

Cultos romanos en la Asturias antigua

INTRODUCCIÓN

Si partimos del hecho de que, con la llegada romana, no 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 oficial romana¹; por otro lado no es posible olvidar el matiz estatal de la religión romana, lo que se traduciría en manifestaciones de carácter oficial presididas por los magistrados (representantes de la administración central, provincial y/o 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, en el Noroeste peninsular, con los de las divinidades y cultos de los centros urbanos más sobresalientes, como son los casos, entre otros, de *Asturica Augusta*² y de *Lucus Augusti*³; en el fondo será esta religión de tipo político y estatal la que Roma, a pesar de dejar libertad para las prácticas religiosas indígenas, trataría de introducir en el marco de las poblaciones y comunidades astures anexionadas junto al resto de los elementos propios de su organización⁴.

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 congregaban en torno a la

¹ 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.

² J.Mangas, «Dioses y cultos en *Asturica Augusta* antes de su cristianización», *I Congreso Internacional sobre Astorga romana*, Astorga 1986, pp.55 ss.

³ A.Blanco Freijeiro, «El panteón romano de *Lucus Augusti*», *Actas del bimilenario de Lugo*, Lugo 1977, pp.107 ss.

⁴ J.Mangas, *Religión indígena y religión romana en Asturias durante el Imperio romano*, Oviedo 1983.

protección y amparo de Mecenas) y manifestándose al mismo tiempo como un valor característico (exclusivo, típico y común) de los ciudadanos romanos⁵.

De cualquier forma en el suelo de los astures se halla perfectamente constatado el sincretismo de las divinidades romanas con las indígenas⁶, mientras que en otras ocasiones se documenta 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 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 divinidades políticas, los poderes públicos apoyarían no solo su existencia sino también su expansión y difusión.

En este sentido las condiciones particulares de cada una de las circunscripciones administrativas romanas (provincias, *conventus iuridici* y centros urbanos de mayor o menor entidad) condicionarían el 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 uranio, vinculándose tanto a los cultos relacionados con los astros como con los montes⁹.

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 indígenas de Hispania (la astur-romana en nuestro caso) vendrá marcado por el nivel de ciudadanía alcanzado¹¹.

⁵ 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.

⁶ Entendido como adaptación, asimilación, adecuación, *aggiornamento* y, en último término, equiparación de funciones religiosas.

⁷ J.Beaujeu, «Cultes locaux et cultes d'Empire dans les provinces d'Occident aux trois siècles de notre ère», *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 No debemos olvidar que la religión prerromana de los astures era de carácter naturalista y astral. Ver, por ejemplo, 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.

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.

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 forma, estaban 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 (realizados en teatros, anfiteatros y/o circos), 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.

Como consecuencia de ello 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 religiosas.

En el fondo la religión romana se iba a convertir, en el transcurso de los siglos del Imperio, en una mezcla y eclosión de influencias directas¹⁵:

- 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 las divinidades importadas de las diferentes áreas geográficas del Mediterráneo a medida que iban siendo anexionadas por parte del Estado romano, en especial de las procedentes de las regiones griegas (*poleis*), así como de sus zonas de influencia, que se verían total o parcialmente helenizadas¹⁶.

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 la religión romana, de manera que aquéllos no harían más que trasladarse del Olimpo

¹² Más detalles en J.Le Gall, *La religion romaine: 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 Más detalles en J.H.W.Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford 1979.

¹⁶ J.Scheid, *La religion en Roma*, Madrid 1991, pp.86-87.

griego al Capitolio romano tras ser introducidos en el nuevo panteón¹⁷; 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 cabida¹⁸.

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 mundo 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 terreno religioso el influjo mayor procedería 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 del territorio de las mismas (tanto orientales como occidentales y/o africanas)¹⁹;

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,

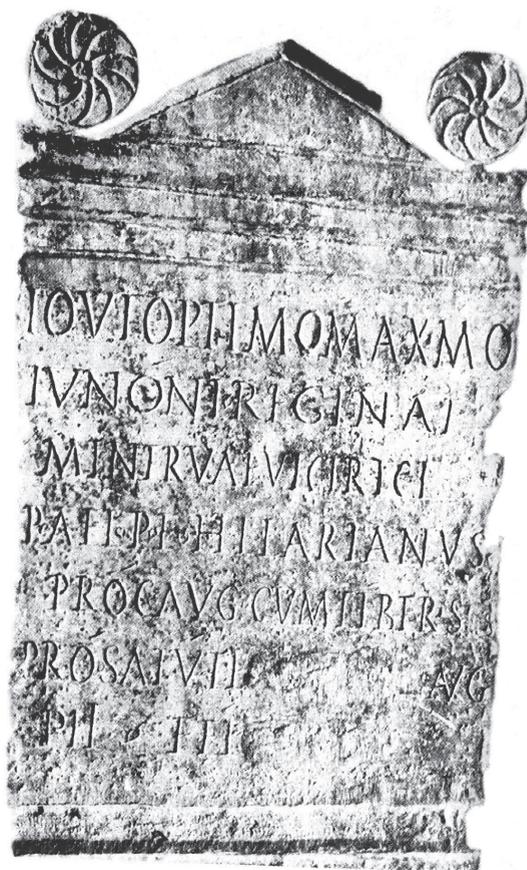


Fig. 64. Dedicatoria a Júpiter, Juno y Minerva por el procurador Publio Aelio Hilariano (Museo de los Caminos, Astorga)

¹⁷ Todas estas cuestiones aparecen reseñadas perfectamente en P.Grimal, *Diccionario de la mitología griega y romana*, Barcelona 1995.

¹⁸ 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.

¹⁹ 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 syncretismes religieux dans la Péninsule Ibérique à l'époque impériale», *Les syncretismes dans les religions grecque et romaine*, París 1973, pp.153 ss.

se rendía culto a varios millares de dioses, vinculados tanto a la historia romana como a las formas de vida y de 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 (sol, lluvia, tierra...), de manera que sus cultos y dioses tenían que ser necesariamente naturalistas; avanzando en el tiempo, a partir de la República, y de manera especial de la etapa intermedia de la misma, el Estado romano se empeñó en un proceso de expansión territorial, que acabaría por convertirlo en la potencia más fuerte de todo el Mediterráneo²⁰.

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 mantenerlos sujetos bajo el dominio romano²¹.

Con todos estos acontecimientos Roma aumentaba de forma desmesurada hasta el extremo de que tanto las siete 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 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 zonas del Imperio²².

Hemos de añadir el hecho de que cada uno de los ciudadanos, 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

²⁰ 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.

²¹ J. Alvar, «Problemas metodológicos sobre el préstamo religioso», *Formas de difusión de las religiones antiguas*, Madrid 1990, pp.1 ss.

²² 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.

significaba que los romanos contaban con divinidades para todo, por lo que no resulta extraño que Petronio llegue a afirmar en su *Satiricón* (de la época de Nerón) que en algunos centros urbanos del Imperio romano había más dioses que habitantes²³.

2. AUGUSTO Y LA RENOVACIÓN DE LA RELIGIOSIDAD ROMANA

Las décadas finales de la República en Roma se verían envueltas en una crisis político-institucional, cuyas consecuencias se ampliarían igualmente al campo de la actitud puesta de manifiesto por los ciudadanos romanos con respecto a los cultos a los dioses tradicionales²⁴.

El origen de esta distorsión en el mundo religioso de la capital del Estado romano parece remontar a algunos años antes, momento en el que se había ido produciendo poco a poco el trasvase de nuevas divinidades y cultos de Oriente hacia el mundo occidental, motivadas, por un lado, por la helenización de las oligarquías romanas y, por otro, a causa del incremento de los intercambios comerciales entre las poblaciones itálicas y orientales a partir del siglo II a.C.; se explica de esta manera, por ejemplo, el hecho de que la diosa egipcia Isis contase en el marco territorial de la propia capital romana con un recinto religioso, aunque fuese de reducidas dimensiones, emplazado en la colina del Capitolio.

De igual manera hemos de entender así las palabras de Cicerón, acérrimo valedor de las formas republicanas (incluidas las religiosas) en el contexto político romano, 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»²⁵.

Es preciso destacar 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 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 respecto, e incluso hacia unos dioses u otros²⁶.

Como punto de partida hemos de contar con la política innovadora de Augusto en este sentido (como en otros muchos), que, a causa de la situación de crisis de Roma

²³ Sin embargo, no todas estas fuerzas divinas y dioses serían objeto de culto en todos los lugares y 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.

²⁴ J.Scheid, *La religión en Roma*, pp.39-42.

²⁵ Como consecuencia de ello en Roma e Italia había ido surgiendo 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.

²⁶ Más detalles en F.Millar, *The Emperor in the Roman World (31 BC-AD 337)*, Londres 1992.



Fig. 65. Ara dedicada a Juno
(Museo Arqueológico Nacional)

en aquellos momentos (paso de la República al Imperio), implicaría una renovación en los aspectos religiosos; por ello no es de extrañar que los componentes del círculo 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 sus objetivos ensalzar a las divinidades greco-romanas²⁷.

Sobresale el hecho de que Augusto construyera y dedicara un templo a Apolo en sus posesiones del monte Palatino, mientras que 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 Venus²⁸; así pues, la aureola política y moral que iba adquiriendo la figura del primer emperador, 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 Imperio²⁹.

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 paso³⁰.

²⁷ De este modo poetas (como Virgilio –en sus *Eneida*, *Bucólicas* y *Geórgicas*–, Horacio –*Carmen Saeculare* especialmente–, Ovidio y Propertio), historiadores (como Tito Livio, Lucano y 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.

²⁸ C.Koch, «Untersuchungen zur Geschichte der römischen Venus-Verehrung», *Hermes* 83 (1955) 1 ss. Cf. N.Santos y C.Vera, «La divinización en las monedas de los Julio-Claudios. Julio César como precedente», *Actas XI Congreso Nacional de Numismática*, Zaragoza 2003, pp.111 ss.

²⁹ Y ello incluso antes de convertirse en pontífice máximo en el año 12 a.C. tras el fallecimiento de Lépido, quien, desde la formación del segundo triunvirato, tenía asignadas dichas funciones religiosas.

³⁰ 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 = Textos nº 1).

3. LOS EMPERADORES DEL ALTO IMPERIO

Aun cuando Augusto había diseñado perfectamente las normas romanas en el 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 religiosa oficial del Estado³¹.

En primer lugar su heredero inmediato, Tiberio, continuando con esa actividad protectora de la religión romana, se mostraría reacio frente a los cultos extranjeros que habían encontrado acomodo en la capital del Imperio³²; se entiende en ese marco la expulsión de Roma de magos y adivinos en varias ocasiones al entender la cancillería imperial que ambos colectivos, así como los judíos, 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 igual modo ordenaría la destrucción del templo de Isis, así como que la estatua de la diosa fuera arrojada al cauce del Tiber; 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 Ciudad.

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*); y, en este sentido no es de extrañar que el culto a esta divinidad (equiparable a la *ΤΥΧΗ* griega) se extendiera en suelo romano a partir de ese momento³³.

Sin embargo, en el fondo las divinidades por las que cada emperador se sentía amparado no constituían más que una derivación de sus planteamientos políticos: de este modo 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 victorioso³⁴.

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

³¹ S.Maggi, «Culti locali e religione di Stato nelle Galliae (e nelle Hispaniae) in età augusteo-tiberiana», *Sungrape* 4 (2002) 213 ss.

³² Basta con recordar el episodio referido al reconocimiento de Cristo con rechazo expreso del Senado romano, 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.

³³ Sincretizándose al mismo tiempo con otras divinidades (como *Tutela*) y otras funciones (es el caso de la *Fortuna* de los baños hallada en Pumarín, concejo de Gijón).

³⁴ J.Alvar, «Trajano y las religiones del Imperio», *Trajano*, Madrid 2003, pp.189 ss.

apogeo del Imperio³⁵; 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 época³⁶.

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 persas³⁷.

Por su parte el emperador que cierra esta última dinastía romana aplicaría una política religiosa de rasgos muy similares con respecto a los cultos orientales por ejemplo dado su origen, que se haría extensiva igualmente con respecto al colectivo de los cristianos³⁸; 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 político³⁹.

A este respecto destaca el hecho de que, desde el primer tercio del siglo II (época de los emperadores hispanos Trajano y Adriano), algunos templos comenzasen a recibir ciertas prerrogativas (prebendas) y privilegios en el marco del derecho público romano⁴⁰.

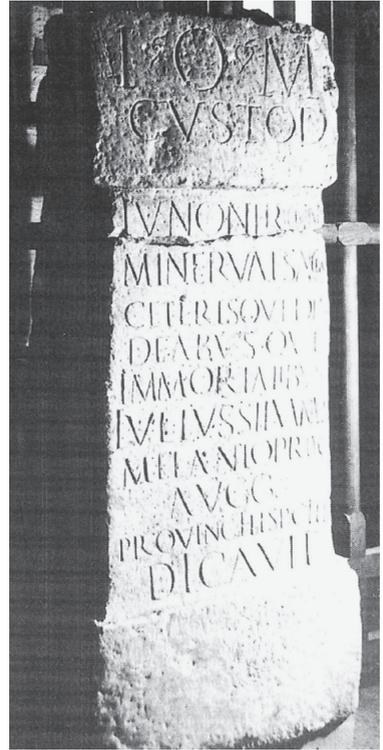


Fig. 66. Ara dedicada a la Triada Capitolina (Museo de los Caminos, Astorga)

4. CARÁCTER DE LA RELIGIÓN ROMANA

Partimos del hecho de que, en los inicios del Imperio, las divinidades y cultos tradicionales propios de la época de la República continuarían teniendo vigencia en el marco de la religión en Roma (el cambio político en cuanto a la forma de gobierno

³⁵ J.Beaujeu, *La religión romana à l'apogée de l'Empire. I: La politique religieuse des Antonins (96-192)*, París 1955.

³⁶ A.den Boer, «Religion und Literatura in Hadrian's Policy», *Mnemosyne* 8 (1955) 123 ss.

³⁷ Esto 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, tanto central como provincial.

³⁸ E.dal 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.

³⁹ F.Elia, «I Severi e la questione cristiana: secretismo religioso o realismo politico?», *Quaderni Catanesi* 1 (1979) 539 ss.

⁴⁰ M.Salinas, «Trajano y los cultos romanos en Hispania», *Trajano*, pp.213 ss.

no traería consigo un cambio ideológico desde el punto de vista religioso, a excepción del culto imperial); a consecuencia de ello la colina del Capitolio continuaría siendo el centro religioso por excelencia de la ciudad de Roma, puesto que en dicho suelo tenía su emplazamiento el templo dedicado a la tríada capitolina (Júpiter, Juno y Minerva)⁴¹.

De esta manera el monte capitolino ordenaba (y albergaba) en torno a sí a los restantes dioses romanos con sus respectivas construcciones religiosas a ellos dedicadas: así, por ejemplo, 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 edificación daba cobijo al archivo (tabullarium) 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 (consagrados a Venus, Vesta, los Dióscuros...), así como los emplazados en el Foro Boario (de Hércules, de *Fortuna*, de *Mater Matuta*...).

Esta panorámica se completaba con el edificio dedicado 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 ciudad⁴²; de todos ellos cabe hacer sobresalir al monte Aventino, donde se hallaban emplazados los más antiguos edificios sagrados de origen plebeyo, como los dedicados a Diana, Ceres, *Liber* (Baco)...

No obstante, este panteón romano de raíces republicanas vería aumentado su ámbito religioso tradicional mediante la introducción, reubicación y aceptación de ciertas divinidades antiguas renovadas y de otras de nuevo cuño y origen⁴³; en este contexto hemos de incluir, ante todo, al revitalizado Apolo, que pasaría a ocupar una

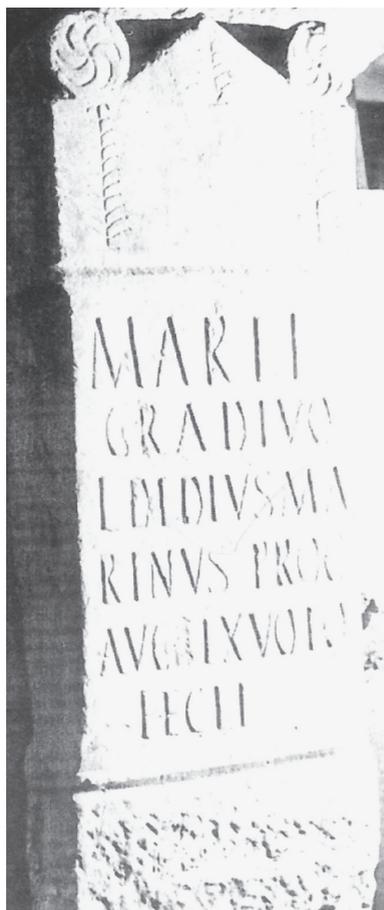


Fig. 67. Dedicación a Marte por Lucio Didio Marino (Museo de los Caminos, Astorga)

⁴¹ Además, ese hecho implicaba que el resto de los edificios religiosos, divinidades y cultos, esparcidos por los diferentes barrios (*regiones*) de la Ciudad, pasaran a un segundo plano.

⁴² J.Scheid, *La religión en Roma*, pp.23-25.

⁴³ J.Mangas, «Die römischen Religion in Spanien während der Prinzipatszeit», *ANRW* 2.18.1 (1986) 327 ss.

posición preeminente en el ámbito de la nueva política religiosa de Augusto, en gran medida vinculada a la esfera tradicional de la República⁴⁴.

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 caracterizaría por el hecho de que el conjunto de divinidades que integraban el panteón romano se verían expuestas a una doble opción:

- o a un proceso de eclecticismo, consistente en la adopción de dioses provenientes de religiones foráneas, no romanas, aunque sin entrar en conflicto con las tradicionales de los romanos;
- o 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 coherente⁴⁵.

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 romanas, 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 poblaciones cuyo territorio habían anexionado⁴⁶.

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 humana, pasasen a convertirse en propicias para los ciudadanos mediante la realización de ciertas ceremonias y cultos;
- y, por otro, que la voluntad de los dioses pudiera ser dirigida hacia la legitimación de las actividades y funciones de los representantes más conspicuos de la autoridad romana a través del *imperium*.

De ahí que se trate 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

⁴⁴ 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.

⁴⁵ A.Prieto y N.Marin, *Religión e ideología en el Imperio Romano*, Madrid 1979, pp.32-33.

⁴⁶ A este respecto no debemos olvidar que la base de la religión oficial romana contaba con abundantes ingredientes etruscos y griegos en su origen.

favor de los ciudadanos por el representante de la autoridad suprema del poder romano⁴⁷; tal vez este hecho explique que la difusión de los cultos propios de la religión romana estuviera en manos de los gobernadores provinciales y de las correspondientes administraciones romanas (provincial y conventual), sin olvidar a los oficiales de las diferentes unidades militares y los miembros (funcionarios de todo tipo) de la administración central.

Todos estos representantes del orden político-social imperante en el mundo romano se convertirían en los más fieles practicantes, adeptos y defensores de la religión y los cultos oficiales romanos⁴⁸.

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)⁴⁹;
- 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.

Por ello hemos de tener en cuenta que, desde el momento en que las personas buscaban la protección de sus divinidades con el fin de encontrar una mejora en su salud⁵⁰ o bien con el de 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 confiando; eso significaba 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 comunidades⁵¹.

No obstante, los textos y documentos religiosos antiguos procedentes del Noroeste peninsular nos van a poner en contacto 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 romana⁵²;
- junto a ello con las divinidades que portan teónimos mixtos, en todos los casos romano-indígenas y no al revés (tal vez porque el proceso del sincretismo todavía no se había cerrado por completo);

⁴⁷ 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.

⁴⁸ S.Montero, *La religión romana antigua*, pp.75 ss.

⁴⁹ J.D'Encarnaçao, «A religião romana não-oficial nas colónias e municípios da Lusitânia durante o Alto Imperio», *MHA* 5 (1981) 19 ss.

⁵⁰ De ahí las expresiones *pro salute sua*, *pro salute sua et suorum* o *pro salute imperatoris* de algunas inscripciones.

⁵¹ N.Santos, *Asturias, los astures y la administración romana durante el Ato Imperio*, Oviedo 2009, pp.341 ss.

⁵² Ver el capítulo anterior.

– y, finalmente, con un grupo de dioses exclusivamente romanos⁵³.

De cualquier forma resulta evidente, como hemos analizado más arriba, que las divinidades indígenas astures continuarían manteniendo su vigencia en la etapa del Alto Imperio.

6. LOS DIOSSES OFICIALES ROMANOS

Los dioses propios 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 población civil integrada por los ciudadanos⁵⁴.

Así pues, sabemos que los núcleos ciudadanos de las diferentes provincias del Imperio, en especial las capitales de provincias y/o de los *conventus* jurídicos, tratarían de imitar, también 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, en cuyo suelo se alojaba toda una serie de edificios religiosos (templos, santuarios, capillas y ermitas).

La incapacidad de disponer del espacio 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 representativas⁵⁵; 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, 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 contaban con un desarrollo socio-económico mayor⁵⁶.

⁵³ Posiblemente un estudio más a fondo nos permitiría afirmar que tal cantidad de nombres no se identifica con tan abundantes advocaciones divinas, como las catalogadas por ejemplo por J.M. Blázquez (*Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid 1975).

⁵⁴ 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.

⁵⁵ 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.

⁵⁶ J. Delgado, «El culto a Júpiter, Juno y Minerva entre las elites béticas durante el Alto imperio romano», *Gerión* 11 (1983) 337 ss.

Junto a ello hay que referirse igualmente a otro conjunto de templos distribuidos por todo el territorio de la ciudad y consagrados a ciertas divinidades locales, algunas de las cuales experimentarían un proceso de sincretismo con las más representativas del panteón romano⁵⁷.

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 romanos⁵⁸.

Ahora bien, 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, divinidad ignorada 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 Tarraco (Tarragona) o a *Dea Caelestis* en Cartago⁵⁹.



Fig. 68. Ara a los dioses y diosas asimilados a Pantheo (Museo de los Caminos, Astorga)

⁵⁷ R.Étienne, «Les syncretismes religieux dans la Péninsule Ibérique à l'époque impériale», *Les syncretismes dans les religions grecque et romaine*, pp.163 ss.

⁵⁸ 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.

⁵⁹ 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.

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 ellas⁶⁰;
- Juno, como esposa del rey del Olimpo y del panteón romano y protectora de los partos y de la reproducción humana;
- y Minerva, identificada con la Atenea helénica y, como personificación de la gran civilización, encargada de proteger las artes y los oficios⁶¹.

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 Panonia⁶².

Junto a ello otros dioses principales romanos no serían más que el resultado de la romanización de las divinidades griegas⁶³: cabe destacar el caso de Mercurio, cuyo culto se hallaría ampliamente extendido por todas las regiones occidentales, destacando en especial las provincias germánicas y gálicas⁶⁴; 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 de culto entre los astures de León y, de manera especial, en territorio de Galicia⁶⁵.

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 urbanos⁶⁶; 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 mismas⁶⁷.

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

⁶⁰ 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.

⁶¹ Configuraban la tríada capitolina, cuya función principal consistía en vigilar y contribuir al 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.

⁶² H.Gallego, «Hispania y Panonia: dos modelos de difusión del culto a la Tríada Capitolina», *HAnt* 20 (1996) 177 ss.

⁶³ Los apartados dedicados al culto a Júpiter, *Tutela* y los *Lares Viales* son objeto de análisis individualizados en los tres capítulos siguientes.

⁶⁴ J.Hupe, «Studien zum Gott Merkur im römischen Gallien und Germanien», *TZ* 60 (1997) 53 ss.

⁶⁵ P.Acuña, «Contribución al estudio de las religiones romanas en Galicia: el culto a Mercurio», *BolAur* 7 (1977) 199 ss.

⁶⁶ Ver, por ejemplo, J.Alarcao, R.Étienne y G.Fabre, «Le culte des *Lares* à Conimbriga (Portugal)», *CRAI* (1969) 212 ss.

⁶⁷ F.Beltrán, «Culto a los Lares y grupos de parentesco en la Hispania indoeuropea», *Religio deorum*, pp.59 ss.

advocaciones⁶⁸ 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 Gemina⁶⁹.

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 romanos⁷⁰.

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 salvación⁷¹.

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 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 romano⁷².

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 mismos⁷³; 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* (Gijón) ni *Flavionavia* (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 cultos⁷⁴.

⁶⁸ G. Alföldy, «*Diana Nemorensis*», *AJA* 44 (1960) 137 ss.

⁶⁹ En este mismo contexto podemos incluir el episodio de la cierva durante la estancia de Sertorio en territorio hispano (Plutarco, *Vida de Sertorio* 11).

⁷⁰ M^a P. García-Bellido, «Sobre el culto a Vulcanus y *Sucellus* en Hispania», *Bronces y religión romana*, Madrid 1993, pp. 161 ss.

⁷¹ C. Adán 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.

⁷² L. Hernández, «Pequeños altares en el área de la Meseta septentrional», *HAnt* 28 (2004) 153 ss.

⁷³ J. Mangas, «La difusión de la religión romana en Asturias», *Indigenismo y romanización en el conventus Asturum*, Madrid-Oviedo 1983, pp. 167 ss.

⁷⁴ 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.

Desgraciadamente hasta la fecha no disponemos en el 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 hipotética presencia de los mismos⁷⁵; 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 del culto y ceremonial de alguna divinidad de carácter romano, cuyo nombre desconocemos pero que tal vez tenga que ver con Júpiter⁷⁶.

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 restos imborrables del arraigo de tales cultos, así como de los enclaves que servirían como marco de dichas actividades⁷⁷.

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 péscicos...) 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 romana⁷⁸.

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 romana.

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 formalista⁷⁹, 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

⁷⁵ P.Le Roux, «Cultos y religión en el noroeste de la Península Ibérica en el Alto Imperio romano: nuevas perspectivas», *Veleia* 26 (2009) 272.

⁷⁶ N.Santos, «Santuarios suburbanos en la Asturias romana», *Estudios sobre las ciudades romanas* 2, Madrid 2014 (en prensa).

⁷⁷ 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.

⁷⁸ 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.

⁷⁹ A.Dubourdieu, «Nommer les dieux: pouvoir des noms, pouvoir des mots dans les rituels du *uotum*, de l'*evocatio* et de la *devotio* dans la Rome antique», *ARG* 7 (2005) 183 ss.

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...⁸⁰.

Como resumen es posible afirmar, por tanto, que las formas de culto vinculadas a las divinidades romanas no diferirían sustancialmente en el territorio de los astures 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 cuatro modalidades distintas:

- privadamente como ceremonias, dedicaciones, promesas y cultos domésticos,
- como expresión característica de las asociaciones populares (*collegia*),
- como manifestaciones propias de las unidades administrativas inferiores (*civitates* y centros urbanos),
- y, finalmente, como expresión religiosa de las superiores (cultos provinciales y conventuales).

8. CULTOS ROMANOS EN ASTURIAS

Al margen de los ejemplos de estos cultos únicamente encontramos en territorio de Asturias (si hacemos excepción de las dedicatorias a Júpiter⁸¹) dos inscripciones vinculadas directamente con divinidades típicamente romanas, una de ellas consagrada a *Fortuna Balnearis* y la otra a *Tutela*, divinidad conectada con la situación administrativo-territorial (municipalización) de ciertas regiones hispanas⁸².

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 itálicas⁸³.

⁸⁰ Ver, por ejemplo, S.Montero, *Diosas y adivinas. Mujeres y adivinación en la Roma antigua*, Madrid 1994.

⁸¹ 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.

⁸² El análisis de dicho documento ha aparecido publicado en *Tiempo y sociedad* 8 (2012) 5 ss. y a él dedicamos el capítulo V de la Segunda Parte de este libro.

⁸³ 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 morfología de la piedra.

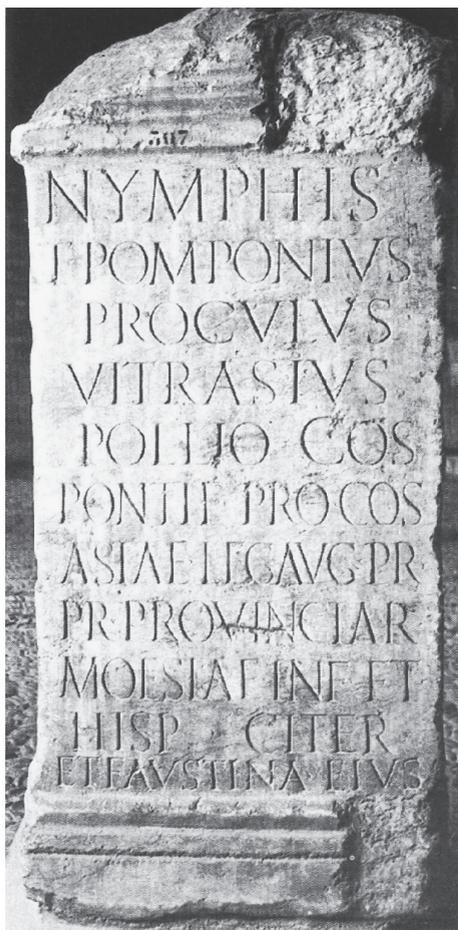


Fig. 69. Dedicatoria a las ninfas hallada en León

Las dimensiones que nos ofrece son de 96 cms. de altura por 37 de anchura, tratándose de una piedra cuadrada (bastante bien trabajada desde el punto de vista morfológico); sus partes superior e inferior 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 monumento⁸⁴.

El contenido del texto de dicha inscripción, recogido en siete líneas, se halla expresado perfectamente (las letras son capitales y claras) (CIL II.2701 = Textos nº 2); la lectura y reconstrucción del campo epigráfico resultan totalmente visibles, siendo 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 (*POMPEIVS*); 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*)⁸⁵.

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; de los dos inferiores solo se conserva uno de ellos⁸⁶.

⁸⁴ F.Diego Santos, *Epigrafía romana de Asturias*, Oviedo 1985, pp.40-42.

⁸⁵ 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.

⁸⁶ N.Santos, *La romanización de Asturias*, Madrid 1992, p.336. A este respecto es posible que dicha iconografía pueda relacionarse con motivos astrales.

Por lo que respecta a su sentido histórico (incluido el religioso), nos hallamos ante un ara dedicada a la *Fortuna Balearis*, 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)⁸⁷.

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 costa⁸⁸.

Precisamente el *praenomen* del dedicante del ara 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 militar romano, una parcela de tierra como propietario para su cultivo (en este hecho radica, al menos en parte, el origen de un grupo significativo de las villae astur-romanas).

Por último el carácter abstracto y polivalente que presenta esta diosa como protectora de la virilidad masculina y de las mujeres simultáneamente, encuadra perfec-



Fig. 70. Altar consagrado a Fortuna de los Baños (Pumarín, Gijón)

⁸⁷ J.L.Maya, «Ara de la Fortuna Balearis (siglo I d.C.)», *Gijón romano*, Ministerio de Cultura-Ayuntamiento de Gijón 1986, p.42.

⁸⁸ N.Santos, «Gigia, la ciudad romana de Gijón», *MHA* 17 (1996) 220.

tamente 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.

CONCLUSIONES

Como acabamos de reseñar 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 adyacentes.

En cuanto al primero de dichos dioses, que en territorio leonés se nos muestra vinculado (sincretizado) con el culto a Tilenus 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 hispano⁸⁹; 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, Tarbucelis*), hecho que no tiene lugar en otras regiones peninsulares⁹⁰.

Frente a ello, como analizaremos en el capítulo dedicado expresamente al mundo religioso de los militares, destaca la casi nula presencia de cultos privados a dicha divinidad entre este colectivo; este hecho constituye sin duda un indicativo más de que a partir de un momento dado en la historia de los astures (tal vez la década de los 70 del siglo I d.C.) la idiosincrasia belicista parece haber desaparecido por completo del marco político y social de las comunidades astures.

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 Marte⁹¹.

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.

⁸⁹ 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.

⁹⁰ Se trataría sin duda de cultos de carácter público en todos los casos.

⁹¹ *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.

Distinto carácter adquiere, como analizaremos en el capítulo correspondiente, la devoción puesta de manifiesto con respecto a Tutela, pues su culto se enmarca en el proceso de municipalización que envuelve a algunos de los centros de población de los astures desde los años finales del siglo I d.C.; en cualquier caso la única dedicatoria a una divinidad típicamente romana 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 en el caso de 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, como 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 un buen número de ellos hubiera alcanzado el estatuto privilegiado de ciudadano romano.

ANEXO DOCUMENTAL

1. Consagración a Augusto en la Campa Torres

CIL II.2703 = Texto nº 6 del Capítulo I de la Segunda Parte.

2. Dedicatoria a Fortuna Balnearis

CIL II.2701 = Texto nº 2 del Capítulo I de la Segunda Parte.