresivo tanto por su morfología como por el contenido de su campo epigráfico, que se adapta perfectamente a la estructura de la piedra.

T POMPEIVS PE
REGRINIANVS
5 *PRO SALVTE*
SVA ET SVORVM
DICAVIT

*Fortunae/ Balneari/ T(itus) Pompeius Pe/ regrinianus/ pro salute/ sua et suorum/ dicavit*¹¹².

La lectura y reconstrucción del campo epigráfico resultan perfectamente visibles, siendo únicamente digno de resaltar la presencia de varios nexos: en la línea segunda entre la N y la E de la segunda parte del nombre de la divinidad (*BALNEARI*); en la línea tercera entre la M y la P del *nomen* del personaje que hace la dedicatoria (*POMPEIANVS*); en la línea sexta entre la E y la T (la conjunción copulativa *ET*); y en el final de esa misma línea entre la V y la M (*SVORVM*)¹¹³.

No debemos olvidar que esta inscripción dedicada a la Fortuna Balnear (de los baños) fue hallada muy cerca de la iglesia de San Juan de Tremañes, en el barrio de Pumarín (Gijón), en un contexto territorial en el que se han descubierto igualmente restos de unos baños antiguos, así como otros elementos constructivos de evidente factura romana.

La pieza nos presenta, en su parte inferior, a manera de adorno geométrico, varios semicírculos, posiblemente en número de cuatro, casi tangenciales a un círculo central;

¹¹² *CIL* II.2701.

¹¹³ Tal vez la fecha a la que corresponda este ara votiva tengamos que relacionarla con la época de los Flavios (últimas décadas del siglo I) o, incluso, con los primeros años de la centuria siguiente.

de los dos inferiores solo se conserva uno de ellos¹¹⁴.

Por lo que respecta a su sentido histórico (incluido el religioso), nos hallamos ante un ara dedicada a la *Fortuna Balnearis*, es decir a la heredera de la *Tyché* griega, que se identificaba con la diosa de la felicidad, de la prosperidad y del destino, y a la que los romanos rendían culto bajo distintas advocaciones.

En nuestro caso el calificativo *Balnearis* se relaciona con la presencia de unos baños o aguas salutíferas, tal vez de carácter termal (a este respecto tenemos conocimiento de que en abundantes zonas de baño de tiempos romanos existía una *Fortuna* como divinidad protectora)¹¹⁵.

Del campo epigráfico se deduce que el dedicante (Tito Pompeyo Peregriniano) sería un ciudadano romano como portador de *tria nomina*: en realidad más que tratarse del primer gijonés de nombre conocido hemos de pensar que nos encontramos ante un gijonés de adopción, originario de alguna otra parte de la Península Ibérica (o incluso de Italia), afincado en un momento dado en este espacio geográfico próximo a la costa¹¹⁶.

Precisamente el *praenomen* del personaje parece acercarnos a una cronología de tiempos de los emperadores Flavios, quizás ya de finales del siglo I d.C.; eso nos lleva a pensar en su posible identificación con un licenciado del ejército de ocupación en el Norte peninsular (por lo tanto habría servido en la legión VII Gemina con base en León ya en tiempos de los Flavios), a quien se le adjudicaría, de acuerdo con el procedimiento

¹¹⁴ N. Santos, *La romanización de Asturias*, Madrid 1992, p.336. A este respecto es posible que dicha iconografía pueda relacionarse con motivos astrales.

¹¹⁵ J. L. Maya, "Ara de la *Fortuna Balnearis* (siglo I d.C.)", *Gijón romano*, Ministerio de Cultura-Ayuntamiento de Gijón, 1986, p.42.

¹¹⁶ N. Santos, "Gigia, la ciudad romana de Gijón", *MHA* 17 (1996) 220.

militar romano, una parcela de tierra como propietario para su cultivo¹¹⁷.



Fig. 11. Altar consagrado a Fortuna de los Baños (Pumarín, Gijón)

Finalmente el carácter abstracto y polivalente que nos presenta esta diosa, como protectora a un mismo tiempo de la virilidad masculina y de las mujeres, encuadra perfectamente con las necesidades y funciones propias de la política religiosa desarrollada por el poder central romano, pudiéndose asimilar igualmente con cualquier deidad local relacionada con algunos de los aspectos correspondientes a la vida cotidiana.

Por su parte la presencia de la diosa *Tutela* en la inscripción de Arganza nos pone en contacto con un hecho enormemente significativo para las poblaciones astures: el inicio de su integración en el marco de la administración romana a través del proceso de

¹¹⁷ En este hecho parece radicar, al menos en parte, el origen de un grupo significativo de las *villae* astur-romanas.

municipalización (que no de urbanización en el sentido de creación de núcleos urbanos de nueva planta) en el cuadrante noroccidental hispano¹¹⁸.

Hasta hace no mucho tiempo se creía tradicionalmente que el *ius Latii* solo había tenido consecuencias visibles sobre las comunidades o individuos que habitaban el sur y levante peninsulares, en los que estaba arraigado un desarrollo más avanzado de las formas de vida a la manera romana con base en la ciudad¹¹⁹.

Las poblaciones asentadas en el territorio septentrional hispano, incluida *Gallaecia*, se organizarían y funcionarían de acuerdo con las normas de comportamiento político-administrativo romano a partir de la época de los Flavios, aunque este hecho no traería consigo la fundación de nuevos centros urbanos; en consecuencia no se concedería el *status* de municipio a ninguno de los núcleos de habitat indígena, ni tampoco el de colonia a las hipotéticas ciudades de nueva creación, asignándoseles en cambio la situación jurídico-territorial de *civitas*¹²⁰.

De esta manera las referencias de Estrabón vinculadas a la organización político-administrativa romana de las poblaciones septentrionales tras los años de conquista¹²¹ inciden en el hecho de que la presencia de 3 cuerpos legionarios en la cornisa cantábrica contribuiría no sólo a la pacificación de dichas poblaciones sino también a la civilización de las mismas¹²²; además, la desmilitarización del Norte peninsular culminada por

¹¹⁸ El *ius Latii* llevaría implícitas la urbanización y municipalización de las distintas regiones hispanas. Cf. A.Caballeros, "Latinidad y municipalización de Hispania bajo los Flavios. Estatuto y normativa", *Mainaké* 23 (2001) 101 ss.

¹¹⁹ P. Le Roux y A. Tranoy, "Rome et les indigènes dans le Nord-ouest de la Péninsule Ibérique. Problèmes d'épigraphie et d'histoire", *MCV* 9 (1973) 77 ss.

¹²⁰ G. Pereira, "La formación histórica de los pueblos del Norte de Hispania. El caso de *Gallaecia* como paradigma", *Veleia* 1 (1984) 286.

¹²¹ *Geografía* 3.4.20. Comparar, y completar, con 3.3.8.

¹²² Por este motivo las poblaciones septentrionales abandonarían sus formas de vida tradicionales,

Vespasiano (con una sola legión en el mismo) se corresponde cronológicamente con la intensificación del aprovechamiento de los recursos auríferos y con el avance del proceso de municipalización¹²³.



Fig. 12. Dedicatoria a la diosa Tutela (Arganza, Tineo)

Todos estos hechos no pueden interpretarse únicamente como exponentes de una mayor pacificación de la zona, sino que constituyen simultáneamente indicadores evidentes de que se había producido ya una verdadera integración¹²⁴; en este contexto es posible concretar la datación de la inscripción de Arganza en las décadas finales de la primera mitad o en las intermedias del siglo II d.C. (época de Adriano o Antonino Pío), teniendo presente que la descripción geográfico-histórica de las *Tablas* de Ptolomeo

pasando a organizarse como *polis* o *civitas*.

¹²³ N. Santos, "El final de las guerras astur-cántabras y la desmilitarización del ejército romano en territorio de los astures", *ETF (Historia Antigua)* 17-18 (2004-2005) 237 ss. y "La consolidación del ejército romano de ocupación en territorio de los astures (años 20-68)", *Sautuola* 12 (2006) 112 ss.

¹²⁴ J. J. Sayas, "Municipalización de la Hispania romana. Ideología y realidad", *Centralismo y descentralización. Modelos y procesos históricos en Francia y España*, Madrid 1985, pp.120-121.

(2.6.5) no menciona dicho centro, asignando tal vez por ello equivocadamente a *Flavionavia* la capitalidad de los pélicos.

De ello parece desprenderse (en el marco de la municipalización del Occidente de Asturias) que el poblado castreño de Arganza (a identificar con la *civitas Paesicorum*)¹²⁵, que posteriormente parece corresponder a la mansión *Passicin* en el recorrido de la vía que enlazaba *Lucus Asturum* con *Lucus Augusti*, vendría caracterizado por un conjunto de elementos comunes a los centros indígenas organizados a la manera romana.

Esta forma de administración del suelo indígena por parte del Estado romano comportaba que estos núcleos de habitat destacasen por su situación estratégica, así como por dar acogida a un grupo de soldados más o menos amplio, su función como receptáculo de los productos auríferos extraídos en su distrito minero, su conexión con vías de comunicación significativas (o ser ellos mismos cruces relevantes de caminos) y su realce como centro político (administrativo, económico y religioso) de comunidades más o menos numerosas.

Conclusiones

Como acabamos de observar resulta extraño que el panteón de dioses romanos se halle tan escasamente representado entre los habitantes antiguos de la actual Asturias, lo que contrasta además con el hecho de que muchas de estas divinidades (Marte, Juno, Minerva, la tríada capitolina.....) aparezcan con relativa frecuencia en las inscripciones votivas correspondientes a la capital de los astures (*Asturica Augusta*) y regiones

¹²⁵ Y sin desarrollar la hipótesis de su posible vinculación con el recinto castreño de San Chuis en el vecino concejo de Allande.

adyacentes¹²⁶.

En cuanto al primero de dichos dioses, que en territorio leonés se nos muestra vinculado (sincretizado) con el culto a Tileno de acuerdo con la placa de plata descubierta en la *villa* de Los Villares (Quintana del Marco), sabemos que sería objeto de veneración en muchas regiones del territorio hispano¹²⁷; sin embargo, nos encontramos a este respecto con un contraste claro: por un lado, al tratarse el ámbito geográfico de los astures de un marco de presencia militar continuada, esta divinidad de la guerra y de la defensa de los territorios se nos presenta en ocasiones asociada a otros dioses indígenas (*Tilenus*, *Cariociecus*, *Tarbuclis*), hecho que no tiene lugar en otras regiones peninsulares¹²⁸.

Frente a ello, destaca la casi nula presencia de cultos privados a dicha divinidad, lo que constituye sin duda un indicativo más de que a partir de un momento dado en la historia de los astures (quizás la década de los 70 del siglo I d.C.) la idiosincrasia belicista parece haber desaparecido del marco político y social de las comunidades astures.

¹²⁶ Tal vez ese hecho obedecería a que a los indígenas astures habitantes del actual territorio asturiano les resultaba mucho más útil seguir rindiendo culto y veneración a sus divinidades tradicionales indígenas, a quienes adorarían como si se tratase de los nuevos dioses de la religiosidad romana.

¹²⁷ P.Le Roux, "Mars dans la péninsule ibérique au Haut-Empire romain", *Mars en Occident: Les sanctuaires de Mars en Occident*, Rennes 2006, 87 ss.

¹²⁸ Se trataría sin duda de cultos de carácter público en todos los casos.



Fig.13. Reconstrucción del altar dedicado a Tutela

De esta manera es posible que en este contexto hallen su razón de ser las palabras de Estrabón referidas al hecho de que, con anterioridad al momento en que él escribe, las poblaciones del Norte peninsular realizaban sacrificios rituales a una divinidad innominada asimilada a Marte¹²⁹.

Sin embargo, en ese marco de cultos a los dioses típicamente romanos resulta extraño que no se haya descubierto en territorio de Asturias alguna dedicatoria a las divinidades de las aguas (ninfas o similares), dada la afinidad de relación con dicho elemento por parte de las poblaciones astures mucho tiempo antes de la presencia romana en la zona.

Distinto carácter adquiere la devoción puesta de manifiesto con respecto a Tutela, pues su culto se enmarca en el proceso de municipalización (y no tanto urbanización) que envuelve a algunos de los centros de población de los astures desde los años finales

¹²⁹ *Geografía* 3.3.7. La proliferación de aras dedicadas al dios principal del panteón romano pudo eclipsar la presencia de los cultos a otras divinidades, incluidas las más próximas a Júpiter.

del siglo I d.C.

En cualquier caso la única dedicatoria a una divinidad típicamente romana, al margen de las estelas consagradas al dios principal del panteón romano, la constituye el ara en que se venera a la Fortuna de los baños, donde podemos encontrar esa relación entre la divinidad protectora de los individuos y el significado de las aguas (termales seguramente en este caso).

Ahora bien, al igual que sucede con otros muchos ejemplos de dedicatorias a los dioses más conocidos del panteón romano, nos encontraríamos aquí con el hecho de que los dedicantes de estos altares pertenecen a los grupos más elevados de la sociedad romana, personajes que, al igual que sucedía con respecto a los adeptos del culto a Júpiter, suelen contar con *tria nomina*, lo que nos lleva a pensar en la posibilidad de que muchos de ellos hubieran alcanzado ya el estatuto privilegiado de ciudadano romano.