

Capítulo II

Los cultos indígenas en el marco de la religiosidad astur-romana

INTRODUCCIÓN: LA POLÍTICA RELIGIOSA DE AUGUSTO

En la actuación del primer emperador romano en el ámbito religioso no hallamos ningún indicio de que la normativa legal vigente se relacionara con decreto alguno de represión y/o persecución contra cualquiera de las divinidades y cultos no enmarcados en el panteón romano; dicha tolerancia no sería más que el resultado de la aplicación de la política romana a los objetivos que perseguía, orientada hacia el control del territorio de las poblaciones anexionadas y la organización del mismo, lo que incluía tanto su administración como la explotación de sus recursos¹.

Se explican igualmente de esta manera hechos tan significativos como que el pequeño templo dedicado a Isis continuara funcionando en la colina del Capitolio o que el historiador Suetonio haga mención al hecho de que Augusto mantenía buenas relaciones con los judíos que vivían en la capital del Imperio².

A este respecto sabemos que ni el primero de los emperadores ni los que le seguirían a continuación iban a alterar esta dinámica orientada hacia el respeto tradicional de los cultos propios de las comunidades indígenas de suelo hispano con las que el Estado romano entraría en contacto³; y la situación creada contaba con una explicación bastante sencilla: en el transcurso de los dos siglos del Alto Imperio estaría vigente el principio de que la religión romana equivalía a la religión de los ciudadanos romanos, viéndose incluidos, por tanto, en el marco de las provincias imperiales frente a los que no contaban con este estatuto privilegiado.

Debido a ello las comunidades indígenas, cuyo territorio había anexionado Roma y cuya población en un principio contaba con una situación jurídica inferior al tratarse de *peregrini* (extranjeros), bien se identificasen con personas libres, federadas o estipendiarias, tenían libertad para continuar practicando los cultos que desde

¹ Virgilio recoge perfectamente estas ideas en tiempos de Augusto en su *Eneida* (6.851-853).

² *Vida de Augusto* 76.

³ Más detalles en P.Le Roux, «Cultes indigènes et religion romaine en Hispanie sous l'Empire», *Mélanges à Marcel Leglay*, Bruselas 1994, pp.560 ss.

antiguo venían ofreciendo a sus divinidades tradicionales, a la postre los dioses de los vencidos⁴.

En consecuencia las referencias antiguas al hecho de que el emperador Claudio llevara a cabo una persecución contra los sacerdotes druidas de *Galia* y *Britania* no pueden interpretarse como una fractura en el comportamiento habitual de las autoridades romanas con respecto a los cultos indígenas sino que obedecerían a otras motivaciones, como podía ser por ejemplo el carácter social de connotaciones especiales que rodeaba al druidismo⁵; de cualquier forma la normativa general emanada del derecho público romano estaría dirigida en su conjunto hacia la permisividad de esos cultos de carácter local como resultado de tratarse de actividades pertenecientes a poblaciones en una situación jurídica inferior (los peregrinos) y no a ciudadanos romanos con plenos derechos.

La situación general de tolerancia y permisividad por parte de las autoridades políticas (y religiosas) romanas se mantendría vigente hasta los inicios del siglo III, momento en que, como consecuencia de la actuación política de Caracalla, se transformaría⁶: así, en el decreto emitido por dicho emperador de la dinastía de los Severos, a través del cual se concedía la ciudadanía romana a la mayoría de los habitantes libres del Imperio (año 212), se especificaba igualmente la equiparación como dioses romanos de las divinidades indígenas integrantes de los panteones locales, que eran objeto de culto por parte de los individuos que se incorporaban al Imperio romano como ciudadanos⁷.

Por ello la oposición anterior entre divinidad romana y divinidad no romana (indígena, local o provincial) únicamente pudo mantener su vigor hasta esos años iniciales de la tercera centuria de nuestra era; de hecho esta predisposición a la tolerancia por parte de las autoridades gubernamentales romanas favorecería el proceso de fusión y sincretismo de las divinidades indígenas con los dioses romanos, ampliando por tanto un fenómeno que venía produciéndose ya en el marco de la cuenca mediterránea desde algunos siglos antes⁸.

⁴ Ver, por ejemplo, G.Fabre, «Les divinités indigènes en Aquitanie méridionale sous l'empire romain», *Religio deorum*, Sabadell 1993, pp.177 ss.

⁵ De ahí su pervivencia durante los siglos de presencia romana en el Norte peninsular. Cf. J.L.Ramírez Sádaba, «Las creencias religiosas, pervivencia última de las civilizaciones prerromanas en la Península Ibérica», *La religión romana en Hispania*, Madrid 1981, pp.225 ss.

⁶ M.Adriani, «Tolleranza e intolleranza religiosa nella Roma antica», *StudRom* 6 (1958) 507 ss. Este hecho contrasta con lo que sucedería después en el caso del cristianismo: cf. F.Paschoud, «L'intolérance chrétienne vue et jouée par les païens», *CrSt* 11 (1990) 545 ss.

⁷ A.Segre, «La costituzione antoniniana e il diritto dei novi cives», *Iura* 17 (1966) 1ss. Cf. igualmente E.Condurachi, «La Costituzione Antoniniana e la sua applicazione nell'Impero romano», *Dacia* 2 (1978) 281 ss.

⁸ W.Burkert, «Migrating Gods and Syncretisms: Forms of Cult Transfer in the Ancient Mediterranean», *Mediterranean Cultural Interaction*, Tel Aviv 2000, pp.1 ss.

1. CARACTERES GENERALES DE LOS CULTOS INDÍGENAS

Partimos del hecho de que los dos primeros siglos de nuestra era se van a significar, en territorio de los astures en general y de Asturias en particular, al igual que sucedería en el caso de la Galicia romana por ejemplo, por una pervivencia del tipo de poblamiento (los recintos fortificados), así como, parcialmente, de las estructuras sociales (gentilicias), y, por último, de los dioses indígenas tradicionales, a pesar de su incipiente sincretismo con algunas divinidades romanas que cumplían funciones similares⁹.



Fig. 56. Vista general del recinto castreño de Coaña

En la actualidad tenemos constatada la existencia en territorio hispano de no menos de tres centenares de divinidades prerromanas, conocimiento que se hace extensivo no sólo a su origen sino también a las características referidas a la organización de su culto¹⁰; una gran parte de dichos teónimos aparece recogida en la documentación epigráfica descubierta en la región lusitana emplazada al norte del Tajo, así como en el cuadrante nordoccidental de la Península Ibérica, como consecuencia de que las

⁹ M^a L. Albertos, «Perduraciones indígenas en la Galicia romana: los castros, las divinidades y las organizaciones gentilicias en la epigrafía», *Actas del bimilenario de Lugo*, Lugo 1977, pp.17 ss.

¹⁰ J.M. Blázquez, *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid 1975, y *Religiones prerromanas. Primitivas religiones ibéricas 2*, Madrid 1983. Para el caso concreto de una provincia hispanorromana ver J.D'Encarnaçao, «Divinidades indígenas de Lusitania», *Conimbriga* 26 (1987) 5 ss.

creencias arraigadas en dicho territorio no se verían trastocadas por una rápida conquista y aculturación por parte del Estado romano¹¹.

Los nombres con los que nos son conocidos muchos de estos dioses se conectan en ocasiones de manera exclusiva con el lugar en el que se les rendía culto; otras veces se les añaden calificativos en los que se consignan las poblaciones o agrupaciones gentilicias por quienes eran venerados (caso de los *luggoni arganticaeni*)¹².

Por lo que respecta al panteón indígena hay que partir del hecho de que el politeísmo se hallaba ampliamente extendido por la Península Ibérica¹³; el objeto de culto lo constituían la divinidad o las fuerzas naturales, adquiriendo ocasionalmente ese mismo carácter alguna teofanía, a pesar de que el objeto real de culto lo fuese la divinidad en sí misma¹⁴.

A este respecto tenemos conocimiento de que el concepto de divinidad indígena adquiere un carácter distinto en tiempos romanos frente al significado de las etapas históricas anteriores¹⁵.

2. EL PANTEÓN DE DIOSAS INDÍGENAS

El territorio hispano en su conjunto presenta bastantes similitudes, en lo que se refiere a las divinidades del panteón indígena, con el de *Galia*, a pesar de la diversidad de sus nombres; conocemos, por ejemplo, que la tríada de dioses celtas a que se refiere Lucano (*Farsalia* 1.444-446) era venerada igualmente en la Península Ibérica, donde además se rendía culto a una divinidad inventora de las artes y asimilada a Júpiter, con morada en las montañas y con el rayo y la tormenta como emblema.

No podemos olvidar que las religiones indígenas de las poblaciones que habitaban el territorio de la España septentrional experimentarían una serie de cambios y alteraciones (aunque no fuesen demasiado bruscos) a partir del momento de la presencia administrativa romana en la zona, incluido el proceso de sincretismo¹⁶.

De esta manera, en modo alguno puede resultarnos extraño que sean los tres centros urbanos más significativos del Noroeste peninsular los que nos ofrezcan unos

¹¹ En cualquier caso las representaciones iconográficas de estas divinidades resultan sumamente escasas. Ver, por ejemplo, J.D'Encarnaçao, «Lapidas a divinidades indígenas no museo de Guimaraes», *RG* 80 (1970) 207 ss.

¹² F.Diego Santos, «*Luggones/ luggoni*», *Estudios ofrecidos a E.Alarcos Llorach*, Oviedo 1979, 4, pp.31 8ss.

¹³ Una descripción detallada en E.A.Richert, *Native Religion under Roman Domination. Deities, Springs in the North-West of the Iberian Peninsula*, Oxford 2005.

¹⁴ J.Mangas, «Religiones indígenas en Hispania», *Historia de España antigua. II: Hispania romana*, Madrid 1978, pp.579 ss.

¹⁵ J.D'Encarnaçao, «O conceito de divindade indígena sob o domínio romano na Península Iberica», *II CNA*, Coimbra 1971, pp.347 ss. Cf. M.C.González, «Un ejemplo de romanización a través de la epigrafía latina altoimperial: los cultos «indígenas» en el Norte hispano», *Romanización, fronteras y etnias en la Roma antigua: el caso hispano*, Vitoria 2012, pp.601 ss.

¹⁶ J.M.Blázquez, «Las religiones indígenas del área noroeste de la Península Ibérica en relación con Roma», *Legio VII Gemina*, León 1970, pp.63 ss.

panteones indígenas-latinos con gran número de divinidades¹⁷; tras el proceso de sincretismo encontraremos al dios principal del panteón romano como Júpiter Candiedo en el caso de Galicia y como Júpiter Candamio en el de Asturias¹⁸.

El dios *Lug* como protector de la vida política y todo lo que conllevaba a nivel de concertación de pactos, tanto de carácter público como privado, parece haberse erigido en uno de los objetos de culto más generalizado, a pesar de que la presencia cada vez más acusada de la administración romana desplazaría su importancia en beneficio de Júpiter¹⁹.

Dicha divinidad parece haberse sincretizado, como si del mismo Júpiter se tratase, con dioses indígenas que cumplían un papel destacado en el marco de su religiosidad: tal vez el ejemplo más representativo sea el caso de [*Lug*]ovio *Tabaliaeno*, venerado por los luggones arganticaenos del espacio geográfico correspondiente al centro costero de Asturias en época prerromana y romana (*CIL* II.2700 = Textos nº 1)²⁰; desconocemos, sin embargo, si, al igual que sucedió en el territorio galo, acabaría por asimilarse en suelo astur con el romano Mercurio, y en consecuencia asumiendo y siendo representado con los símbolos propios de dicha divinidad²¹.

Un significado no menor adquiriría una divinidad innominada (tal vez conocida bajo diversas advocaciones), vinculada con las actividades bélicas y asimilada a Marte, cuya veneración estaría enormemente extendida entre las poblaciones sep-



Fig. 57. Ara votiva al dios Cossue hallada en Noceda (León)

¹⁷ S.García Martínez, «El panteón indígena-latino en las tres capitales conventuales del Noroeste hispanorromano (*Asturica Augusta, Bracara Augusta y Lucus Augusti*)», *VI Congreso Internacional de Epigrafía Griega y Latina*, Roma 1999, pp.171 ss.

¹⁸ J.M.González, «Júpiter Candamio», *BIDEA* 10 (1956) 370 ss.

¹⁹ L.Sagredo y L.Hernández, «Los testimonios epigráficos de *Lug* en Hispania», *MHA* 17 (1996) 179-180.

²⁰ N.Santos, «Ara dedicada al dios [*Lug*]ovio *Tabalieno* por los luggones arganticaenos», *Cubera* 45 (2012) 9 ss.

²¹ En la actualidad la localidad Lugás (concejo de Villaviciosa), relativamente próxima al lugar de hallazgo de la inscripción, así como la iglesia cristiana de Santa María de dicha localidad quizás tengan mucho que ver con el culto antiguo a dicha divinidad. Cf. M^a L.Albertos, «Mercurio, ¿divinidad principal de los celtas peninsulares?», *Emerita* 24 (1956) 294 ss.

tentrionales hispanas (Estrabón, *Geografía* 3.3.7 = Textos nº 2); distintas apelaciones o epítetos (*Cosus, Esus, Taranus, Teutates...*) lo conectan en la epigrafía con el Marte romano bajo muy diferentes advocaciones, tanto en el Norte peninsular (Marte Tilenos –en relación con el monte Teleno–, Marte Cariacico...), como en otras regiones peninsulares²².

Debido a ello se ha llegado a pensar que quizás no haya que reducir el ámbito territorial del culto de este dios al territorio ocupado por las poblaciones del Cantábrico sino que, por estar encargado de proteger al colectivo de los guerreros, muestra algunos paralelismos evidentes con las divinidades de los santuarios ibéricos²³.

No podemos olvidar que las festividades religiosas de las comunidades gentílicas de Asturias incluían sacrificios destinados a esta divinidad de la guerra, así como la celebración de banquetes rituales por parte de los miembros del grupo de guerreros²⁴; en este sentido la existencia y funcionamiento de tales agrupaciones bélicas se vería cercenada por la presencia romana, pasando a convertirse entonces la actividad bélica en un elemento controlado por el Estado romano²⁵, y quedándoles únicamente a los astures la posibilidad de formar parte como soldados en las unidades de tropas auxiliares desplazadas por todo el Imperio²⁶.

Igualmente hemos de incluir en este contexto el carácter sagrado de algunos relieves montañosos (especialmente sus cumbres), bosques de mediana altitud, ampliamente arraigado entre las poblaciones que habitaban la mitad norte de la Península Ibérica²⁷; sin embargo, eso no quiere decir que se rindiese culto a piedras, montes, bosques... sino a la divinidad correspondiente (de nombre conocido o no) que había sacralizado esos lugares, a los que se consideraba (e identificaba) como su residencia: en otros términos, los cultos de este tipo deben entenderse en el sentido de la vinculación de dichas montañas con el dios correspondiente, de modo que tales enclaves serían considerados como la manifestación de las fuerzas divinas (epifanía), cuya acción benéfica repercutía directamente sobre los miembros de dichos grupos.

Características de esta misma naturaleza las encontramos, por ejemplo, entre los astures augustanos de León, en cuyo territorio se documenta al dios Tilenos, que, como protector del sector agropecuario, sería venerado en el monte Teleno (en el

²² G.López Monteagudo, «Avance sobre el culto a Marte indígena en la Península Ibérica», *Homenaje a Santiago Montero*, Madrid 1989, pp.327 ss.

²³ Ver, por ejemplo, B.Prosper, «La divinidad paleo-hispana *Cossue/Coso* y el dios itálico *Consus*», *Aion* 19 (1997) 267 ss.

²⁴ Y en ese sentido, al igual que sucedía en la propia Roma, las celebraciones festivas eran de carácter público. Cf. J.Champeaux, «La fête romaine: fête publique, fête pour le peuple», *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et la Rome antique*, Turnhout 2003, pp.161 ss.

²⁵ D.Plácido, «La conquista del Norte de la Península Ibérica: sincretismo religioso y prácticas imperialistas», *Homenaje a P.Lévêque*, Besançon 1988, 1, pp.229 ss.

²⁶ El enrolamiento de estos indígenas en el ejército romano les pondría en contacto con dioses típicamente romanos, como Júpiter, Hércules, Marte, la Victoria y los Dióscuros (más detalles en el capítulo IX de esta Segunda Parte del libro, dedicado al ejército y la religiosidad).

²⁷ Este hecho ha sido perfectamente analizado por M^a L.Albertos [«El culto a los montes entre los galaicos, astures y berones, y algunas de las deidades más significativas», *EAA* 6 (1974) 147 ss.].



Fig. 58. Dedicatoria a Cossue hallada en San Esteban del Toral (Bembibre, León)

contexto de los montes Aquilianos), en una región vinculada igualmente a la explotación y aprovechamiento de los recursos mineros de oro²⁸.

En suelo de Asturias disponemos de ciertas referencias a tales montañas de carácter sagrado en el caso del dios Aramo, vinculado con la sierra de ese mismo nombre²⁹, o, al menos, con una encrucijada o bifurcación de caminos, en cuyo caso lo acercaría al carácter de los *Lares Viales*, cuyo significado analizaremos más abajo.

De la misma manera las corrientes fluviales adquirirían en la época antigua en territorio asturiano un matiz sagrado, sobresaliendo a este respecto en primer término un conjunto de divinidades femeninas; así, por ejemplo, la denominación *Deva* (= «la diosa») se corresponde con tres corrientes de agua asturianas en los concejos de Gijón y Cangas de Onís, así como con el río que sirve de límite entre Asturias y Cantabria, sin olvidar la peña que recibe este mismo nombre junto a la desembocadura del Nalón (peña La Deva)³⁰.

Y este culto a las aguas se prolongaría en tiempos romanos (basta con recordar el caso de la *Fortuna Balnearis* de Gijón), de manera que encontraremos enclaves cristianizados cuyos orígenes se vinculan directamente con este tipo de prácticas religiosas³¹.

En lo que se refiere a otras divinidades de origen indoeuropeo (céltico), aunque no contamos con representaciones iconográficas de las mismas en el caso de Asturias, hay que destacar a *Cernunnos* (relacionado toponímicamente con la sierra de

Cermoño) y al que se suele figurar con unos grandes cuernos de ciervo, así como a *Vindonius* (conectado posiblemente con el topónimo Bendueños, en el concejo de

²⁸ Su asimilación con el Marte romano derivaría sin duda de la primitiva advocación agraria de este último. Como ejemplo de esta presencia ver, entre otros, F.Bouza, «Ara al dios Tileno, de Vilorio (Ourense)», *CEG* 25 (1970) 267 ss.

²⁹ M.Sevilla, «Posibles vestigios toponímicos de cultos célticos en el Norte de la Península Ibérica», *MHA* 3 (1979) 263.

³⁰ J.M.Blázquez, «Le culte des eaux dans la Péninsule Ibérique», *Ogam* 9 (1957) 209 ss.

³¹ Ver, por ejemplo, M.Chamoso, «Sobre el origen del monumento soterrado de Santa Eulalia de Bóveda (Lugo)», *CEG* 7 (1952) 231 ss. Cf. X.L.Armada, «El culto a Santa Eulalia y la cristianización de Gallaecia: algunos testimonios arqueológicos», *Habis* 34 (2003) 365 ss.

Lena), que en territorio galo parece asimilarse, en cuanto a sus características, con el dios Apolo; tales divinidades, cuyo culto arranca de tiempos prerromanos, continuarían siendo veneradas en época romana de acuerdo con lo que puede constatarse a través de la epigrafía latina del Norte peninsular³².

No tenemos conocimiento hasta ahora de la presencia en suelo asturiano, a pesar de que su culto estaría arraigado sin duda en él, de ninguna divinidad protectora o bienhechora de advocación concreta, como es el caso de la diosa *Banda* o *Bandua*, identificable en sus funciones con Fortuna, y por ello vinculada a la protección de la familia³³: dicha divinidad aparecerá documentada en el territorio peninsular ibérico no solo como dios masculino sino también femenino³⁴.

Hasta tal punto el carácter popular originario de este dios ha perdurado a lo largo de los siglos que todavía en la actualidad puede rastrearse su significado en el marco de alguna manifestación religiosa cristiana con la que se relaciona el rito del toro³⁵; en cualquier caso, como sucede con respecto a otras muchas divinidades indígenas, sería objeto de una adaptación e interpretación por parte de los romanos³⁶.

Incluso podríamos plantearnos, a este respecto, el siguiente interrogante: ¿es posible que en el caso de la diosa *Tutela* romana nos hallemos igualmente ante el sincretismo de una divinidad indígena prerromana protectora de la población de los pélicos?³⁷

Creemos que no, puesto que, como analizaremos más abajo, dicha divinidad se conecta directamente con un proceso de urbanización (concretamente la municipalización de los centros de población) que los indígenas astures desconocían con anterioridad a la llegada de los romanos; sin embargo, en otras ocasiones, en las que *Tutela* aparece acompañada de un segundo nombre, es posible que pudiera haber sido así: me refiero a la inscripción de León dedicada a *Tutela Bolgensis*³⁸ y a la estela votiva consagrada a *Tutela Tiriensis*³⁹.

Otro conjunto de divinidades estaría conectado al ámbito religioso de las poblaciones en cuyo suelo se hallaron las inscripciones correspondientes a las mismas, relacionándose con los viajes, divinidades de la salud, de la fecundidad, de la guerra, del artesanado, o bien tratándose de dioses uranios...

³² J.D'Encarnaçao, «Divinidades indígenas peninsulares: problemas metodológicos do seu estudio», *Estudios sobre la Tabula Siarensis*, Madrid 1988, pp.261 ss.

³³ Más detalles en F.de Almeida, «Mais divindades lusitanas do grupo Band», *Universidade de Lisboa. Faculdade de Letras* 1965, pp.3 ss. Cf. J.D'Encarnaçao, «Banda, una importante divinidad indígena», *Conimbriga* 12 (1973) 199 ss.

³⁴ P.de Bernardo, «Los formularios teonímicos, *Bandus* con su correspondiente femenino *Bandua* y unas soglosas célticas», *Conimbriga* 42 (2003) 197 ss.

³⁵ J.C.Olivares, «El dios indígena *Bandua* y el rito del toro de San Marcos», *Complutum* 8 (1997) 205 ss.

³⁶ V.Muñoz, «La *interpretatio romana* del dios prerromano *Bandue*», *Veleia* 22 (2005) 145 ss.

³⁷ En el capítulo VI de esta Segunda Parte se analiza monográficamente el significado del culto a esta divinidad en territorio de Asturias.

³⁸ M.A.Rabanal y S.García, *Epigrafía romana de la provincia de León*, León 2001, nº 26, pp.78-79 (ver igualmente la dedicatoria a Tutela Cal(vense?) del territorio asturicense en p.80 nº 27).

³⁹ J.M.Blázquez, *Religiones primitivas de Hispania. I: Fuentes literarias y epigráficas*, Roma 1962, p.63. Para más detalles remitimos a M^a J.Pena, «El culto a Tutela en Hispania», *MHA* 5 (1981) 73 ss.

Entre el grupo de estas últimas sobresale el culto rendido al sol, la luna, las estrellas y algunos planetas, considerados todos ellos por las comunidades astures, ya desde tiempos prerromanos, como moradas de dioses, teofanías o divinidades en sí mismas⁴⁰; de ahí arranca precisamente, en el caso de Asturias, la profusión de representaciones de dioses solares o radiales, así como de medias lunas y astros, que aparecen reflejados con relativa frecuencia en los documentos epigráficos de tiempos romanos y que nos ponen en contacto con la vida de ultratumba⁴¹.

Y en este mismo contexto se inscriben las conocidas como estelas discoideas, de gran tamaño, en relación con la representación del sol: como ejemplo de ellas, además de las correspondientes (y más abundantes) del territorio cántabro⁴², destacan, en el caso de Asturias, la que se atribuye en su origen al recinto castreño de Coaña, aunque en la actualidad se conserve en un enclave (Llosorio) de los alrededores de dicho emplazamiento, o bien la pieza descubierta en La Lloraza (concejo de Villaviciosa).

Disponemos, además, de pervivencias claras de este tipo de cultos en las danzas rituales que, hasta fechas relativamente recientes, venían practicándose en territorio galaico y de las que se hace eco Estrabón al referirse al hecho de que «según ciertos autores los galaicos son considerados ateos (no tienen dioses), pero no así los celtíberos y restantes pueblos que limitan con ellos por la zona norte, todos los cuales cuentan con una divinidad sin nombre, a la que, en el transcurso de las noches de plenilunio, las familias rinden culto, danzando hasta el amanecer delante de las puertas de sus casas» (*Geografía* 3.4.16).

Tales circunstancias han sido analizadas puntualmente, entre otros, por J. Caro Baroja, quien se refiere a la permanencia de este tipo de culto (o rito), en este caso dedicado a la luna, en el interior de Galicia (Viana do Bolo) como reminiscencia de una tradición que arranca de la época prerromana y romana (Textos nº 3)⁴³.



Fig. 59. Altar dedicado a Cossue hallado en Arlanza (Bembibre, León)

⁴⁰ Ver, por ejemplo, J. Taboada, «O culto da lua no Noroeste hispanico», *RG* 71 (1961) 141 ss.

⁴¹ N. Santos, «Muerte y ultratumba en las inscripciones romanas de Asturias», *Tiempo y sociedad* 11 (abril-junio 2013) 62 ss. (on line).

⁴² E. Peralta, «Las estelas discoideas gigantes de Cantabria», *Estelas discoideas de la Península Ibérica*, Oviedo 1990, pp.425 ss.

⁴³ J. Caro Baroja, *Los pueblos del norte de la Península Ibérica*, San Sebastián 1973, pp.200-201.

Por otra parte, existen igualmente algunos testimonios de divinidades de origen prerromano en Asturias que, además de continuar cumpliendo funciones protectoras en relación con las comunidades que las veneraban, seguirían teniendo vigencia en el momento de la implantación del poder político-administrativo romano en dicho territorio.

Cabe destacar, en primer lugar, a *Nimmedo Aseddiago*, que aparece recogido en una lápida descubierta en Ujo (concejo de Mieres), dedicada por Gayo Sulpicio Africano (Textos nº 4), el mismo personaje que erige otra inscripción al militar Gayo Sulpicio Úrsulo, tal vez su padre, hallada igualmente en dicho enclave⁴⁴: el monumento se configura en una piedra arenisca de 1 metro de altura por 41 cms. de anchura y 28 de grosor, siendo la medida de las letras que componen el campo epigráfico de 5 cms. de altura; la dedicatoria se consagra sin duda a un dios indígena de los astures, cuyo culto, aunque arranca de tiempos prerromanos, perduraría durante los siglos de presencia romana en el Norte peninsular⁴⁵.

Disponemos, en territorio de la Meseta Norte, en concreto en la Cueva de la Griega de Pedraza (Segovia), de referencias a dicha divinidad (Nemedo = Nemeton), tal vez de origen indoeuropeo, que se sincretizaría, en el caso asturiano, con un dios local, cuyo culto provendría de la etapa anterior a la presencia en el Norte peninsular de elementos integrantes de dicho grupo étnico⁴⁶.

La ubicación en que fue descubierta esta ara votiva de Asturias, identificada con un enclave viario antiguo, así como la presencia de algunos documentos epigráficos más de esta misma zona referidos a soldados (uno de ellos de la legión VII Gemina) nos permiten pensar en la localización de un cuerpo de tropas auxiliares (*vexillatio*) acampado en dicho entorno geográfico, cuyos componentes venerarían a dicha divinidad⁴⁷.

Por lo que se refiere al dios Evedutonio Barciaeco aparece registrado en un ara votiva descubierta en Naraval (concejo de Tineo, en un contexto de aprovechamiento minero del oro), estando dedicada por Lucio Servio Segundo, al parecer un personaje ya plenamente romanizado (Textos nº 5)⁴⁸; la doble nomenclatura nominal puede llevarnos a pensar que tal vez se trataría del sincretismo de un dios indígena en tiempos romanos, aunque este aspecto esta por confirmar tanto en este caso como en el de otras divinidades igualmente de dos nombres que han llegado hasta nosotros⁴⁹.

El documento en sí constituye un ara de dimensiones reducidas (37 cms. de altura por 45 de anchura máxima y 20 de mínima), cuyo campo epigráfico resulta perfecta-

⁴⁴ N.Santos, «Gayo Sulpicio Úrsulo, primer comandante astur de una legión romana», *Aquila legionis* 12 (2009) 41 ss.

⁴⁵ A.Pedregal, «Ara votiva dedicada a Nimmedo Aseddiago», *Nuestro Museo* 1 (1997) 269 ss.

⁴⁶ M.Pastor, *Los astures durante el Imperio romano*, Oviedo 1977, p.94.

⁴⁷ Se podría pensar que el primer componente del nombre se relacionaría con el dios *Nemeton*, adorado en otros territorios del mundo indoeuropeo, tanto hispano como galo.

⁴⁸ M.Menéndez, «Árula de Naraval dedicada a Barciaeco», *Revista de Letras. Universidad de Oviedo* 11 (1950) 287 ss. Cf. N.Santos, «Dedicatoria a Evedutonio Barciaeco y las explotaciones romanas de oro del distrito de Naraval (Tineo, Asturias)» (en prensa).

⁴⁹ N.Santos, «Dedicatorias a divinidades de doble denominación (indígenas y/o romanas) en las Asturias antigua» (en prensa).

mente visible (las letras en torno a 5 cms.), sin necesidad de identificar a la divinidad como *Eva-Dutonius*⁵⁰; resulta evidente que el segundo componente del nombre de este dios se corresponde con un topónimo, derivado de *barcia* o *barcena*, identificándose con un terreno pantanoso, con lo que es posible que esta divinidad, indígena sin duda en su origen, se relacione con el culto a las fuentes y a las aguas.

De la misma manera en el muro que da paso a la entrada a la iglesia de Grases (concejo de Villaviciosa) encontramos, empotrada en la actualidad, un ara votiva dedicada a [*Lug*]ovio *Tabaliaeno* por parte de los luggones arganticaenos, comunidad indígena que daría origen posiblemente con posterioridad al actual topónimo de Argandenes (Textos n° 1)⁵¹; ampoco se trata de un documento de grandes dimensiones, pues las medidas de la pieza responden a una altura de 59 cms. y una anchura de 29 (al hallarse empotrada no podemos calcular su dimensión de grosor).

En esta ocasión no parece que nos encontremos únicamente ante la consagración de un ara votiva sino también ante la presencia de otros monumentos igualmente de carácter religioso (*haec monumenta* se recoge en el campo epigráfico), entre los que se hallaría un santuario o edificio destinado a dar acogida a los fieles⁵²; ahora bien ¿podría tratarse de una divinidad indígena, cuyas características se prolongarían en tiempos romanos o, más bien, hemos de referirnos a un proceso de sincretismo que tendría al dios Lug, asimilado a Júpiter o Marte, como principal componente?

Junto a ello en la zona de Riosa, concretamente en el lugar conocido como El Collado, se descubrió igualmente una inscripción fragmentada, cuyos dedicantes serían los integrantes de la comunidad de los cadabros y la divinidad objeto de culto Parameco, acompañada de calificativos previos (quizás Mure Pece) (Textos n° 6)⁵³: se trata de un sillar de piedra arenisca con las caras toscamente labradas y la esquina superior derecha ligeramente fragmentada⁵⁴; su estructura es rectangular, contando con 57 cms. de anchura por 18 de altura y un grosor de otros 18 cms⁵⁵.

De la misma manera que hemos indicado en el caso de Evedutonio Barciaeco el segundo componente de la nomenclatura de esta divinidad (Parameco) parece relacionarse con un topónimo, vinculado a su vez con algún nombre de lugar como *Segontia Paramica*⁵⁶ o la primera referencia al páramo leonés, que corresponde a un documento epigráfico⁵⁷.

⁵⁰ F.Diego Santos, *Epigrafía romana de Asturias*, Oviedo 1985, pp.53-54.

⁵¹ E.Alarcos, «Luggoni arganticaeni», *Homenaje al Prof. Cayetano de Mergelina*, Murcia 1961-1962, pp.31-34.

⁵² Para más detalles remitimos al capítulo IV de la Segunda Parte de este libro.

⁵³ J.Manzanares, «Otro epigrafe romano inédito encontrado en Asturias», *BCPMOviedo* 2 (1960) 75 ss.

⁵⁴ F.Diego Santos, *Epigrafía romana de Asturias*, pp.58-59.

⁵⁵ Las letras, adaptadas perfectamente a la cara frontal del documento, presentan una altura de unos 5 cms. y se integran perfectamente de manera horizontal en el campo epigráfico a lo largo de 3 líneas. Cf. J.Corominas, «Acerca de algunas inscripciones del Noroeste», *Actas I Coloquio sobre lenguas y culturas prerromanas de la Península Ibérica*, Salamanca 1974, pp.363 ss.

⁵⁶ Ptolomeo, *Tablas geográfico-históricas* 2.34.4.

⁵⁷ En la famosa inscripción dedicada a Diana cazadora por parte del comandante de la legión VII *Gemina*, aparecida en León (*CIL* II.2660) podemos leer: *in parami aequore*.



Fig. 60. Lápida consagrada al dios Murepece Parameco (El Collado, Riosa)

A este respecto podemos formular los siguientes interrogantes: ¿por qué motivo los nombres de estos dioses (Nimmedo Aseddiago, Evedutonio Barciaeco, [Lug] ovio Tabaliaeno, Murepece Parameco son dobles?; ¿simplemente por obra del sincretismo en tiempos romanos, o hemos de pensar en un proceso similar que se habría producido ya en la fase final de la etapa prerromana entre los dioses correspondientes a los panteones de comunidades indígenas diferentes, aunque próximas entre sí?

Lo que resulta evidente es que el avance de los parámetros propios de la romanización en territorio de Asturias implicaría, desde la perspectiva religiosa, una interpretación romana de los dioses indígenas a través de un proceso de sincretismo entre la religiosidad indígena y la romana⁵⁸; hemos de tener en cuenta que este hecho religioso implicaría una vertiente doble, y al mismo tiempo complementaria: no se trataría únicamente de la *interpretatio* romana de la realidad religiosa indígena, fenómeno en el que se verían implicadas todas las poblaciones del Occidente del Imperio, sino, al mismo tiempo, de la interpretación por parte de los indígenas de los dioses romanos, con cuyos cultos y significado fusionarían los suyos propios⁵⁹.

Ahora bien, de la asimilación, más o menos intensa, de ese proceso surgirían situaciones distintas, que, aunque en todos los casos desembocarían en la integración de ciertos dioses del mundo religioso indígena en el romano, no lo harían sin atravesar algunas fases de resistencia a la misma; de cualquier forma, ¿el hecho constatado en la epigrafía latina referido a la denominación doble de estas divinidades indígenas tendría algo que ver con el sincretismo previo que pudo operarse en el ámbito de los panteones indígenas correspondientes a cada una de las comunidades?

⁵⁸ F.Marco, «Romanización y aculturación religiosa: los santuarios rurales», *A cidade e o mundo: romanização e cambio social*, Xunzo de Limia 1996, pp.81 ss.

⁵⁹ J.Alvar, «Problemas metodológicos sobre el préstamo religioso», *Formas de difusión de las religiones antiguas*, Madrid 1990, pp.1 ss.

En líneas generales es posible afirmar que dicha interpretación sería sin duda más acusada desde el punto de vista indígena que desde el romano, dado que las poblaciones autóctonas sentirían la necesidad de acompañar las advocaciones de sus dioses con las equivalentes a los romanos⁶⁰; esta tarea de asimilación en el campo religioso atravesaría sin duda por dos fases distintas y sucesivas, de modo que en la primera de ellas el nombre de la divinidad indígena permanecería como epíteto del dios romano⁶¹, mientras que en la segunda etapa se llegaría a producir en casi todos los casos la desaparición del componente indígena y permanecería exclusivamente el romano⁶².

Un capítulo aparte lo constituye la pervivencia de estos cultos locales durante las primeras centurias del Imperio y su posible vinculación con los elementos propios de los cultos oficiales romanos, tal vez incluido el propio culto al emperador⁶³; de esta manera tenemos constancia de la pervivencia de algunos dioses del panteón indígena, así como de los cultos correspondientes, en fechas antiguas tardías (durante el siglo III)⁶⁴.

3. LARES VIALES Y PROCESO DE SINCRETISMO

En las últimas décadas se ha tratado de comprender la presencia de divinidades prerromanas en tiempos romanos a través de dos conceptos distintos: la *interpretatio romana* y el sincretismo; tomamos como punto de arranque, para el caso de *Gallaecia* (en suelo astur la situación no sería muy diferente) el análisis llevado a cabo por A. Tranoy⁶⁵, quien catalogó las más de 100 divinidades halladas en dicho territorio, descubriendo el hecho de que varias de las mismas se hallan asociadas a dioses que podemos calificar como clásicos (Júpiter, Marte, Diana, *Tutela*, *Genius*).

Quizás lo más significativo sea el hecho de que este autor considera que se produciría una permanencia (supervivencia) de los cultos locales y no un renacimiento de la religiosidad indígena durante el siglo III, y menos aún como síntoma de resistencia al poder romano; en consecuencia alude a la *interpretatio romana* y al sincretismo entre dioses indígenas y divinidades romanas como algo reflejado perfectamente en la

⁶⁰ J.M.Blázquez, «Las religiones indígenas del área noroeste de la Península Ibérica en relación con Roma», *Legio VII Gemina*, León 1970, pp.63 ss.

⁶¹ En Asturias un ejemplo evidente de dicho proceso lo encontramos en Júpiter Candamio.

⁶² En este segundo caso resulta problemático llegar a conocer el papel desempeñado por el sustrato indígena en la configuración de este tipo de cultos que se nos muestran ya definitivamente como romanos en cuanto a su forma (se observa, por ejemplo, con claridad en los casos en que Júpiter se sincretiza con las divinidades indígenas anteriores).

⁶³ J.Beaudeau, «Cultes locaux et cultes d'Empire dans les provinces d'Occident aux trois premiers siècles de notre ère», *Assimilation et résistance à la romanisation dans le monde ancien*, Bucarest-París 1976, pp.430 ss.

⁶⁴ M.R.Pérez Centeno, «Los cultos indígenas en Hispania durante la dinastía severa», *Homenaje al profesor Montenegro*, Valladolid 1999, pp.659 ss.

⁶⁵ *La Galice romaine. Recherches sur le nord-ouest de la Péninsule Ibérique dans l'Antiquité*, París 1981, pp.264 ss.

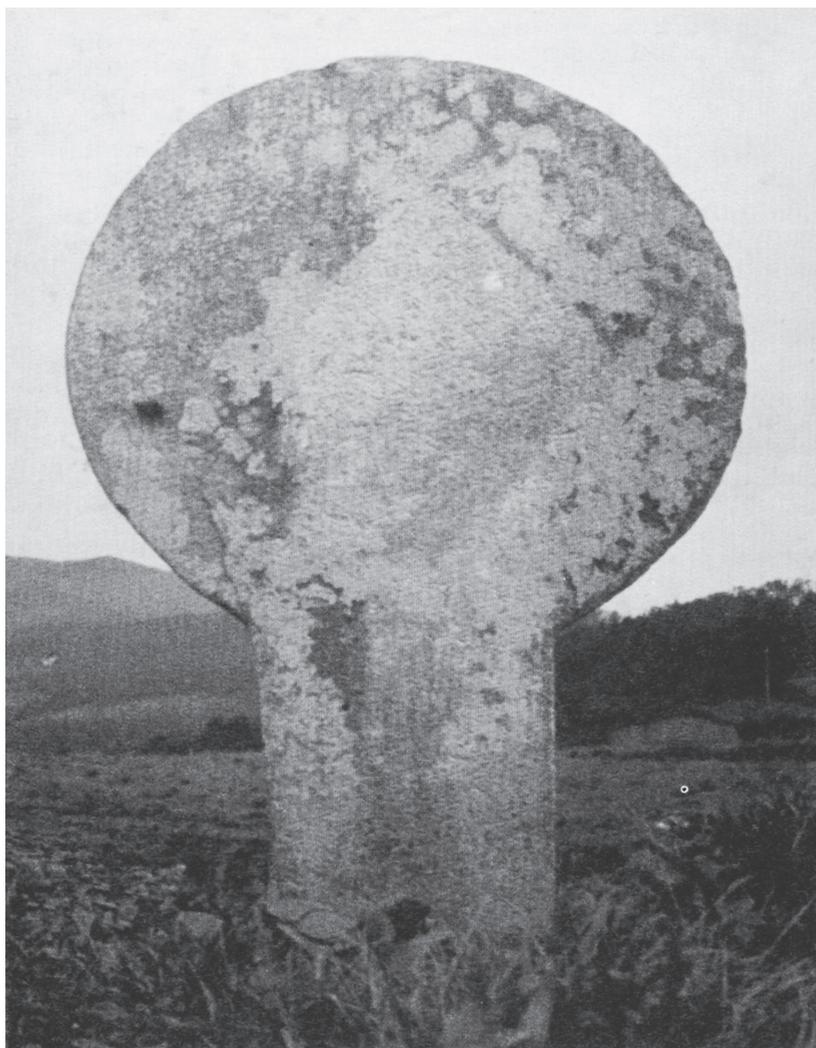


Fig. 61. Estela discoidea de Llosorio (Coaña), posiblemente asociada en su origen al castro de Coaña

documentación epigráfica, de manera que estos monumentos constituirían un ejemplo evidente del proceso de romanización, a pesar de ciertas limitaciones⁶⁶.

Sin embargo, hemos de tener en cuenta que los conceptos *interpretatio* y sincretismo no son equivalentes ni encuentran la misma apoyatura en las fuentes escritas, pues el segundo no constituye más que una creación de nuestra época, destinada a

⁶⁶ A. Tranoy, *La Galice romaine. Recherches sur le nord-ouest de la Péninsule Ibérique dans l'Antiquité*, pp.360-361.

demostrar la tolerancia del paganismo, así como que la religiosidad politeísta intuyó la unidad de lo divino, convirtiéndose en la antesala del triunfo del cristianismo⁶⁷.

La documentación antigua (Tácito, *Germania* 43.4, donde se recoge la misma idea de César, *Guerra de las Galias* 4.17) parece considerar que el sincretismo significa que una divinidad indígena se asimila a una divinidad romana⁶⁸; aunque este tema se analizará monográficamente en un capítulo posterior hemos de destacar aquí el hecho de que tal vez el ejemplo más claro de este proceso de sincretismo (adaptación y/o interconexión entre divinidades y cultos indígenas y romanos) lo constituyan los *Lares Viales*, que se nos presentan en número considerable en territorio galaico⁶⁹, y en menor proporción en suelo astur.

Si tenemos en cuenta que los caminos y vías de comunicación en general, debido a su propia naturaleza, se convertían en lugares peligrosos para quienes los frecuentaban, no puede extrañarnos el hecho de que una capilla, un ara, un pequeño santuario o un edificio sagrado de dimensiones no excesivamente amplias configuraran elementos de orientación sumamente apreciados por parte de los viajeros y caminantes.

Por ello, a pesar de que desconozcamos en gran medida las denominaciones indígenas de tales divinidades vinculadas a los viandantes, han llegado hasta nosotros en abundantes epígrafes hallados en todo el cuadrante nordoccidental hispano, asimiladas con los romanos bajo el apelativo de *Lares Viales*⁷⁰.

En el caso concreto de los astures transmontanos el número de ejemplos de esta naturaleza va en aumento a medida que transcurren los años; de esta manera sobresale, en primer término, la inscripción asignada en un principio a Santianes de Tuña (concejo de Tineo), dedicada por Quinto Publio y que, de acuerdo con Manzanares⁷¹ habría que localizar realmente al oeste de la actual población de Tuña (Textos nº 7).

A este primer documento hemos de añadir otro monumento de las mismas características, descubierto en el año 1983 en una casa de la misma localidad del concejo tinetense (Textos nº 8); junto a ello hemos de destacar igualmente la lápida votiva correspondiente a Comba (concejo de Allande), dedicada por un tal Próculo (Textos nº 9)⁷²; y finalmente contamos con la estela descubierta en Lugo de Llanera en el transcurso de la campaña de excavaciones del año 1989 (Textos nº 10)⁷³.

⁶⁷ M.Beard, J.North y S.Price (*Religions de Rome*, París 2006, p.209) consideran que la idea de tolerancia debe matizarse, pues los romanos impondrían ciertas limitaciones, de modo que el paganismo romano no se manifestaría totalmente tolerante.

⁶⁸ P.Le Roux, «Cultos y religión en el Noroeste de la Península Ibérica en el Alto Imperio romano», *Veleia* 26 (2009) 267.

⁶⁹ Ver, entre otros, F.Acuña, «Los Lares Viales en la Galicia romana», *Actas do II Congreso Nacional de Arqueología*, Coimbra 1971, pp.351 ss., y J.Taboada, «Nuevos testimonios del culto a los Lares Viales en Gallaecia», *Gallaecia* 2 (1976) 193 ss.

⁷⁰ J.C.Bermejo, «Los dioses de los caminos», *La sociedad en la Galicia castreña*, Santiago de Compostela 1978, pp.77 ss. Cf. M.I.Portela, «Los dioses Lares en la Hispania romana», *Lucentum* 3 (1984) 153 ss.

⁷¹ *Dos aras, una inédita a los Lares Viales en Tuña (Tineo, Asturias)*, Oviedo 1986, pp.2-3.

⁷² A.García Linares, «Una lápida romana a los Lares Viales en Comba (Allande)», *BIDEA* 97 (1982) 773 ss.

⁷³ R.Cid y otras, «*Lucus Asturum* y un ara inédita a los Lares Viales en Lugo de Llanera (Asturias)», *Gallaecia* 13 (1994) 113 ss.

Sin embargo, ninguna de ellas resulta comparable a la encontrada en la provincia de Lugo (en la actualidad en el museo del castro de Viladonga) ni por su perfecta conservación ni por ofrecernos en su parte superior las cavidades características (*fo-culi*) que pudieron ser utilizadas como depósitos de ofrendas, o bien conectarse con la tríada vinculada a la mención de los *Lares* sin más⁷⁴.

Este tipo de creencias en dioses protectores de encrucijadas y caminos, en especial de quienes transitaban por ellos, parecen haber permanecido vigentes a lo largo de todo el Imperio romano, puesto que san Martín de Dumio nos asegura, ya en tiempos bajoimperiales muy avanzados, que se hacía preciso condenar estos cultos conectados con los dioses de las encrucijadas (*De correctione rusticorum* 16.4-5 = Textos nº 11).

De la misma manera la asimilación que se produce entre las divinidades indígenas de las aguas y las ninfas romanas constituye un hecho ampliamente constatado, hasta el punto de que en numerosas ocasiones se nos presentan con las formas toponímicas correspondientes; además, esta clase de cultos prolongaría su existencia hasta los momentos finales del Imperio y el propio sincretismo acabaría por convertir en centros de su culto enclaves utilizados como antiguos santuarios consagrados a las aguas⁷⁵.

4. LUGARES DE CULTO

Por desgracia no poseemos hasta la fecha referencia alguna acerca de la existencia de grandes santuarios vinculados expresamente con el culto a estas divinidades indígenas; no obstante, sabemos que ciertas zonas acotadas de los bosques, algunos montes, fuentes de aguas salutíferas, rocas... constituían lugares destinados a las ceremonias del culto⁷⁶, teniendo que descartar sin embargo los espacios geográficos (conjuntos constructivos) de los recintos castreños a los que se había asignado una conexión con los ritos de incineración (edificios que constituirían la mal llamada arquitectura funeraria).

Resulta evidente, frente a ello, que las comunidades indígenas disponían de una serie de hitos y límites referenciales sacralizados, entre los que sobresalen los elementos correspondientes al territorio de cada una de dichas unidades sociales, los centros acotados y espacios dedicados al culto, las montañas y bosques sagrados, las encrucijadas de los caminos, las corrientes fluviales...

Todo ello nos permite afirmar que las formas políticas, urbanísticas (arquitectónicas) y religiosas configurarían los elementos definitorios de las zonas consagradas

⁷⁴ Sobre la importancia de estos dioses de los caminos remitimos a N.Santos, «El culto a los Lares Viales en Asturias», *Ilu* 17 (2012) 173 ss.

⁷⁵ Es el caso, entre otros, de la basílica paleocristiana de Santa Eulalia de Bóveda en Lugo. Cf. J.M.Blázquez, «Le culte des eaux dans la Péninsule Ibérique», *Ogam* 9 (1957) 231-232.

⁷⁶ Lo mismo que venía sucediendo desde tiempos anterromanos, e incluso con algunas raíces en la etapa prehistórica.

al culto⁷⁷; debido a ello hemos de creer que un gran número de tales recintos sagrados estarían emplazados al aire libre, e incluso fuera de los límites de los núcleos de población respectivos, lo que no excluiría sin embargo la presencia de templos de reducidas dimensiones ubicados en el interior de los propios poblados fortificados castreños.

A este respecto hace ya más de una treintena de años que J.M.González⁷⁸ apuntó con acierto que al menos existirían dos docenas de recintos castreños en cuyo interior se erigirían, ya en tiempos del arraigo del cristianismo, capillas o ermitas cristianas; este hecho se ha venido interpretando tradicionalmente como la evidencia del afán puesto de manifiesto por las comunidades cristianas con el fin de imbuir de su religiosidad las edificaciones destinadas con anterioridad a las ceremonias y cultos paganos, al igual que sucedería con los santuarios configurados en las cuevas, o bien con las capillas levantadas en las cimas elevadas de los montes...⁷⁹.

5. ORGANIZACIÓN Y FORMAS DE CULTO

Sin duda las formas de culto englobarían los medios necesarios para lograr atraerse la buena voluntad de las divinidades, lograr que les fuesen propicias y/o agradecerles los favores recibidos; en consecuencia hay que pensar en la existencia de actitudes de oración, adoración y dedicación, al tiempo que las ofrendas consistirían esencialmente en todo tipo de objetos, animales o productos de recolección, tanto con valor real como simbólico⁸⁰.

Por otra parte la práctica de la *incubatio* (estar en trance, acompañado de la residencia en el santuario durante la noche), no constatada en el caso de los astures, comportaría la creencia de que la divinidad hacía presente su voluntad a través de los sueños y durante las horas nocturnas.

Otras formas de culto se relacionarían con libaciones realizadas sobre las aras y altares de los dioses, o bien mediante el encendido de velas en lugares rocosos y los cruces de los caminos, o con la celebración de procesiones de carácter ritual....; en este sentido durante todo el Imperio ciertas danzas y mascaradas continuarían conservando su carácter religioso primitivo, destacando las realizadas en el Norte peninsular en honor de la luna y que a menudo iban acompañadas de sacrificios colectivos (Estrabón, *Geografía* 3.3.7).

Además, entre las poblaciones septentrionales hispanas existiría una serie de prácticas adivinatorias, siendo realizadas, en el caso de los celtíberos, tanto por los

⁷⁷ A. Castillo de Lucas, «Los ejemplos asturianos en la mitología de las aguas», *BIDEA* 27 (1956) 94 ss.

⁷⁸ «El culto cristiano en los emplazamientos de los castros de Asturias», *StudOv* 5 (1977) 67 ss.

⁷⁹ Más detalles en la Parte Tercera de este trabajo en su capítulo II.

⁸⁰ A este respecto sabemos que las palabras que acompañaban a las manifestaciones rituales serían utilizadas en algunos casos como fórmulas mágicas, por lo que adquirirían un significado similar al de las tablas de imprecación Cf. S.Lambrino, «Les cultes indigènes en Espagne sous Trajan et Hadrien», *Les empereurs romains d'Espagne*, París 1965, pp.223 ss.



Fig. 62. Cerámica indígena con estampillados

hombres como por las mujeres: eso supondría que algunos miembros del colectivo femenino desempeñarían un papel representativo en el ámbito de los cultos indígenas y romanos del arco nordoccidental hispano⁸¹; del mismo modo en las Fuentes Tamaricas cántabras existiría un lugar dedicado a esta clase de prácticas, al tiempo que los galaicos llevarían a cabo presagios por medio del análisis de las entrañas de las víctimas, del vuelo de las aves y otros recursos similares.

Incluso estas mismas poblaciones del Norte peninsular, así como los lusitanos, celebrarían sacrificios rituales de personas, de acuerdo con lo que nos asegura el geógrafo de Amasia (*Geografía* 3.3.7), habiendo sido abolidas al poco tiempo al parecer dichas manifestaciones religiosas por el Estado romano⁸².

⁸¹ Ver, como ejemplo, S.García Martínez, «La implicación del colectivo femenino en los cultos indígenas y latinos del conventus bracaraugustano», *Estudios Humanísticos. Historia* 1 (2002) 15 ss.

⁸² En este sentido sabemos que la forma de morir los animales sacrificados se tomaba como elemento de referencia mágico y adivinatorio. Por su parte los sínodos del obispado de Oviedo correspondientes a los siglos XIV al XIX ponen de manifiesto el arraigo claro de las prácticas adivinatorias en suelo asturiano.

Por otro lado, los habitantes del cuadrante nordoccidental hispano realizaban sacrificios de caballos, que inmolaban a una divinidad sin nombre (tal vez el sol o un dios de la guerra como hemos dicho con anterioridad), consumiendo a continuación su sangre y carnes de manera ritual a través de la distribución entre los miembros de la comunidad; junto a los equinos las poblaciones castreñas sacrificarían machos cabríos en honor de un dios de la guerra, existiendo igualmente referencias a sacrificios conjuntos de ovejas, carneros, corderos, vacas, bueyes, cerdos..., como se observa en el caso de la inscripción de Cabeço das Fraguas, fechada en la segunda mitad del siglo II d.C., que nos ponen en relación con las celebraciones religiosas correspondientes a los *suovetaurilia* indoeuropeos y romanos⁸³.

La realización de estas actividades de culto se llevaría a cabo tanto individualmente como en conjunto, de manera que las danzas de los grupos gentilicios corresponderían en todos los casos a procesiones y actos de tipo colectivo, mientras que las ofrendas, libaciones y sacrificios podían realizarse tanto a título individual o personal como en grupo; ahora bien, las acciones de carácter comunitario (danzas y banquetes rituales) se hallarían dirigidas por unos oficiantes del culto (con funciones de sacerdotes), de quienes no hallamos referencia alguna en la documentación escrita antigua, a excepción del encargado de la adivinación en el ámbito de las comunidades lusitanas (Estrabón, *Geografía* 3.3.6 = Textos nº 12).

De esta manera resulta viable pensar que, en el marco del área indoeuropea de la Península Ibérica, no parece haber arraigado una organización sacerdotal similar a la de los druidas en territorio galo⁸⁴; frente a ello, y al margen de las funciones y actividades religiosas dirigidas por el grupo de los adivinos, hemos de contar con el hecho de que los jefes de las diferentes comunidades tendrían en sus manos la capacidad de officiar los cultos públicos correspondientes en el momento de la celebración de las grandes fiestas populares.

A este respecto es posible que en época romana, especialmente en aquellas regiones en las que el Estado romano permitiría la existencia de una especie de protectorado⁸⁵, haya que pensar que los oficiantes del culto continuarían siendo los mismos detentadores tradicionales de la jerarquía en el marco del poblado; sin embargo, en aquellos enclaves, en los que la administración romana introduce su organización dando origen a centros urbanos, tales funciones religiosas estarían detentadas, y no solo en lo referente al culto imperial, por los magistrados (*magistratus*) que representaban igualmente el poder político, así como por un cuerpo de sacerdotes correspondientes a cada municipio.

⁸³ J.Mangas, «La religión romana en Asturias durante el Imperio romano», *Historia general de Asturias*, Gijón 1982, 1, pp.230 ss.

⁸⁴ Sobre este tipo de sacerdocio remitimos, entre otros, a S.Piggot, *The Druides*, Midlesex 1968.

⁸⁵ Como demuestra la presencia de *principes* en el Noroeste peninsular (caso del *princeps Cantabrorum* o del *princeps Albionum*). Cf. N.Santos, «La inscripción de Nicer hallada en La Corredoira (Vegadeo) y los albiones (galaicos) en el Occidente de Asturias», *Bimilenario de la ría del Eo*, Oviedo 2002, pp.279 ss.

CONCLUSIONES

Resulta evidente que durante los siglos del Alto Imperio los cultos a divinidades indígenas permanecen arraigados con cierta fuerza entre las comunidades astures, tanto individualmente como sincretizados con los dioses romanos.

¿Este hecho implica un proceso de romanización? Partimos de que este concepto ha sido objeto en las dos últimas décadas de un amplio debate y revisión, en especial por parte de los historiadores de origen anglosajón⁸⁶.

De esta manera, en lo que se refiere a los cultos indígenas no existe duda alguna de que no constituyeron una prueba de resistencia frente al poder romano sino que, más bien, parecen constituir una aceptación de su presencia, puesto que las prácticas religiosas romanas serían acogidas por parte de los indígenas, así como los lugares de culto (edificaciones, construcciones y monumentos destinados a dichos cultos), desconocidos hasta entonces por los astur-romanos; y en ese mismo contexto se inscribe, como una prueba más de ello, la utilización de los documentos (epígrafes votivos) en latín, cuyas fórmulas configuran nuevas actuaciones con relación a tales cultos⁸⁷.

Una cosa parece clara: los siglos altoimperiales favorecerían por completo la evolución de los aspectos religiosos de las comunidades indígenas, especialmente porque la presencia romana no solo no impediría sino que facilitaría el uso de nuevas formas de expresión de dicha religiosidad⁸⁸.

¿Podemos hablar entonces de un proceso de romanización en el ámbito religioso? Seguramente no, en especial si tenemos presente que el Imperio romano no configuró una entidad inmutable a lo largo de sus años de existencia, al tiempo que el poder de Roma nunca obligaría a sus súbditos a actuar en contra de sus creencias en materia religiosa⁸⁹.

La *pax augustea* introduciría cambios en las relaciones establecidas entre el poder romano y las comunidades indígenas de los astures, especialmente porque las élites locales no conformarían una unidad homogénea frente a las posibilidades que suponían las nuevas relaciones con Roma al no intervenir ésta directamente en los asuntos internos de aquellas.

Ante todo el enfrentamiento por la obtención del poder local daría origen a todo un conjunto de luchas internas entre las familias locales más poderosas y proclives «a mirar hacia Roma», como afirma Estrabón⁹⁰, y aquellas que preferían continuar protegiendo sus antiguos privilegios: se daría paso así toda una serie de negociaciones, por un lado entre los propios miembros de las oligarquías locales y, por otro, de estos

⁸⁶ Para ampliar este aspecto remitimos a P.Le Roux, «La romanisation en question», *AHSS* 59 (2004) 287 ss.

⁸⁷ P.Le Roux, «Cultos y religión en el Noroeste de la Península Ibérica en el Alto Imperio romano», p.268.

⁸⁸ Ver, por ejemplo, M.C.González y F.Marco, «Divinidades y devotos indígenas en la *Tarraconensis*: las dedicaciones colectivas», *Palaeohispanica* 9 (2009) 65 ss.

⁸⁹ Más detalles en J.Webster, «*Interpretatio*. Roman Word, Power and Celtic Gods», *Britannia* 26 (1995) 153 ss.

⁹⁰ *Geografía* 3.2.15. Cf. P.Le Roux, «Regarder vers Rome aujourd'hui», *MEFRA* 118 (2006) 159 ss.



Fig. 63. Fíbulas de tipo anular en omega

mismos con los representantes del poder político romano; todas ellas se hallarían encaminadas al reconocimiento de la autonomía de cada comunidad, así como de sus derechos de privilegio para poder configurarse como un centro urbano independiente (*civitas*)⁹¹.

Sin embargo, a excepción de lo que sucedería en el caso de las tres capitales de los *conventus* jurídicos del Noroeste peninsular, el resto de los centros de población asimilables a ciudades por los romanos contarían con un número limitado de notables locales, de escasa importancia bien por sus recursos económicos bien por la debilidad de los lazos de patrocinio o clientela que detentaban⁹²; eso significaba que, en el marco del modelo romano, se iría abriendo paso todo un conjunto de jerarquías políticas y sociales de acuerdo tanto con los estatutos jurídicos personales como con los correspondientes a los centros urbanos, sin olvidar que grupos enteros de población vivirían al margen de dicha competencia y no se verían envueltos en cambios de ninguna clase en el seno de sus comunidades respectivas⁹³.

⁹¹ N.Santos, *Asturias, los astures y la administración romana durante el Alto Imperio*, Oviedo 2009, pp.341 ss.

⁹² S.Keay, «Romanization and the Hispaniae», *Italy and the West. Comparative Issues in Romanization*, Oxford 2001, pp.134-135.

⁹³ I.Sastre, *Onomástica y relaciones políticas en la epigrafía del conventus asturum durante el Alto imperio*, Madrid 2002, pp.127-128.

De cualquier forma, desde el punto de vista religioso, la aparición, en el seno de las comunidades astures, de ciudadanos romanos traería consigo cambios sustanciales en todos los aspectos; y en ese contexto se inscriben muchos de los integrantes de las tropas auxiliares astures (y galaicas), quienes, tras el desempeño de su servicio militar, regresarían a sus lugares de origen con la ciudadanía en el bolsillo⁹⁴: de esta manera se reintegrarían como ciudadanos en su «nueva» patria, donde asumirían al mismo tiempo el compromiso de erigirse oficialmente en defensores de las divinidades romanas en el marco del panteón municipal⁹⁵.

A partir del análisis de las inscripciones del territorio de Asturias en que hemos descubierto las dedicatorias a las divinidades indígenas, y sobre todo de las correspondientes al marco geográfico más amplio del Noroeste peninsular, se deduce que tales documentos no se identifican exclusivamente con el ámbito rural, puesto que su presencia obedecería no solo a ámbitos urbanos sino también rurales, sin olvidar la existencia de santuarios o lugares de culto de carácter aislado, incluidas las encrucijadas de los caminos⁹⁶; tanto en el caso de que se tratase de ciudadanos romanos como de personas sin privilegio, de militares o de simples paisanos, de un contexto público o de otro privado, sabemos que los cultos indígenas en tiempos romanos se extenderían por doquier y que, en la mayoría de las ocasiones, ocupaban un espacio de cierta relevancia en el mundo religioso de los astur-romanos⁹⁷.

En este sentido, siguiendo las explicaciones de Le Roux⁹⁸, podemos ir un poco más allá: tal vez, y a pesar de la abundancia de testimonios que parecen demostrar lo contrario, no sea posible afirmar una pervivencia y continuidad absolutas de las divinidades indígenas prerromanas en los años de presencia romana.

Para que ello sucediera es preciso asumir dos principios, cuando menos discutibles: en primer término que el mundo religioso ofrece a los individuos un marco inamovible, totalmente estable, sin posibles innovaciones; y, junto a ello, que los cultos a los dioses prerromanos, al igual que sucedería después con los romanos, tendrían una acogida tan acusada exclusivamente por su carácter popular, es decir porque sus adeptos se corresponderían con personas crédulas, de escasos recursos económicos y con poco nivel cultural.

¿Cómo explicar esto? Creemos que de manera bastante simple: hasta hace escasos años la religiosidad pagana, apoyada en un politeísmo evidente, venía siendo devaluada frente a la superioridad del monoteísmo cristiano⁹⁹; a consecuencia de ello

⁹⁴ Más detalles en N.Santos, *Militares astures en el ejército romano*, Madrid 2010. Cf. igualmente *Militares galaicos en el ejército romano*, A Coruña (en prensa).

⁹⁵ Lógicamente esta nueva situación haría retroceder un tanto los cultos indígenas con respecto a las divinidades que, desde tiempos prerromanos, venían siendo veneradas en el seno de las comunidades astures.

⁹⁶ Las dificultades se gravan si tenemos en cuenta que el lugar de procedencia de las inscripciones votivas no corresponde en numerosas ocasiones con su emplazamiento originario.

⁹⁷ En un capítulo posterior analizaremos cómo el ámbito militar acogerá igualmente a algunas de tales divinidades.

⁹⁸ «Cultos y religión en el Noroeste de la Península Ibérica en el Alto Imperio romano», pp.269-270.

⁹⁹ J.Scheid, *Religion et piété à Rome*, París 2001, pp.19 ss.

la religión pagana (astur-romana, incluidos los dioses indígenas) no podía ser considerada como la verdadera, pues sus fórmulas, creencias y prácticas eran interpretadas como supersticiones, lo que equivalía a no saber mantener la distancia exacta con la divinidad.

Dicho de otra manera, el paganismo romano con todas sus derivaciones (incluido el culto al emperador) carecía de racionalidad desde el punto de vista cristiano; sin embargo, ello no es óbice para que tengamos que admitir, como se ha venido haciendo a menudo de forma acusada, que la religión romana era casi exclusivamente de raigambre urbana mientras que la indígena sería la propia de los medios y habitantes rurales. En cualquier caso resulta evidente que los cultos indígenas constituyeron siempre una manifestación viva entre los miembros de las comunidades astures tanto a nivel privado como público; y la historia de los cultos indígenas entre los astures (y los habitantes del Noroeste en general) y su continuidad no se comprenderá si no la llevamos a cabo en el nuevo marco político y social que la presencia romana genera.

Además, el número tan abundante de divinidades de esta naturaleza no sería más que el reflejo fiel del auge experimentado por numerosas comunidades de un mismo ámbito geográfico, en ningún caso surgidas del enfrentamiento con poderes extranjeros (y sus divinidades) en el campo religioso a través de la creación de nuevos dioses¹⁰⁰.

De cualquier forma, y esto sirve igualmente para los cultos romanos, como analizaremos más adelante, la complejidad que nos presentan los panteones locales de las comunidades del Noroeste peninsular es grande, teniendo que ser considerada como el resultado de unas nuevas formas de vida, incluso en el caso de los dioses indígenas¹⁰¹.

¹⁰⁰ R.McMullen, *Le paganisme dans l'Empire romain*, París 1987, pp.15 ss.

¹⁰¹ M.C.González, «Sobre la *religio* de los pueblos del N.O. durante el Alto Imperio: algunas observaciones», *Palaehispanica* 5 (2005) 709 ss.

ANEXO DOCUMENTAL

1. Una divinidad indígena de los luggones

CIL II. 2700 (inscripción votiva de Grases, Villaviciosa) = Texto nº 3 del Capítulo II de la Primera Parte

2. Sacrificios rituales a la divinidad innominada asimilada a Marte

Estrabón, *Geografía* 3.3.7 = Texto nº 4 del Capítulo II de la Primera Parte

3. Pervivencia del culto ancestral a la luna

J. Caro Baroja, *Los pueblos del Norte de la Península Ibérica*, pp.200-201 = Texto nº 10 del Capítulo II de la Primera Parte.

4. Nimmedo Aseddiago divinidad indígena

Inscripción votiva de Ujo (Mieres) = Texto nº 1 del Capítulo II de la Primera Parte

5. Ara votiva dedicada al dios Barcia

Inscripción procedente de Naraval (Tineo) = Texto nº 2 del Capítulo II de la Primera Parte

6. Mure Pece Parameco, ¿divinidad indígena?

*MVRII PIICII
PARAMIICO
CADABRII P*

Mure Pece/Parameco/Cadabri (Cadabre) p(osuerunt). En la parte posterior *AM*... ..
«A Mure Pece Parameco los cadabros lo erigieron».

Inscripción de El Collado (Riosa).

7. Dedicatoria a los Lares Viales de Santianes de Tuña (Tineo)

*Q P
LARIBVS*

VIALIBVS
EX VOTO

Q(uinctus) P(ublius?)/ Laribus/ Vialibus/ ex voto.

«Quinto Publio (lo dedica) a Los Lares Viales de acuerdo con su promesa».

CIL II.5734.

8. Ara votiva a los Lares Viales de Tuña (Tineo)

J.Manzanares, *Dos aras, una inédita, a los Lares Viales en Tuña (Tineo-Asturias)*, Oviedo 1986, p.3 = Texto nº 4 del Capítulo I de la Segunda Parte

9. Inscripción votiva hallada en Comba (Allande)

LARIBVS
VIALIB
VS PRO

Laribus/ Vialib/ us Pro(culus)

«A los Lares Viales (lo dedica) Próculo».

A.García Linares en *BIDEA* 107 (1982) 773.

10. Ara votiva a los Lares Viales hallada en Lugo de Llanera

ARAM
LARIBV
VIALIBV

Aram/ Laribu(s)/ Vialibu(s)

«Ara (consagrada) a los Lares Viales».

11. Pervivencia de los cultos indígenas a través de los dioses de los caminos

San Martín Dumense, *De correctione rusticorum* 16.4-5 = Texto nº 11 del Capítulo II de la Primera Parte

12. ¿Sacerdocio prerromano entre los astures?

Estrabón, *Geografía* 3.3.6 = Texto nº 8 del Capítulo III de la Primera Parte.