

## Capítulo VIII

# Los cultos orientales en Asturias en el marco de la España romana

### INTRODUCCIÓN

La organización religiosa hispanorromana durante el Imperio presenta una cierta complejidad, acorde con otros muchos elementos de la sociedad antigua; a este respecto podemos afirmar que el mundo ideológico de los habitantes de la Península Ibérica durante estos siglos imperiales responde a líneas de pensamiento conformes a su comportamiento vital.

Resulta evidente que las creencias religiosas contribuyen a la comprensión de las sociedades antiguas en su totalidad<sup>1</sup>; es decir, difícilmente se podrá entender el tipo de organización correspondiente a estas comunidades primitivas sin considerar el alcance de dichas creencias, que impregnan todos o casi todos los hábitos de la vida cotidiana (mundo de la ideología-mentalidades, peor definido en nuestro caso).

Ahora bien, si los mundos religiosos griego y romano, al igual que lo estaría después el monoteísmo cristiano, nos presentan unas características orgánicas y coherentes, no sucede lo mismo con las religiones místicas y orientales, configuradas a base de aspectos muy diversos<sup>2</sup>.

Los cultos a las divinidades llegadas de Oriente se encuentran «fragmentados» y, como en el caso de los indígenas, no presentan una unidad compacta; además, las religiones orientales en territorio hispano cuentan con la presencia de dioses de diversa procedencia (fenicia, siria, egipcia...)<sup>3</sup>.

Existe un peligro al valorar las evidencias documentales, puesto no es lo mismo (resultan en realidad cualitativamente diferentes) un templo o santuario que una inscripción votiva, una escultura o la representación iconográfica de una divinidad en un anillo, una moneda o una lucerna por ejemplo<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> J.Alvar, «Religiosidad y religiones en Hispania», *La romanización en Occidente*, Madrid 1996, pp.239 ss.

<sup>2</sup> H.Uroz, «Sobre la temprana aparición de los cultos de Isis, Serapis y Caelestis en Hispania», *Lucentum* 23-24 (2004-2005) 165 ss.

<sup>3</sup> F.Cumont, *Las religiones orientales y el paganismo romano*, Madrid 1989.

<sup>4</sup> Más detalles, especialmente acerca de la iconografía de los misterios mitraicos, en I.Campos, «Consideraciones sobre el origen de la iconografía de los misterios mitraicos», *Florilib* 15 (2004) 9 ss.

Por su parte esta documentación no permite en todos los casos un conocimiento de la advocación bajo la que se venera a la divinidad correspondiente; en este sentido puede desempeñar un papel sustancial la iconografía religiosa, cuando ésta existe, aunque el significado de los símbolos religiosos a duras penas se podrá llegar a comprender sin el mito que les rodea, dado que dichas representaciones pueden identificarse con una teofanía de la divinidad: como consecuencia el proceso de integración de las poblaciones hispanas en el mundo religioso romano experimentaría avatares muy diferentes<sup>5</sup>.

Los elementos de la religiosidad romana comenzarían su penetración en la Península Ibérica teniendo a los romanos e itálicos como portadores, pero poco después tanto los grupos y comunidades indígenas como los fenicios, griegos y orientales en general los asimilarían, rindiendo culto a tales dioses: ninguna norma les impedía, excepto a los judíos, introducirlos en su panteón y venerar a todos ellos; por consiguiente, si dejamos de lado las regiones hispanas en las que la organización social gentilicia hacía posible un sistema mucho más conservador en el campo religioso, el resto del territorio peninsular se incluiría muy pronto en el marco religioso del Imperio, lo que se vería favorecido además por la tradicional política romana de respeto a las creencias religiosas de los grupos que iban anexionándose con tal de que aceptaran de buen grado el sistema político-administrativo romano<sup>6</sup>.

Concretamente sobre el culto a las divinidades orientales en nuestra Península nos hallamos desigualmente informados: dioses como *Isis*<sup>7</sup> o *Serapis*<sup>8</sup> aparecen mejor documentados, por ejemplo, que *Nemesis*<sup>9</sup>, lo que no indica necesariamente que ésta fuera objeto de una aceptación menor, puesto que la condición social de sus devotos, pertenecientes muchos de ellos a las capas populares de la sociedad hispanorromana, dificultaría la entrega de ricos exvotos (regalos) a la divinidad.

Además, el término «oriental» no tiene otra connotación que la de indicar el lugar de procedencia del dios; de esta manera, salvo en el área de la antigua Grecia, el resto de las tierras situadas en los bordes del Mediterráneo oriental y las regiones del interior del Oriente Próximo antiguo se hallan incluidas en dicha acepción, a saber Tracia, Frigia, Asia y Egipto como lugares de origen de tales dioses orientales<sup>10</sup>.

---

<sup>5</sup> P.López Barja, «Las religiones romanas y orientales en el Noroeste peninsular», *Las religiones en la historia de Galicia*, Santiago de Compostela 1996, pp.235 ss.

<sup>6</sup> Las poblaciones hispanas perderían su cohesión interna a medida que se introducían en los parámetros de la organización territorial romana; de esta manera la explotación del suelo, así como las formas económicas y sociales, unido a las costumbres propias de cada grupo tribal se modificarían a través de un proceso más o menos lento (conocido como romanización).

<sup>7</sup> J.Alvar, «El culto a Isis en Hispania», *La religión romana en Hispania*, Madrid 1981, pp.313 ss.

<sup>8</sup> C.González Wagner y J.Alvar, «El culto a Serapis en Hispania», *La religión romana en Hispania*, pp.323 ss.

<sup>9</sup> F.Fortea, *Nemesis en el Occidente romano. Ensayo de interpretación histórica y corpus de materiales*, Zaragoza 1994.

<sup>10</sup> Ver, por ejemplo, A.García y Bellido, «Deidades semitas en la España antigua», *Sepharad* 24 (1964) 12 ss., y 237 ss.

Partimos del hecho de que los contactos entre las poblaciones ibéricas y las situadas en las costas orientales del Mediterráneo comenzarían ya en tiempos prehistóricos y se intensificarían con los colonizadores fenicios y griegos<sup>11</sup>; por otro lado la conquista del territorio ibérico por Roma iba a ofrecer nuevos cauces para el trasvase de formas ideológicas orientales, especialmente religiosas, hacia nuestro territorio y hacia todo el correspondiente al Occidente del Imperio.

Mientras que los cultos de los colonizadores se extenderían por los centros coloniales y sus regiones próximas, Roma propiciaría cauces para que los cultos a divinidades orientales llegasen a regiones apartadas del Mediterráneo; esta función la cumplirían los esclavos orientales llegados a Occidente, así como los agentes del constante tráfico comercial con las costas itálicas y de las provincias, y, finalmente, los continuos desplazamientos de los componentes de las legiones o de las tropas auxiliares por toda la cuenca mediterránea<sup>12</sup>.

Sin embargo, no todos los dioses orientales de la Península eran conocidos ya en época prerromana a través de los pueblos colonizadores; algunas de estas divinidades pervivirían e incluso adquirirían una importancia antes desconocida, al tiempo que otras se asimilarían a los dioses romanos<sup>13</sup>.

En este marco general se contextualizan las religiones orientales, teniendo presente que la clasificación de los diversos dioses se ha llevado a cabo de acuerdo con el lugar de procedencia de los mismos; en cualquier caso no resulta fácil concretar todos los elementos inmersos en la realidad histórica que encierran las religiones orientales en la España romana.



Fig. 96. Dedicatoria a Isis y Serapis por el procurador Claudio Zenobio (Museo de los Caminos, Astorga)

<sup>11</sup> M. Bendala, «Die orientalischen Religionen Hispaniens in vorrömischer und römischer Zeit», *ANRW* 2.18.1 (1986) 345 ss.

<sup>12</sup> J. Mangas, «Religiones romanas y orientales», *Historia de España antigua. II: Hispania romana*, Madrid 1978, pp. 613 ss.

<sup>13</sup> El culto a las divinidades orientales introducidas posteriormente también estaría condicionado por las creencias de los indígenas y las propias de los romanos. Cf. M. Bendala, «Las religiones místicas en la España romana», *La religión romana en Hispania*, pp. 285 ss.

Si, por una parte, conocemos bastante bien las divinidades que fueron objeto de tales cultos (panteón oriental arraigado en suelo hispano), mucho más problemático resulta definir los lugares, organización y formas de los cultos, así como los adeptos y practicantes (devotos) de los mismos, incluida la clase social a la que pertenecían; debido a ello vamos a presentar, en primer término, una panorámica general de estos aspectos, y a continuación analizaremos los ejemplos más representativos de algunos de tales dioses, teniendo en cuenta que el arraigo de estos últimos corresponde sobre todo a la época bajoimperial, hallándose además vinculado a ello un proceso iniciático (*Mitra, Isis y Serapis, Cibeles y Attis*)<sup>14</sup>.

## 1. LOS CULTOS ORIENTALES EN LA ESPAÑA ROMANA

El análisis del significado de los cultos orientales en la Península Ibérica cuenta con una larga tradición desde los años intermedios del siglo pasado<sup>15</sup>; de esa investigación se deduce que todo un conjunto de divinidades, ceremonias, cultos y creencias procedentes de Siria, Asia Menor, Persia y Egipto penetrarían en una primera fase en Grecia para pasar a continuación a Roma y acabar recalando en el territorio de las provincias hispanorromanas.

A lo largo de la época imperial, con preferencia durante los siglos II y III, arraigarían las manifestaciones de estos cultos propios de las religiones mistéricas; una de las más representativas de dichas religiones, caracterizada por la salvación personal en el contenido de su formulario, y distinguiéndose además por el hecho de que en la misma, al igual que sucedería con el cristianismo, existe un dios que nace, muere y resucita, sería la de Mitra<sup>16</sup>, que contaría con abundantes devotos, especialmente entre los soldados, puesto que la milicia era considerada una profesión de riesgo.

Desde los comedios de la centuria segunda de nuestra era tenemos constancia de que funcionaría en Roma un mitreo, es decir un lugar destinado a las ceremonias del culto a Mitra, que ha proporcionado abundantes representaciones acompañadas de inscripciones; sabemos, además, que esta divinidad sería venerada igualmente en zonas geográficas escasamente romanizadas de *Gallaecia, Lusitania y Asturia*, donde estaban acampados contingentes de tropas romanas vinculados con el aprovechamiento de los recursos mineros de oro correspondientes al cuadrante noroccidental hispano<sup>17</sup>.

Le seguiría en importancia el culto a Cibeles (*Magna Mater*), divinidad de origen frigio de la que conservamos una docena de inscripciones aparecidas en la mitad

---

<sup>14</sup> A. García y Bellido, *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*, Leiden-París 1967.

<sup>15</sup> J. Alvar, «Cinco lustros de investigación sobre los cultos orientales en la Península Ibérica», *Gerión* 11 (1993) 313 ss.

<sup>16</sup> A. García y Bellido, «El culto a Mithra en la Península Ibérica», *BRAH* 122 (1948) 313 ss. (recogido en *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*, Leiden 1967).

<sup>17</sup> A este respecto también en la capital de la Bética, *Corduba*, se han hallado testimonios de dicho culto, incluido un templo dedicado a Mitra, cuyos adeptos parecen haber integrado básicamente las clases bajas de la sociedad. Cf. P. Paris, «Le Mithraeum de Mérida», *RA* 24 (1914) 1 ss.

occidental del suelo ibérico, especialmente en las regiones menos romanizadas de Lusitania y el Noroeste de la Tarraconense<sup>18</sup>; esta concentración de testimonios de dicho culto parece responder a la abundante presencia de esclavos de origen oriental en la región de Lusitania meridional, así como a las relaciones comerciales de gran intensidad desarrolladas por algunos centros urbanos de la zona (*Emerita, Olisipo...*) con las regiones de Oriente.

Por su parte los documentos epigráficos corroboran las ceremonias propias del culto a esta divinidad, dado que en ellos se alude reiteradamente a *taurobolia* (sacrificios de toros) en Córdoba, *Metellinum* (Medellín) y Mérida<sup>19</sup>; en la primera de dichas ciudades se une, como ceremonia ritual, el *criobolium* (sacrificio de un cordero), recibiendo los devotos la sangre de las víctimas por encima de ellos en ambos casos: Publicio Valerio Fortunato en el 234 d.C. (Textos nº 1) y su hijo en el 238 (*CIL* II. 5521 = Textos nº 2)) erigirían sendos altares taurobólicos a la salud del emperador Alejandro Severo de acuerdo con esas dos inscripciones halladas en *Corduba*.

Además, el culto a dicha divinidad arraigaría de forma extraordinaria entre los ciudadanos libres, aunque encontremos igualmente entre sus devotos a algunos indígenas y esclavos<sup>20</sup>; el período de propagación del culto a Cibeles se extendería, aproximadamente, desde los momentos iniciales del siglo II hasta el año 238, teniendo conocimiento en la actualidad de algunas dignidades sacerdotales que se encargarían del mismo.

Como interpretación local de esta gran diosa oriental tenemos a Afrodita de Afrodisias, enclave minorasiático de especial relevancia: en territorio hispanorromano, en relación con esta deidad vinculada a la fecundidad, contamos con una escultura hallada en el Bajo Alentejo, en cuya parte inferior aparecen figuradas las tres Gracias, Afrodita cabalgando sobre un carnero marino y tres Eroles (dioses del amor).

Por lo que se refiere al culto a Attis, divinidad secundaria ligada a Cibeles, conocemos en la actualidad unas 25 representaciones y dos inscripciones, una hallada en *Segobriga* (Sahelices, Cuenca) y otra en *Mago* (Mahón) (*CIL* II. 3706 = Textos nº 3); algunas de dichas figuraciones, como las correspondientes a la tumba de los Escipiones en Tarragona y la de la necrópolis de Carmona, se fechan en el siglo I d.C.<sup>21</sup>.

En lo que respecta al culto a Ma-Bellona, diosa de las aguas conocida en suelo peninsular ibérico a través de una decena de inscripciones, parece haberse propagado con mucha fuerza en las inmediaciones del territorio de *Turgalium* (Trujillo); sus

<sup>18</sup> Más detalles en R.Turcan, *Mitra et le mithraicisme*, París 1993.

<sup>19</sup> J.B.Rutter, «The three Phases of the *taurobolium*», *Phoenix* 22 (1968) 226 ss.

<sup>20</sup> En este contexto destaca el hecho de que se nos muestran algunas mujeres entre los integrantes de estas ceremonias y prácticas de culto.

<sup>21</sup> De cualquier forma es posible afirmar que los testimonios pertenecientes al culto de esta divinidad provienen casi en su totalidad de suelo bético, localizándose igualmente algunos de ellos en la provincia Tarraconense. Cf. P.González Serrano, «La génesis de los dioses frigios: Cibeles y Attis», *Actas I Simposio Nacional de Ciencias de las religiones (Ilu nº 0)*, Madrid 1995, pp.105 ss.

devotos estarían integrados sobre todo por colectivos de indígenas y esclavos, habiéndose documentado entre los mismos una sola mujer<sup>22</sup>.

Con relación al culto a Sabazios, dios de origen traco-frigio, nuestra fuente de información más significativa procede de unas tablas de bronce halladas en Ampurias; en dicho tríptico encontramos a la divinidad representada de pie, con barba y gorro frigio, acompañándole todo un conjunto de atributos y símbolos (sol, luna, carnero, serpiente, árboles, pino, cráteras, busto de Baco...)<sup>23</sup>.

Por otro lado el carácter esencialmente popular que nos presenta el culto a Némesis en las provincias romanas occidentales no constituye un elemento adecuado para dejar testimonios abundantes del mismo; la mayor parte de la docena que conocemos proceden de la Bética, y algunos de la Tarraconense, vinculándose un grupo con el circo, puesto que seis provienen de pequeños reductos religiosos correspondientes a los edificios circenses de Mérida, Itálica y Tarragona<sup>24</sup>.

Entre los testimonios de dicho culto sobresalen las placas votivas de Itálica, en las que aparecen representados sendos pares de pies, así como un ara con una imagen de dicha divinidad descubierto en *Carthago Nova* (Cartagena) y una pintura del anfiteatro de Zaragoza; sin embargo, el monumento más significativo que nos ayuda a conocer los ideales religiosos de origen sirio en las provincias hispanorromanas lo constituye sin duda la inscripción del altar de Córdoba, correspondiente a tiempos del emperador Heliogábalo<sup>25</sup>.

Igualmente conocemos la presencia en suelo hispano del culto a otras divinidades sirias, como la *Tyche* de Antioquía, figurada en un bronce de Hoyo de Alimanes, o el *Zeus Kasios* y *Aphrodite Souza*, cuyos nombres se registran en dos anclas de plomo descubiertas en el puerto de *Carthago Nova*, correspondiendo sin duda a navíos que comerciaban asiduamente con territorio peninsular ibérico; en este mismo contexto se enmarcan los cultos a Adonis y Salambó, de los que tenemos conocimiento a través de las actas de las mártires Justa y Rufina de Sevilla, que constituye el documento más importante de su culto en todas las provincias del Imperio; los devotos del culto a esta divinidad plantaban en tiestos los conocidos «jardines de Adonis», cuyo objetivo era el de simbolizar la renovación de la naturaleza mediante el ardiente sol estival<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> El culto a dicha divinidad parece haber sido trasladado a suelo hispano por parte de elementos militares, quienes en un primer momento combatirían a las órdenes de Sila contra Mitridates y con posterioridad harían lo propio contra Sertorio al mando de Metelo. Cf. J.Alvar, «Los misterios en la construcción de un marco ideológico para el Imperio», *Religión y propaganda política en el mundo romano*, Zaragoza 2002, pp.71 ss.

<sup>23</sup> Tanto estas tres placas como una cabeza del dios encontrada en Elche pueden fecharse en el transcurso de los siglos II y III.

<sup>24</sup> Entre los devotos de esta divinidad abundan los esclavos y libertos que portan nombres griegos, habiéndose extendido su culto a lo largo de los tres primeros siglos del Imperio. Cf. J.Beltrán, «Los devotos de Némesis en el ámbito del anfiteatro hispanorromano», *Arys: Antigüedad: religiones y sociedades* 4 (2001) 197 ss.

<sup>25</sup> En él aparecen registradas la tríada de Emesa y otras divinidades como Elagabal, Allath, Kypris, Phiren, Yari y Nazaia. Cf. A.García y Bellido, «Dioses sirios en el panteón hispano-romano», *Zephyrus* 13 (1962) 68.

<sup>26</sup> P.Lambrechts, «La résurrection d'Adonis», *Mélanges Lévy*, París 1953, pp.1 ss.



Fig. 97. Dedicatoria a Serapis, Isis y otros dioses por Julio Silvano Melanión (Museo de los Caminos, Astorga)

En el transcurso de la procesión en su honor las mujeres danzaban alrededor de la imagen de piedra y recogían dinero para el mantenimiento del culto al dios, caminando todos, devotos y devotas, con los pies desnudos<sup>27</sup>; las ceremonias del culto a Adonis contaban como ámbito geográfico con una gruta, siendo arrojados a los pozos de agua de la misma un buen número de muñecos que representaban al dios muerto.

Además de la inscripción dedicada a Iuppiter Dolichenus encontrada en Villadecanes (alrededores del campamento de la legión VII Gemina) y fechada en el año 234<sup>28</sup>, el culto oriental que alcanzaría mayor difusión por toda la Península Ibérica sería el de Isis, del que conservamos como testimonio varias inscripciones, así como estatuas, bronce (6 de ellos representando a *Isis Kourotophos*) y terracotas<sup>29</sup>; los personajes que dedican todos estos documentos suelen ser mujeres, procedentes de los niveles más altos de la sociedad romana, a pesar de que en la inscripción de *Valentia* (Valencia) se hace mención a una asociación de esclavos (*CIL II.3730*)<sup>30</sup>.

En cuanto al culto rendido en territorio ibérico a *Dea Caelestis*, importante divinidad de origen africano considerada como la versión occidental de la púnica Tanit, debió hallarse mucho más extendido de lo que nos permiten presuponer los escasos testimonios epigráficos con que contamos en la actualidad<sup>31</sup>; si tenemos en cuenta la gran cantidad de personas de origen africano que, atraídos por las circunstancias favorables del Mediodía peninsular, llegarían a establecerse en dicho suelo, hemos de considerar que el escaso número de testimonios resulte algo insólito.

Los devotos de esta divinidad pertenecían en su conjunto a las clases más bajas de la sociedad romana, incluidos abundantes esclavos, libertos y plebeyos; se trataría de una diosa de carácter lunar, cuyas inscripciones han aparecido básicamente en las regiones meridional y

<sup>27</sup> Esta procesión recorría el campo hasta alcanzar el monte Mariano.

<sup>28</sup> A. García y Bellido, «Iuppiter Dolichenus y la lápida de Villadecanes», *Zephyrus* 11 (1960) 119 ss. Para S. Santamaría [«El culto a los Lares en el *conventus Asturum*. La inscripción de Villadecanes», *MHA* 5 (1981) 125 ss.] se relacionaría con el culto a los dioses Lares.

<sup>29</sup> La imagen de esta diosa adornaba igualmente con frecuencia lucernas, mosaicos y cuencos de *terra sigillata*.

<sup>30</sup> J. Alvar, «El culto a Isis en Hispania», *La religión romana en Hispania*, pp. 313 ss.

<sup>31</sup> A. García y Bellido, «El culto a *Dea Caelestis* en la Península Ibérica», *BRAH* 140 (1957) 171 ss.

levantina<sup>32</sup>, así como en *Ilici*, donde dicha divinidad contaría con el funcionamiento de un gran templo tetrástilo para su culto.

Por su parte junto a *Astapa* (Tajo Montero) se descubrió una imagen de esta diosa en el interior de un nicho, en las proximidades de una palmera y con el arco como atributo, al tiempo que en la capital de la provincia Citerior (*Tarraco*) encontramos la lápida funeraria de un sacerdote de esta divinidad (*CIL* II.4310).

## 2. EL CULTO A ISIS

En el marco de la historia religiosa del Egipto antiguo la figura de la diosa Isis estaba unida indisolublemente a la de su esposo Osiris, cuyos misterios habían arraigado desde tiempos muy antiguos<sup>33</sup>; su mito poetizaba las condiciones que regían el nacimiento de la vegetación, como sucedía con otros dioses orientales, como Tammuz-Eshmun-Adonis, simbolizado en la lucha Osiris-Seth, el asesinato de Osiris y la búsqueda de su cadáver, descuartizado, por su esposa Isis<sup>34</sup>.

De esta manera lo que hizo posible que Osiris e Isis llegaran a convertirse en el centro de un culto místico fue que su historia relata la pasión, muerte y resurrección de un dios, como sucede en el resto de las religiones místicas<sup>35</sup>; en este sentido Osiris, como dios que sufre, muere y resucita, era una expresión clara del pensar humano sobre su propio destino y la búsqueda en la esperanza de una vida futura.

A pesar del paralelismo que observó Heródoto entre el orfismo y el culto de Osiris e Isis, los misterios egipcios de su época (siglo V a.C.) no contaban con comunidades iniciáticas; este carácter lo asumiría después, en época helenística, cuando se desarrolla el elemento comunitario y se da un curioso fenómeno: la importancia cada vez mayor de Isis en los cultos, a pesar de que en la propia Grecia durante el siglo IV a.C. existía ya un culto a Osiris<sup>36</sup>.

Otro fenómeno, igualmente de época helenística, lo constituyó la asociación Isis-Osiris: esta sociedad nos interesa desde el momento en que todos los indicios apuntan a que la difusión del culto de Isis en Hispania se halla estrechamente relacionada con el culto de Sérapis; y por ello existe una estrecha relación entre este dios y Osiris, derivada de la ecuación Sérapis = Osiris-Apis, siendo Usar-hape, nombre egipcio del que deriva Sérapis, el buey Apis, que por un proceso de «osirificación» se convertiría en Osiris-Apis<sup>37</sup>.

---

<sup>32</sup> Las que mantenían unas relaciones más fluidas e intensas con África.

<sup>33</sup> S. Quirke, *La religión del Antiguo Egipto*, Madrid 2003, pp.28-30.

<sup>34</sup> El juego cultural que representa el dolor de Isis por la derrota y muerte de Osiris resulta un elemento muy anterior a la época helenística, aunque es posible que el aspecto místico lo adquiriera al contacto con el mundo griego.

<sup>35</sup> A. Álvarez de Miranda, *Las religiones místicas*, Madrid 1961, p.62.

<sup>36</sup> F. Le Corsu, *Isis. Mythe et mystères*, París 1977.

<sup>37</sup> Más detalles en C. Sevilla, «Apis, Osiris-Apis, Serapis», *Historia* 16 nº 214 (1994) 77 ss.

Como dios creado artificialmente Sérapis carecía de mito, que fue adquiriendo poco a poco, teniendo especial importancia la historia de sus prodigios, lo que le convirtió en una divinidad muy popular, humana y milagrera, muy distinto del Sérapis oficial; en Roma este culto tendría problemas, y según Suetonio y Tácito entre otros, sería objeto de prohibiciones, hasta el punto de que Tiberio llegó incluso a destruir su santuario arrojando la imagen al Tíber<sup>38</sup>.

El establecimiento de los misterios isíacos en Hispania tendría lugar en tiempos romanos, y para Alvar procedían de la capital del Imperio<sup>39</sup>; además, casi todas las piezas relativas al culto de Isis en Hispania pertenecen al siglo II, aunque la estatua de sacerdotisa de Mérida tal vez sea algo anterior.

Sobre la desaparición de este culto se hace difícil señalar una cronología, pues mientras que para algunos investigadores sería asimilado por las divinidades oficiales romanas y su culto tendría escasa importancia en territorio hispano<sup>40</sup>, vistos los documentos relativos a la religión romana en la Península Ibérica, Isis tendría al menos la misma importancia, si no más, que Diana, a juzgar por el elevado número de las fuentes relativas a su culto encontradas<sup>41</sup>; que su culto era contemporáneo a las divinidades romanas y al culto imperial lo demuestran las inscripciones de *Igabrum* y *Bracara*, dedicadas a la Piedad Augusta por una sacerdotisa del culto isíaco y a Isis Augusta respectivamente, así como la de *Tarraco* dedicada igualmente a Isis Augusta.

Todas las oferentes de Isis en Hispania son ciudadanas romanas, y de los catorce documentos que conocemos ocho están dedicados por mujeres, lo que indica un rasgo peculiar de este culto en la Península Ibérica, ya que en lo que se refiere al resto del Imperio observamos una mayor participación masculina.

Entre los nombres de mujer mencionados tenemos representación de todos los estamentos sociales, desde la agrupación de esclavos de *Valentia*, que incluiría mujeres, a la liberta de Caldas de Montbuy (Barcelona), Licinia, esposa de otro liberto, P.Licinio Fileto<sup>42</sup>; junto a ello un pobre exvoto dedica Cornelia Saturnina en Chaves (*Aquae Flaviae*), lo mismo que el de Scandilia Campana, cuyo testamento ordenaba la realización de una inscripción consagrada a Isis.

Mejor posición social parecen tener tres mujeres de una misma familia: Sempronia Lychnis, Clodia Orbiana y Cornelia Sabina, abuela, hija y nieta respectivamente, que hacen una dedicación a Isis Augusta en Tarragona, o las diferentes sacerdotisas, como Flaminia Pale, de *Igabrum* (Cabra, Córdoba), y Lucrecia Fida, de Braga.

Por otro lado están documentados tres lugares de culto colectivo a Isis, de los que probablemente el más antiguo fuera el de Mérida, donde se ha encontrado una cabeza de sacerdotisa de gran tamaño; el segundo lugar, tal vez coetáneo, es Valencia,

---

<sup>38</sup> Sin embargo, en época de Calígula el culto de Sérapis e Isis sería reconocido oficialmente, viéndose especialmente favorecido por Adriano.

<sup>39</sup> «El culto a Isis en Hispania», p.316.

<sup>40</sup> J.Alvar y E.Muñiz, «Testimonios del culto a Isis en Hispania», *Ex Oriente lux: las religiones orientales antiguas en la Península Ibérica*, Sevilla 2002, pp.245 ss.

<sup>41</sup> L.Vidman, «Träger der Isis- und Sarapiskult in den römischen Provinzen», *Eirene* 5 (1966) 107 ss.

<sup>42</sup> J.Alvar, «La sociedad y el culto: Isis en la Bética», *La sociedad de la Bética*, Granada 1994, pp.9 ss.

y el tercero Cabra; el inconveniente principal con que nos encontramos a la hora de calificar estos cultos isíacos en territorio hispano es el de que solamente conocemos estas comunidades por un testimonio aislado, por lo que no sabemos ni el momento de su fundación ni el de su desaparición.

### 3. EL CULTO A SERAPIS

El culto a este dios, creación artificial de los Lágidas, penetraría rápidamente en suelo hispano gracias al contacto comercial intenso de las poblaciones ibéricas con Sicilia, Italia y África, especialmente con Alejandría; a lo largo del siglo I Ampurias contaría ya con un santuario, coexistiendo su culto con el practicado en honor de Mitra en Mérida y con otras divinidades indígenas en Panoias.

Por otro lado una cabeza de esta misma divinidad, fechada a comienzos del siglo III d.C., fue encontrada en la provincia de Valladolid, así como un altar (ara) en *Castra Caecilia* (Cáceres), que se fecha mucho tiempo antes, al parecer ya en los años 80/79 a.C.; el santuario más significativo sería, sin duda, el correspondiente a Panoias, enclavado sobre rocas, con una explanada y tres depósitos, dos de ellos rectangulares y uno circular, contando igualmente algunas otras rocas de las proximidades con depósitos e inscripciones (la roca central constituiría un altar al aire libre)<sup>43</sup>.

Utilizando los depósitos mencionados en las inscripciones es posible formarse una idea acerca del ritual que le caracterizaba y que consistía en el sacrificio de las víctimas: las vísceras, junto con la sangre, eran arrojadas a los distintos depósitos, mezclándose en ocasiones<sup>44</sup>.

En *Malaca* y Panoias se han descubierto pies votivos consagrados a Sérapis, estno representada dicha divinidad sobre lucernas en *Metellinum*, Mérida e *Hispalis* (Sevilla), y habiendo aparecido nombres teóforos en Itálica y Tarragona; en cualquier caso la documentación más antigua de su veneración en *Hispania* la constituye la pilastra de terracota de *Castra Caecilia* (siglo I a.C.), aunque el primer testimonio de la existencia de su culto sería el templo de Ampurias, que guarda semejanza con el Iseo de Pompeya, en cuyas proximidades se hallaron dos lápidas con inscripciones consagradas a Sérapis<sup>45</sup>.

Sabemos que la devoción a esta divinidad, tanto en el seno de comunidades organizadas como por parte de individuos particulares, ocupa, en el ámbito del Mediterráneo occidental, un espacio cronológico de cuatro siglos (hasta el III d.C.), con una mayor concentración de documentos en el siglo II; a este respecto podemos plantearnos el interrogante en torno a si la devoción de alguno de los emperadores romanos de finales

---

<sup>43</sup> A. Rodríguez Colmenero, *O santuário rupestre galaico-romano de Panóias (Vila Real, Portugal). Novas achegas para a sua interpretação*, Vila Real 1999.

<sup>44</sup> Esta sangre serviría igualmente para rociar las fosas, quemándose finalmente las entrañas y las víctimas. Cf. S. Lambrino, «Les divinités orientales en Lusitanie et le sanctuaire de Panóias», *BEP* 17 (1953) 105 ss.

<sup>45</sup> Más detalles en J. Alvar y E. Muñiz, «Les cultes égyptiens dans les provinces romaines d'Hispanie», *Isis en Occident*, Leiden-Boston 2004, pp.69 ss.

del siglo II-inicios del III fue tan fuerte hacia dicha divinidad que, como contrapartida, provocaría la animadversión contra los cristianos, y en consecuencia su persecución<sup>46</sup>.

Por su parte las inscripciones que hacen alusión a la existencia de devotos particulares las hallamos en *Valentia, Pax Iulia* (Beja, Portugal) y en territorio de los astures (Quintanilla de Somoza, León y Astorga): resulta interesante sobremanera la de Quintanilla de Somoza ya que en ella se refleja el nombre de Dios en hebreo, por lo que algunos autores del siglo pasado, como Gómez Moreno por ejemplo, la relacionaron con doctrinas gnósticas que florecerían en Asia Menor y Egipto desde el 250 hasta el siglo V d.C.<sup>47</sup>

En cualquier caso es posible afirmar que los dedicantes de las inscripciones consagradas a Sérapis en *Hispania* son en su mayor parte varones, de la misma manera que se observa en el resto de las provincias occidentales del Imperio romano (Britania, Galia Narbonense y Cisalpina...); y todos los datos apuntan hacia una mayor incidencia del culto a Sérapis entre los ciudadanos romanos, bien fueran éstos de origen itálico, bien se tratara de de hispanos romanizados<sup>48</sup>.

Así pues, la religiosidad oriental en su conjunto es posible que no encontrase demasiada acogida en territorio hispano, si hacemos excepción del cristianismo y de las divinidades introducidas por parte de los colonizadores, estas últimas con algunos siglos antes de la etapa romana; sin embargo, ciertos poderes divinos de carácter secundario procedentes del mundo oriental se extenderían por las zonas próximas al litoral mediterráneo-levantino, de modo que, a lo largo del Imperio lograrían una vigencia desigual, tantos ellos mismos como algunos de los cultos con ellos relacionados (de ahí que, en el marco territorial de la Asturias romana, únicamente tengamos constancia de la existencia, ya en una época tardía del culto al dios Mitra como exponente de estas manifestaciones religiosas procedentes de Oriente)<sup>49</sup>.

#### 4. EL CULTO A MITRA

Mitra formaba parte del panteón iranio, a pesar de que su situación en ese marco religioso de Oriente correspondería a un status inferior al de la divinidad suprema

---

<sup>46</sup> La documentación de que disponemos en la actualidad resulta muy escasa, aunque se halle extendida por toda la parte occidental de la Península, con excepción de Valencia y Ampurias; las comunidades de culto se documentan en Mérida, Ampurias y Panoias (Portugal). Cf. J.G.Davies, «Was the Devotion of Septimius Severus to Serapis the Cause of the Persecution of 202-203?», *JThS* 5 (1974) 73 ss. y N.Santos, *El cristianismo en el marco de la crisis del siglo III en el Imperio romano*, Oviedo 1996, pp.27 ss.

<sup>47</sup> Para Alvar y González Wagner expresarían una relación con los judíos [ver, por ejemplo, C.González Wagner, «En torno a algunos aspecto poco destacados de los misterios isiacos», *Homenaje al Prof. Álvarez de Miranda*, Madrid 1996, pp.13 ss.].

<sup>48</sup> Este hecho nos lleva a pensar que dicha divinidad sería muy poco venerada entre los indígenas escasamente romanizados, así como que su culto no debió ser muy popular en la *Hispania* romana en general. Cf. F.J.Presedo y J.M.Serrano, *La religión egipcia*, Madrid 1989, pp.85-87.

<sup>49</sup> R.Cid, «Las emperatrices sirias y la religión solar», *Formas de difusión de las religiones antiguas*, Madrid 1993, pp.245 ss.

(Ahura Mazda): se trataba de un dios que se ocupaba del destino de las personas, al tiempo que responsable de la organización del cielo, por lo que estaba ligado al sol, que, además de pasar a formar parte en muchos casos (especialmente en la fase más avanzada de su arraigo en el mundo romano) de las advocaciones que lo acompañan en los documentos epigráficos, se convertiría en una de sus representaciones más comunes<sup>50</sup>.

La entrada y aceptación del mitraísmo en el mundo romano tendría lugar ya en una época avanzada, coincidiendo con las décadas finales de la etapa republicana y el siglo I d.C.; el primer testimonio del contacto de dicha divinidad con el mundo romano aparece recogido en Plutarco<sup>51</sup> al transmitirnos la noticia de que Pompeyo, en el año 60 antes de nuestra era, haría prisioneros a un grupo de piratas cilicios mientras practicaban razzias en el sur de Italia: el senado romano les perdonaría la vida con la condición de que no se estableciesen en territorios próximos a la costa sino en el interior<sup>52</sup>.

El siguiente paso (o, al menos muy significativo) lo daría el emperador Nerón al mostrar un gran interés por los ritos, ceremonias y cultos vinculados a Mitra con posterioridad a una visita a Roma del rey Tirídates de Armenia<sup>53</sup>.

De cualquier forma el culto a este dios parece haberse propagado en las regiones más militarizadas del Imperio, sobre todo en las líneas fronterizas (*limites*) del Danubio y del Rin, así como en Britania, Hispania y norte de África; no menos importancia adquiriría el hecho de que los esclavos y libertos procedentes de Asia Menor constituían una abundante población en los principales enclaves económicos y administrativos romanos, de manera que serían ellos quienes difundirían su culto por Sicilia, sur de Italia, valle del Ródano y Roma<sup>54</sup>.

Por su parte los comerciantes orientales contribuirían igualmente a la propagación de su culto en algunas provincias, como las hispanas, donde la concentración de restos mitraicos se observa en zonas periféricas, en las regiones costeras, identificadas con áreas comerciales, más que en el interior, donde estarían centrados los campamentos legionarios romanos.

Las dedicatorias a Mitra tienden a confundirse en la epigrafía con las del Sol Invicto, simplemente porque sus titulaturas y advocaciones resultan muy semejantes; por este motivo las más utilizadas en el caso de Mitra son: *Deo Soli Invicto, Mithrae, Soli Mithrae, Mithrae Invicto, Soli Invicto Mithrae*<sup>55</sup>; ahora bien, si las ceremonias,

<sup>50</sup> N.Santos, «El culto a Mitra en Asturias en el marco de los cultos orientales en la Península Ibérica», *Tiempo y sociedad* 10 (enero-marzo 2013) 19 ss. (on line).

<sup>51</sup> Plutarco, *Vida de Pompeyo* 8. Cf. W.Burkert, *Cultos místicos antiguos*, Madrid 2005, p.35.

<sup>52</sup> La documentación antigua se refiere al hecho de que tales personajes llevaban a cabo extraños sacrificios en honor de Mitra.

<sup>53</sup> Plinio, *Historia Natural* 30.1.6 y Dión Casio 62.1.7.

<sup>54</sup> Este avance del culto mitraico fue muy rápido al reforzarse el fervor militar con las aportaciones de los esclavos.

<sup>55</sup> J.Alvar, «Cultos orientales y cultos místicos», *Cristianismo primitivo y religiones místicas*, Madrid 1995, pp.435 ss.

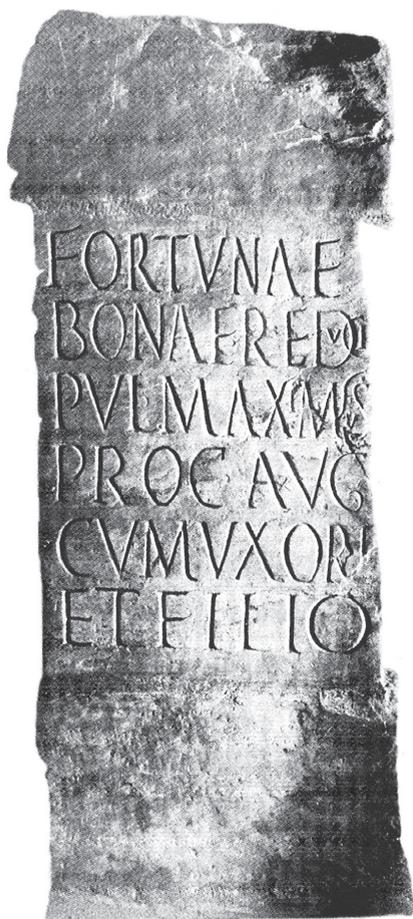


Fig. 98. Dedicatoria a Fortuna Bona Redux (Museo de los Caminos, Astorga)

los oficiantes y los lugares en los que se desarrollaba el culto a Mitra resultan ser muy diferentes a los del Sol Invicto, en cuanto a las dedicatorias no sucede lo mismo, especialmente si tales referencias las obtenemos fuera de un contexto mitraico.

No está claro si ambas divinidades eran intercambiables en sus funciones o hemos de creer, como afirman algunos investigadores de nuestros días<sup>56</sup>, que si para la mayor parte de los devotos de Mitra este dios se identifica con Sol Invicto, es posible que Sol Invicto no sea necesariamente siempre Mitra.

Sabemos que el último emperador de la dinastía de los Antoninos se iniciaría en los misterios de Mitra a título privado, aunque los deshonraría al cometer un homicidio auténtico en lugar de simular el rito habitual<sup>57</sup>; por ello Cómodo hizo concesión a los devotos mitraicos de un santuario subterráneo en su residencia imperial en Ostia, con el objetivo de que contasen con un recinto sagrado para celebrar en él sus rituales<sup>58</sup> (junto a ello encontramos un número significativo de inscripciones militares, en las que se observa la vinculación que existía entre el dios Mitra y el emperador Cómodo<sup>59</sup>).

Los restos de la tradición antigua apuntan a un desarrollo significativo de los cultos mitraicos durante los emperadores Severos; así, la devoción de Septimio Severo y Caracalla con respecto a las divinidades orientales re-

sulta clara, pero en ningún caso hallamos elementos que corroboren una devoción especial por el dios Mitra.

Durante los años de los reinados de ambos emperadores los documentos epigráficos votivos se corresponden con iniciativas de particulares más que con manifestaciones de la devoción imperial, por lo que se puede pensar que el hecho de no hacer

<sup>56</sup> G.H.Halsbergue, *The Cult of Sol Invictus*, Leiden 1972.

<sup>57</sup> Escritores de la Historia Antigua, *Vida de Cómodo* 10.6.

<sup>58</sup> *CIL* XIV.66. Cf. M.Floriani, *I culti orientali ad Ostia*, Leiden 1962, pp.37 ss.

<sup>59</sup> Ver, por ejemplo, *CIL* VI.727. Más detalles en M.Simon, «Mithra et les empereurs», *Mysteria Mithrae*, Leiden 1979, pp.411 ss.

oficial su culto por medio de emisiones monetales podría deberse a que se trataba de un nombre sagrado y de cultos de carácter secreto, reservados exclusivamente a los iniciados<sup>60</sup>.

Sin embargo, el hecho de no disponer hasta la fecha de documentación suficiente acerca de la iniciación (y adhesión) al culto de Mitra por parte de Caracalla, al contrario de lo que sucede en el caso de Cómodo, nos lleva a pensar que dicha divinidad sería una más en el marco de las inclinaciones religiosas de dicho emperador; en realidad sería tratado como un dios guerrero (soldado), militar victorioso, similar a Hércules, con quien Caracalla parece haber tenido una afinidad e inclinación mayores que con Mitra<sup>61</sup>.

Hay que llegar a la etapa de la Tetrarquía para encontrar una dedicatoria imperial a este dios, concretamente en *Carnutum* (en su origen campamento legionario sobre el Danubio), fechada en el año 307, en la que se nos confirma la consagración de un santuario mitraico por parte de Diocleciano, Galieno y Licinio<sup>62</sup>; se trataría de poner de manifiesto la devoción de los soldados de las legiones danubianas a Mitra y su culto<sup>63</sup>.

El mitraísmo daría sus primeros síntomas de debilitamiento desde comienzos del siglo IV: las dos últimas inscripciones de que tenemos noticias se fechan en el año 325 en Germania Superior y 367 en Cirta; en el caso de Roma este culto a Mitra parece haber sobrevivido hasta la época de Valentiniano II de acuerdo con las evidencias epigráficas<sup>64</sup>.

Con respecto a la difusión de este culto misterioso fuera de su probable lugar de origen no parece haberse producido hasta el siglo I d.C., momento en que las regiones de Capadocia y Comagene fueron incorporadas al Imperio (época de Nerón) y comenzaron a aportar importantes contingentes militares a las legiones romanas; será a partir de entonces cuando, sin llegar a convertirse nunca en religión oficial del Imperio, el culto a Mitra se desarrolle prósperamente en Roma y se extienda en casi todas las provincias imperiales con mayor o menor fortuna.

Pese a todo se observa una continuidad entre el antiguo Mitra iranio y el dios de los misterios grecorromanos, consistiendo la principal diferencia precisamente

<sup>60</sup> P.Aguado, «El culto a Mitra en la época de Caracalla», *Gerión* 19 (2001) 567.

<sup>61</sup> Ello no es óbice para que en las termas de Caracalla se erigiese un mitreo (o algo similar). Cf. D.M.Cosi, «El mitreo di Caracalla», *Mysteria Mithrae*, pp.933 ss.

Ahora bien, ni Heliogábalo ni Alejandro Severo, a pesar de su origen oriental, parecen haber concedido un espacio a Mitra en el marco de la religiosidad oficial de su época.

<sup>62</sup> *CIL* III.4413.

<sup>63</sup> Juliano sería introducido en dichas ceremonias culturales en el mitreo de Constantinopla, llegando a alcanzar el grado más elevado de iniciación, el correspondiente a *pater* (padre), lo que supondría un renacimiento generalizado de los templos paganos en dicha época. Cf. J.Arce, «Reconstrucciones de templos paganos en época del emperador Juliano (361-363 d.C.)», *RSB* 5 (1975) 201 ss.

<sup>64</sup> De cualquier forma hemos de tener en cuenta que los espacios de culto consagrados a Mitra (mitreos) serían objeto inmediatamente después de una destrucción sistemática a medida que el cristianismo iba adquiriendo un auge cada vez mayor. Cf. R.Klein, «Distruzioni di templi nella Tarda Antichità. Un problema politico, culturale e sociale», *AARC* 10 (1995) 134 y 139.

en ese carácter místico e iniciático del segundo<sup>65</sup>; por ello los investigadores de nuestros días tienden a considerar a Mitra como «un dios oriental con un culto occidental».

Los fieles ingresaban en su culto tras superar un proceso iniciático, dividido según san Jerónimo en grados, que de menor a mayor categoría serían los siguientes: *Corax* (Cuervo); *Chryphius* (Grifo) según unos autores, o *Nimphus* (casado, desposado) según otros; *Miles* (Soldado); *Leo* (león); *Perses* (Persa); *Heliodromus* (Corredor del Sol); y *Pater* (Padre).

En este contexto la iniciación exigía la superación de pruebas muy rigurosas: Nonno, mitógrafo del siglo IV d.C., refiere la existencia de hasta ochenta pruebas rituales, preceptivas para completar dicho proceso de iniciación, y señala que tales pruebas se agrupaban en conjuntos de sensaciones físicas, como frío, calor, hambre, sed y fatiga<sup>66</sup>; probablemente se incluirían también pruebas de índole psicológica, entre ellas la de un simulacro de muerte e inhumación, como parecen recordarlo las cavidades excavadas en el suelo de los mitreos de Santa Prisca en el Aventino romano, o en el de Carrawburg en Inglaterra.

A pesar de haber permanecido en auge durante los reinados de los emperadores Cómodo, Aureliano y Diocleciano, el triunfo del cristianismo bajo Constantino eclipsaría el esplendor del mitraísmo hasta que Juliano intenta revitalizar los antiguos cultos, haciéndose iniciar en algunos de carácter místico, fundamentalmente en el de Mitra, del que fue gran devoto<sup>67</sup>; de esta manera sabemos que el culto de Mitra entraría en decadencia durante el siglo IV, y no sólo por el cristianismo sino también por otra serie de causas mal conocidas todavía.

La hipótesis del papel principal desempeñado por el estamento militar en la introducción de este culto en Hispania parece confirmarse a través de la localización de testimonios arqueológicos mitraicos en zonas ocupadas por las legiones, e incluso por una serie de acontecimientos históricos que pudieron constituir otras tantas oportunidades de contacto de los hispanos con devotos de esta divinidad<sup>68</sup>.

Desde Vespasiano la necesidad de reasignación de contingentes militares a regiones más conflictivas del Imperio obligaría a Roma a desmilitarizar otras, entre ellas Hispania, donde quedó la legión VII Gémina, con asiento casi permanente en la Península al menos hasta finales del siglo III d.C.<sup>69</sup>; en época de Antonino vuelve a haber en Hispania un contingente militar importante, que es considerado precisamente como vehículo de masificación del culto a Mitra en nuestro suelo.

---

<sup>65</sup> J.Alvar, «El culto de Mitra en Hispania», *MHA* 5 (1981) 51 ss.

<sup>66</sup> Más detalles en M.Clauss, *Cultores Mithrae. Die Anhängerschaft des Mitras-Kultes*, Stuttgart 1992.

<sup>67</sup> Estas cuestiones pueden ampliarse en M.Moffre y R.Étienne, *Les religions orientales sous l'Empire romain dans la Péninsule Ibérique*, Burdeos 1963.

<sup>68</sup> A.García y Bellido, «Lápidas votivas a deidades exóticas halladas recientemente en Astorga y León», *BRAH* 163 (1968) 191 ss.

<sup>69</sup> Tal vez este hecho explique, aunque de forma parcial, la relación y paralelismo existente entre Germania e Hispania con respecto a esta cuestión. Cf. M.R.García Martínez, «El culto a Mitra en Hispania y Germania. Estudio comparativo», *HAnt* 20 (1996) 203 ss.

Otra posibilidad puede vincularse con los movimientos de tropas en época de Trajano, que aunque no afectarían directamente a Hispania, servirían para contactar a estas provincias con los cultos mitraicos<sup>70</sup>; incluso el viaje a Hispania de Adriano (122-123), acompañado de una escolta militar, en la que se supone que figuraban devotos del Sol Invicto, pudo erigirse en elemento transmisor de dicho culto.

Algunos autores, sobre todo Alvar, no ven clara la participación militar en la introducción de este culto en Hispania, puesto que, como confirma la arqueología, el mitraísmo mauritano es posterior al hispano y, además, cuando la legión VII se desplaza a la Bética para detener la invasión de los moros es probable que el culto mitraico estuviera ya establecido en *Emerita Augusta*; a favor de esta hipótesis de más reducida, e incluso nula, acción de las legiones en la introducción y difusión del mitraísmo se han manifestado María Manuela Alves<sup>71</sup> y Julio Muñoz con respecto a Hispania<sup>72</sup>, Zotovic en cuanto a Mesia Superior<sup>73</sup> y Walters con respecto a Galia<sup>74</sup>.

En Hispania se ha aventurado la hipótesis de que *Emerita* pudo haber sido escogida como capital del culto a Mitra, afirmación basada en la discutible interpretación de la expresión antes mencionada de *pater patrum*, que aparece en una de las estatuas perteneciente a su mitreo (igualmente en el campo epigráfico del documento de La Isla, Colunga-Asturias)<sup>75</sup>.

La teoría de que también los comerciantes extranjeros asentados en la costa o en las ciudades romanas del interior contribuirían a la introducción del mitraísmo en suelo hispano se basa en el hecho de que casi todos los lugares que cuentan con restos son costeros; además, se constata, a través de la información de las monedas, la importancia de las religiones orientales en la Península Ibérica<sup>76</sup>.

Por su parte la epigrafía mitraica hispana proporciona una serie de nombres griegos, lo que sugiere una probable relación entre la religión de Mitra y los grupos de libertos orientales que en nuestras costas se dedicaban al comercio, muchos de ellos ricos; por su parte el importante mitreo que sin duda existió en el cerro de san Albin, en Mérida, ha proporcionado elementos arquitectónicos que nos permiten aproximarnos a un trazado del recinto dedicado a dicho culto.

Contamos, además, con testimonios escultóricos y epigráficos de su existencia: seis estatuas y dos cabezas, más varios fragmentos escultóricos y algunos epígrafes (año 1902); añadir siete estatuas, una cabeza y varios fragmentos escultóricos, dos aras votivas y restos de otras (año 1913) y una cabeza descubierta en 1914: se trata

<sup>70</sup> Ver, por ejemplo, M.A. de Francisco, *El culto de Mitra en Hispania*, Granada 1989.

<sup>71</sup> «Os cultos orientais em *Pax Iulia* (Lusitania)», *MHA* 5 (1981) 33 ss.

<sup>72</sup> Ver, por ejemplo, «Evidencias mercantiles en contextos arqueológicos mitraicos», *ETF (Hª Antigua)* 2 (1989) 153 ss.

<sup>73</sup> L. Zotovic, *Les cultes orientaux sur le territoire de la Mésie Supérieure*, Leiden 1966, especialmente pp. 6-36.

<sup>74</sup> V.J. Walters, *The Cult of Mithras in the Roman Provinces of Gaul*, Leiden 1974.

<sup>75</sup> C. Adán y R. Cid, «Testimonios de un culto oriental entre los astures transmontanos: la lápida y el santuario mitraicos de san Juan de La Isla (Asturias)», *BIDEA* 152 (1998) 125ss.

<sup>76</sup> M<sup>a</sup> P. García-Bellido, «Las religiones orientales en la Península Ibérica: documentos numismáticos I», *AEA* 64 (1991) 37 ss.



Fig. 99. Estela dedicada a Fortuna Redux Santa por G.Otacilio Octavio Saturnino (Museo de los Caminos, Astorga)

de esculturas de divinidades (algunas de ellas con inscripciones de consagración a Mitra) y un grupo de aras votivas también con inscripciones mitraicas<sup>77</sup>.

En la Bética, además del mitreo de *Igabrum* (Cabra) otras dos inscripciones atestiguan la existencia del culto a Mitra en *Italica* (Santiponce, Sevilla), y una tercera en *Malaka*<sup>78</sup>.

Como resumen podemos afirmar que, en el ámbito hispano, el mitraísmo no parece haber sido un culto de masas, aunque sí haber estado extendido por casi todo el territorio peninsular. Mientras que para algunos investigadores sería una religión de la clase media-alta para otros lo fue de la clase media-baja; tampoco faltan quienes consideran que los adeptos de Mitra pertenecerían a todos los grupos de la sociedad hispanorromana.

<sup>77</sup> J.Alvar, «Los misterios en la Hispania Antonina», *La Hispania de los Antoninos (98-180)*, Valladolid 2005, pp.363 ss.

<sup>78</sup> R.Olavarría, «Arqueología de las religiones místicas paganas en la Bética», *Arqueología y territorio* 1 (2004) 155 ss.

## 5. ÁREA DE DIFUSIÓN, FASES DE DESARROLLO Y ASPECTOS SOCIALES DEL CULTO A MITRA EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

Hasta la fecha resulta imposible concretar el momento del arraigo del culto a Mitra en territorio hispano con el objetivo de poder definir a continuación el área de difusión hacia los enclaves de población en los que han aparecido sus restos, así como establecer una secuencia cronológica en su desarrollo<sup>79</sup>; tenemos documentados más de una docena de enclaves, a los que hemos de añadir al menos otros seis dudosos, en los que se constata el culto a Mitra: de ellos casi un tercio corresponde a cada una de las tres provincias hispanorromanas<sup>80</sup>.

Tradicionalmente se ha venido considerando que este culto sería introducido en Hispania por algunos miembros del ejército romano; sin embargo, al tratarse de provincias pacificadas (si hacemos excepción de la legión VII Gemina y de las unidades de tropas auxiliares dependientes de ella, asentadas en el Norte peninsular), tal vez haya que ver en ese hecho la escasa difusión que el dios iranio adquiriría en suelo ibérico.

Dos hechos nos permiten sospechar sobre la autenticidad de esta afirmación:

- que la zona más militarizada no se corresponde con la que acoge más manifestaciones del culto a Mitra; en núcleos de habitat de cierta importancia militar, al menos en su origen, como *Asturica Augusta* (Astorga), *Lucus Augusti* (Lugo) o *Legio* (León) entre otros, no se había hallado ningún testimonio mitraico si hacemos excepción de la inscripción descubierta en los años iniciales de nuestro siglo (indicio de la presencia de un mitreo) en el entorno urbano lucense<sup>81</sup>;
- y que esa hipotética participación de los soldados en la difusión de dicho culto por suelo hispano no ha quedado reflejada en la documentación epigráfica: de los cerca de 25 epígrafes dedicados a Mitra que conocemos solo en uno de ellos se nos muestra un militar (Marco Valerio Segundo), frumentario de la legión VII Gemina en el año 155 de nuestra era<sup>82</sup>.

Esto nos permite pensar que la presencia de soldados en el marco del mitraísmo hispano sería muy reducida, al tiempo que los introductores y propagadores de dicho culto en suelo hispano deben buscarse en otros ámbitos sociales<sup>83</sup>.

Posiblemente no existiría una sola vía de penetración sino que la introducción del culto a Mitra obedecería a varios factores: el elemento militar desempeñaría un cierto papel, aunque no tan intenso como se había supuesto en un principio (sus impulsores serían los veteranos de las distintas colonias y municipios tras su licenciamiento);

---

<sup>79</sup> Al parecer este hecho no tendría lugar ni en un solo lugar ni sería propagado por un único agente de difusión.

<sup>80</sup> Sin duda el suroeste de la Península configura la zona más densamente mitraica.

<sup>81</sup> *A.E.* 2003, n° 949. Cf. J. Alvar, R. Gordon y C. Rodríguez, «The mithraeum at Lugo (*Lucus Augusti*) and its Connection with Legio VII Gemina», *Journal of Roman Archaeology* 19 (2006) 266 ss.

<sup>82</sup> A. García y Bellido, *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*, n° 1.

<sup>83</sup> C.M. Daniels, «The Role of the Roman Army in the Spread and Practice of Mithraism», pp.258-259.

mucho más significativa resulta la influencia de los comerciantes, básicamente de procedencia oriental, vinculados al culto mitraico hispánico<sup>84</sup>.

Un último factor estribaría en la tendencia de los provinciales a imitar los gustos religiosos de los habitantes de la capital del Imperio, donde ya Mitra disfrutaba de un colectivo amplio de adeptos y fieles<sup>85</sup>; de este modo las áreas hispanas más influenciadas coincidirían con las más romanizadas, es decir la región occidental de la Bética y la meridional de Lusitania, donde descubrimos los centros mitraicos más significativos (*Corduba, Igabrum, Emerita, Italica, Caetobriga* - Setúbal) y otros de segundo nivel (*Pax Iulia, Malaca*, Medina de las Torres...)<sup>86</sup>.

Así pues, en lo referente a la distribución geográfica, los restos del culto a Mitra han aparecido casi exclusivamente en centros urbanos de status privilegiado, y más raramente en enclaves cuya denominación antigua resulta desconocida, lo que no constituye motivo suficiente para pensar en un nivel de indigenismo más acusado, puesto que en ningún caso se documenta la presencia de algún indígena asociado a dicho culto<sup>87</sup>.

Con respecto a las fases de su desarrollo en territorio hispano la cronología no es muy concreta: las dataciones acerca del arraigo del mitraísmo en suelo hispano oscilan entre mediados del siglo II y finales del III d.C.; sin embargo, resulta difícil concretar más tales fechas, en especial la referida al momento de su introducción en la Península, quizás debido a que la transmisión del mismo no se produciría a través de un solo elemento, como hemos señalado más arriba.

De cualquier forma, a mediados del siglo II d.C. se constata la existencia de una comunidad mitraica en *Emerita* (tal vez la primera en suelo peninsular, cuya fundación sería anterior al año 155<sup>88</sup>); si comparamos esta situación con lo que sucedería en otras provincias, observaremos que el culto de Mitra no parece haber llegado a suelo ibérico con anterioridad a la fecha ofrecida por los testimonios emeritenses.

En el suelo itálico Mitra es la última divinidad oriental que se asienta en Campania: en la segunda mitad del siglo I d.C. su presencia resulta débil, no cobrando importancia al parecer hasta la centuria siguiente, en especial desde la época de los Antoninos<sup>89</sup>; en la propia capital del Imperio los primeros contactos con el mitraísmo no tendrían lugar hasta los Flavios, de manera que la expansión del mismo por el mundo romano no se produciría con intensidad hasta el siglo II<sup>90</sup>.

---

<sup>84</sup> En territorio gálico, donde se descubre un sinnúmero de *cognomina* griegos, que sin duda hemos de identificar con comerciantes orientales propagadores del culto a Mitra. Cf. V.J. Walters, *The Cult of Mithras in the Roman Provinces of Gaul*, pp. 31 ss.

<sup>85</sup> Podemos observar una actitud de este tipo más en el ámbito social que en el geográfico, y a ella responderían tanto los magistrados municipales como los miembros de las clases sociales elevadas.

<sup>86</sup> Ver Textos 4a, 4b, 4c, 4d, 4e y 4f.

<sup>87</sup> Añadir, por ejemplo, el documento encontrado en suelo segoviano: cf. J. del Hoyo, «Nuevo documento metroaco hallado en la provincia de Segovia», *Gerión* 16 (1998) 345 ss.

<sup>88</sup> Es posible que la datación de dicho mitreo no corresponda a un momento muy anterior si tenemos en cuenta que el epígrafe fechado entonces es posible que se corresponda con el ara inaugural del mismo.

<sup>89</sup> T. Tam Tinh, *Le culte des divinités orientales à Campanie*, Leiden 1972, p.167.

<sup>90</sup> Ver, por ejemplo, M.F. Squarciapino, *I culti orientali ad Ostia*, Leiden 1962, p.37. Cf. J. Schreiber, «The Environment of Ostian Mithraism», *Mithraism in Ostia*, Northwestern Univ. Press, 1967, p.39.

A su vez en África proconsular la penetración se produciría vía militar, concretamente de la mano de Marco Valerio Maximiano, legado (comandante) de la legión III Augusta, cuyo campamento se hallaba emplazado en *Lambaesis*; este personaje había desempeñado con anterioridad la legatura del emperador Cómodo en la provincia de Panonia<sup>91</sup>, de manera que el culto de Mitra se introduciría en África Proconsular algunas décadas después que en suelo hispano (finales del siglo II).

En Mauritania se ha encontrado un epígrafe de tiempos de Cómodo, según todos los indicios el más antiguo y, por tanto, contemporáneo al de África Proconsular<sup>92</sup>; en cuanto a Britania, si dejamos de lado la región del *limes*, que hasta la fecha no ha aportado testimonios de mayor antigüedad, el santuario de Mitra de Walbrook (en Londres), se construiría después del 150<sup>93</sup>, por lo que resulta contemporáneo del emeritense<sup>94</sup>.

Podemos afirmar que, en las provincias occidentales del Imperio, si exceptuamos Roma, el culto a Mitra aparece ya a lo largo del siglo II, concretándose su etapa de expansión en la segunda mitad de dicha centuria y coincidiendo su mayor apogeo con el siglo III; las regiones fronterizas de dichas provincias seguirían un comportamiento distinto, porque, por su propia organización, se diferenciaban de las zonas más pacificadas<sup>95</sup>.

Una cuestión algo diferente se plantea con relación al momento de desaparición del culto a Mitra en suelo hispano, de la que estamos mucho peor informados; el monumento más avanzado en el tiempo de los consagrados a este dios oriental parece datarse a fines del siglo III (tal vez el relieve de Mérida en que se figura un banquete ritual sea algo posterior).

Tal situación puede llevarnos a pensar que el culto a Mitra, al menos en suelo ibérico, no hallaría confrontación con el cristianismo: es decir que el edicto de Tesalónica del año 380<sup>96</sup> no interferiría para nada el desarrollo del mitraísmo hispano, pues habría dejado de existir ya con anterioridad; a este respecto es posible que los últimos atisbos del culto mitraico (ya casi como un referente excepcional) haya que referirlos a los tiempos en que Pretextato fue *consularis Lusitaniae*, fijando su residencia en Mérida en tiempos del resurgimiento de los cultos paganos por parte de Juliano<sup>97</sup>.

<sup>91</sup> A.E. 1915, n° 28. Cf. M.Leglay, *Mysteria Mithrae*, Leiden 1979, p.426.

<sup>92</sup> V.J.Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, La Haya 1956, n° 152.

<sup>93</sup> E. y J.R.Harris, *The Oriental Cults in Roman Britain*, Leiden 1965, p.1.

<sup>94</sup> Y, por último, en el territorio de las provincias galorromanas la presencia de tales cultos sería coetánea de lo que sucedería en suelo hispano (siglos II y III d.C.). Cf. V.J.Walters, *The Cult of Mithras in the Roman Provinces of Gaul*, p.33.

<sup>95</sup> W.Belardi, «Il mitraísmo occidentale e i suoi rapporti con il potere politico», *Mysteria Mithrae*, Leiden 1979, pp.385 ss. Los territorios de Hispania no conocerían las primeras manifestaciones mitraicas hasta tiempos de Antonino Pío, aunque la actuación del emperador no tendría una influencia notable con respecto al desarrollo de estos cultos místicos

<sup>96</sup> G.Egger, «Das Edikt des Kaisers Theodosius von 380 und das Ende der Konstantinischen Religionspolitik», *Festschrift J.B.Trentini*, Innsbruck 1990, pp.99 ss.

<sup>97</sup> M.Dimaio, «The Emperor Julian's Edicts of Religious Toleration», *AncW* 20 (1989) 99 ss.

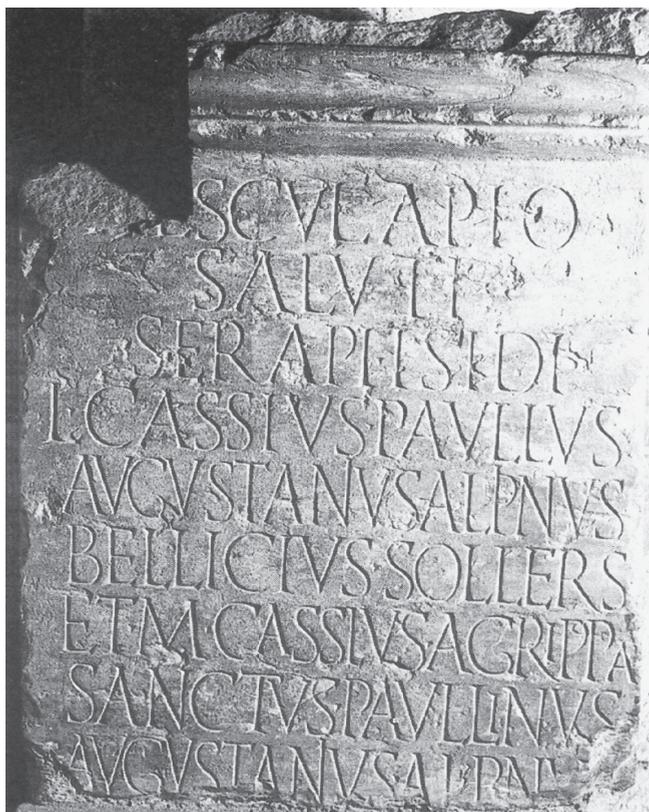


Fig. 100. Ara dedicada a Esculapio y otros dioses (San Isidoro, León)

Coincidiendo con este renacimiento en la capital de Lusitania se realizaría el relieve en que se representa el banquete ritual, así como el conocido como «mosaico cosmogónico»<sup>98</sup>; en cualquier caso es posible afirmar que el mitraísmo habría decaído enormemente en las provincias del Occidente romano a lo largo del siglo IV, si hacemos excepción (al menos parcial) de lo que sucedería en las fronteras<sup>99</sup>.

Por consiguiente, si a lo largo de esta centuria se conservó todavía alguna pervivencia de los cultos a Mitra sería exclusivamente en el seno de la aristocracia conservadora, contraria a la situación cada vez más poderosa que el cristianismo estaba logrando en el marco del Imperio y cuya oposición se pondría de manifiesto claramente

<sup>98</sup> E. García Sandoval, «El mosaico cosmogónico de Mérida», *XI CAN*, Zaragoza 1970, pp.743ss. Cf. A. Blanco, «Los mosaicos romanos de Mérida», *Augusta Emerita. Actas del Congreso del bimilenario de Mérida*, Madrid 1976, pp.183 ss.

<sup>99</sup> Ver, por ejemplo, para el caso del valle del Ródano R. Turcan, *Les religions de l'Asie Dans la vallée du Rhône*, Leiden 1972, p.29. En cuanto al resto de las provincias galas solo se mantendría hasta esa última fecha el mitreo de Sarrebourg (V.J. Walters, *The Cult of Mithras in the Roman Provinces of Gaul*, p.21), ubicado en la vía militar que comunicaba Estrasburgo con Metz.

en tiempos de Juliano; como consecuencia de ello no sería Mitra el dios pagano que más quebraderos de cabeza ocasionaría al cristianismo en suelo hispano<sup>100</sup>, debido a que su arraigo había sido muy débil tanto en las regiones urbanas como rurales<sup>101</sup>.

La sociología del mitraísmo nos presenta aspectos muy variados, aunque no por ello completos, a través de la epigrafía: en primer término resulta fácil deducir la existencia de una comunidad consagrada a Mitra en *Emerita Augusta*, hasta la fecha la única con seguridad plena.

Conocemos algunos detalles acerca de la organización interna de estas comunidades mitraicas de acuerdo con uno de los miembros del grupo de iniciados que desempeñó el cargo de *pater*, que coincide con el séptimo grado en la escala, y con posterioridad el de *pater patrum*, por lo que se puede pensar que en aquellos años (155 d.C.) habría en Mérida varios personajes como *patres*<sup>102</sup>; posiblemente existiría otra comunidad de culto mitraico en La Isla (tal vez el documento más reciente de todos, fechado a finales del siglo III), puesto que, además de la máxima autoridad de la comunidad, se menciona el cargo sacerdotal de *leo* (cuarto nivel de iniciación en los misterios de Mitra), lo que puede interpretarse como un exponente claro de una organización religiosa compleja en dicho ámbito.

Con respecto a las hipotéticas comunidades nos encontramos ante meras suposiciones, aunque en unos casos resultan más verosímiles que en otros<sup>103</sup>; así, en *Italica* parece probable que los restos descubiertos pertenezcan a otro lugar sagrado consagrado a este dios, pues se descubrió un relieve inacabado de Mitra taurócono.

De cualquier forma, si aceptamos la presencia en suelo hispano de siete comunidades mitraicas al menos, cuatro de ellas corresponden a colonias romanas y una a un municipio, al tiempo que se añaden las existentes en san Juan de Isla (Colunga, Asturias) y *Caetobriga*, importante centro urbano de la costa lusitana dedicado preferentemente a la industria de salazón<sup>104</sup>.

En cuanto a los devotos y dedicantes de dicho culto en ningún documento hallamos mujeres, lo que no resulta extraño si tenemos en cuenta que el sistema religioso mitraico las excluía, a pesar de lo cual tenemos algún caso excepcional<sup>105</sup>; solamente se constata en una ocasión la presencia de un militar en suelo hispano: se trata de Marco Valerio Segundo, *frumentarius* de la legión VII Gemina de acuerdo con la inscripción hallada en *Emerita Augusta*<sup>106</sup>; esto parece demostrar que no sería

<sup>100</sup> M.Simon, «Mithra, rival du Christ?», *Acta Iranica* 17 (1978) 41. Cf. L.H.Martin, «Roman Mithraism and Christianity», *Numen* 36 (1989) 2 ss.

<sup>101</sup> En estas últimas sabemos que las divinidades oficiales del panteón romano habían penetrado mucho más profundamente que los cultos mitraicos, expandiéndose por regiones escasamente romanizadas como el Noroeste peninsular, de acuerdo con las palabras de Martín Dumiense.

<sup>102</sup> No debemos olvidar a este respecto que en La Isla (Colunga-Asturias) se nos recoge igualmente la presencia de un *pater patrum* o más bien *pater patratum*.

<sup>103</sup> J.Alvar, «El culto de Mitra en Hispania», p.59 (mapa 3).

<sup>104</sup> Se desecha, por tanto, cualquier tipo de relación entre el culto de Mitra y el mundo indígena ibérico (básicamente de carácter rural).

<sup>105</sup> *CIL* V,5659.

<sup>106</sup> A.García y Bellido, *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*, nº 1.

el grupo de los militares el principal introductor del culto de Mitra en la Península Ibérica, lo que al parecer corroboraría igualmente la ausencia de epígrafes militares fuera del marco de las fronteras romanas, donde resulta lógico suponer la presencia de veteranos; a este respecto, por ejemplo, en territorio galo únicamente disponemos en la actualidad de dos inscripciones mitraicas en las que se mencionen soldados, consagradas ambas a *Deus Invictus*<sup>107</sup>.

Más difícil resulta conocer el *status* socio-económico de los iniciados y practicantes del culto a Mitra, aunque en ocasiones el dedicante señala su situación social<sup>108</sup>; a pesar de todo resulta fácil observar que todos los niveles económicos y sociales de los hispanorromanos aparecen recogidos en la documentación sobre los cultos mitraicos: esclavos, libertos, miembros desahogados de la sociedad romana, e incluso alguno de lo más elevado de la pirámide social, como algún representante de la administración municipal<sup>109</sup>.

Frente a ello no registran estos testimonios los oficios de los iniciados, a excepción de los cargos sacerdotales y del frumentario Marco Valerio Segundo; y algo similar sucedería en el resto de las provincias occidentales, como en Galia Cisalpina, donde aparecen adeptos pertenecientes a todas las clases sociales (un esclavo, media docena de hombres libres, ciudadanos privados con nombres griegos, una mujer y un *duunviro*)<sup>110</sup>, ampliándose su número en el resto de la Galia por parte de personas de todos los grupos sociales<sup>111</sup>.

A partir de las advocaciones referidas al dios Mitra tampoco es posible lograr una información más abundante, pues se trata de las fórmulas comunes a tales epígrafes votivos (el hecho de que en dos de ellos aparezca la fórmula *pro salute* resulte algo no corriente); en este sentido, mientras que en otras provincias imperiales, como Germania, la epigrafía mitraica nos ofrece la presencia de indígenas, en las regiones que contaban con un sustrato céltico prácticamente no se da esta circunstancia, como es el caso de Hispania y Galia<sup>112</sup>.

De esta realidad parece concluirse que tal vez existiera un dios céltico, cuya vigencia en tiempos romanos continuaría siendo intensa, con unos cultos y funciones religiosas similares a los mitraicos; es posible que dicha divinidad pueda ser identificada con *Lugus* (*Lug*), asociado algunas veces a Mercurio<sup>113</sup>, otro dios que para algunos investigadores hay que considerar en paralelo con Mitra.

<sup>107</sup> Esto mismo es lo que sucede en el documento de Mitra hallado en Asturias, aunque no se deduce de ello que el dedicante (dedicantes) fuera(n) militar(es) o licenciado(s).

<sup>108</sup> No resulta, sin embargo, significativo el hecho de que algunos devotos aparezcan con *tria nomina* debido al hecho de que se trata de documentos tardíos, fechados cuando ya Caracalla había generalizado la concesión de la ciudadanía.

<sup>109</sup> De los nombres de los iniciados que registra la documentación mitraica solamente tres resultan claramente no romanos. Cf. J.Alvar, «El culto de Mitra en Hispania», p.67.

<sup>110</sup> C.B.Pascal, *The Cult of Cisalpine Gaul*, Bruselas 1964, p.61.

<sup>111</sup> V.J.Walters, *The Cult of Mithras in the Roman Provinces of Gaul*, p.36.

<sup>112</sup> C.M.Daniels, «The Role of the Roman Army in the Spread and Practice of Mithraism», p.273.

<sup>113</sup> Ver, por ejemplo, M.L.Albertos, «¿Mercurio, divinidad principal de los celtas peninsulares?», *Emerita* 24 (1956) 294 ss. Cf. V.Kruta, *Los celtas*, Madrid 1977, p.194.

Hemos de pensar, sin embargo, que este papel lo pudo desempeñar alguna otra divinidad indoeuropea (celta), como *Esus*, *Cosus* o *Taranis*, pero su difusión resulta mucho más débil que la de *Lug* por el territorio hispano<sup>114</sup>; quiere decir esto que, aunque no se daría realmente un rechazo frontal por parte de los indígenas del Norte peninsular a los cultos de Mitra, se explicaría así la escasa incidencia de dicho culto en las regiones más celtizadas de la Península.

## 6. MITRA EN ASTURIAS

Este tipo de religiosidad oriental se reduce, en el caso asturiano, a una lápida descubierta en la localidad de La Isla (concejo de Colunga), cuya datación parece corresponder ya al siglo III<sup>115</sup>: sus medidas son de 76 cms. de altura por 22 de anchura, mientras que las letras rondan los tres cms.

Desde 1794 se hallaba emplazada en el pórtico de la iglesia parroquial de la localidad de La Isla<sup>116</sup>, recalando en el Museo Arqueológico Provincial de Asturias en 1880; a través de su campo epigráfico (*CIL* II.2705 y 5728 = Textos nº 5), cuya reconstrucción resulta bastante completa a pesar de la fragmentación de la base del monumento, se desprende que se trata de un texto reiterativo<sup>117</sup>, identificado con una fórmula de consagración, rastreable en toda una serie de formulaciones de carácter mágico a lo largo del mundo antiguo<sup>118</sup>.

Resulta evidente la dedicatoria a Mitra, considerado como *Invicto Deo Austo*, teniendo en cuenta que el calificativo *Invicto* se aplicaba también al Sol, identificado con dicha divinidad, tal vez porque el astro rey significaba la vuelta diaria a la vida, concepto implícito en la religión salvadora mitraica<sup>119</sup>; asociado quizás con el culto imperial se entiende el calificativo *Au(gu)sto*, teniendo presente que esa misma realidad se recoge en documentos dedicados al Sol, como el de Trillo (Guadalajara) (*CIL* II.6308: *Soli Invicto*) o el de Caparra (Cáceres) (*CIL* II.807: *Sol Invictus Augustus*)<sup>120</sup>.

Este único documento nos ha permitido constatar la presencia en dicha época de una cofradía de adeptos y fieles en el marco de dicha comunidad, así como una parte al menos de la jerarquización del cuerpo de sacerdotes vinculados al culto de dicha

<sup>114</sup> A.Tovar, «El dios céltico *Lugu* en España», *La religión romana en Hispania*, pp.279-282. Cf. L.Sagredo y L.Hernández, «Los testimonios epigráficos de *Lug* en Hispania», *MHA* 17 (1996) 179ss.

<sup>115</sup> J.Uría, «¿Un ara romana relativa al culto de Mitra?», *BCPMOviedo* 1 (1956) 181 ss.

<sup>116</sup> Al parecer asociada (un caso más en Asturias), al tratarse de una inscripción votiva, a un centro de culto cristiano. Acerca de las peripecias posteriores remitimos a F.Diego Santos, *Epigrafía romana de Asturias*, p.44.

<sup>117</sup> Repitiendo por dos veces el nombre de la divinidad (*Invicto Deo Austo*), tal vez como expresión característica de los misterios del culto rendido a Mitra.

<sup>118</sup> Tal vez nos hallemos ante el monumento en el que se consagra dicho enclave a esta divinidad, es decir el mitreo. Cf. R.David, *Religión y magia en el Antiguo Egipto*, Barcelona 2004, pp.85-86.

<sup>119</sup> Por ello no es de extrañar que en un documento epigráfico hallado en la capital de los astures (*CIL* II.2634) se rinda culto a *Soli Invicto*.

<sup>120</sup> M.Salinas y J.Rodríguez, «El culto imperial en el contexto político y religioso del *conventus emeritensis*», *Culto imperial: política y poder*, p.589 nota 54.

divinidad<sup>121</sup>; a este respecto en la inscripción de La Isla se mencionan el cargo más elevado de la organización sacerdotal del dios Mitra (*pater patrum*), que se nos documenta aquí como *pater patratum*, así como uno de los niveles intermedios de dicha estructura religiosa, el correspondiente a *leo* (león)<sup>122</sup>.

Quizás haya que conectar el arraigo del culto a Mitra en dicho territorio de Colunga con la presencia de una *vexillatio* (destacamento militar) asentado en dicho emplazamiento o en sus alrededores; ahora bien, este grupo de soldados no tendría que estar vinculado directamente con la legión VII Gemina sino tal vez en conexión con la escuadra romana del Cantábrico, cuya importancia hemos de hacer remontar al menos a los años correspondientes a las guerras astur-cántabras<sup>123</sup>.

Entre los objetivos que cumpliría este ejército naval del Cantábrico, durante la segunda mitad del siglo I y todo el siguiente, se hallarían los relacionados con la evacuación de los productos mineros, tanto de las minas de oro como de hierro, contando en este último caso el entorno territorial del mitreo asturiano con varios yacimientos próximos<sup>124</sup>.

Actualmente, frente a lo que opinaba Cumont<sup>125</sup>, cuya tesis sigue García y Bellido, y según la cual el ejército desempeñaría un papel fundamental en la difusión del culto a este dios, el colectivo militar constituiría uno de los grupos más adeptos de dicho dios, aunque sin ser en ningún caso ni el más representativo ni el más activo ni exclusivo en lo referente a la difusión de su culto por todo el Imperio romano.

Sin profundizar en la problemática planteada por la religiosidad del ejército romano durante los siglos imperiales<sup>126</sup> es posible afirmar que las prácticas religiosas de los militares no se circunscribirían a las religiones históricas; y ello a pesar de que, debido al trasiego y desplazamiento de las unidades militares de unas a otras provincias del Imperio, tales destacamentos de soldados se convertirían en el vehículo de transmisión más apropiado para los cultos y creencias procedentes de las regiones orientales.

Este hecho se desarrollaría en la etapa en que tanto las religiones místicas y orientales como el cristianismo comenzarían a afianzarse en el Occidente mediterráneo.

<sup>121</sup> G. Adan y R. Cid, «Nuevas aportaciones sobre el culto a Mitra en Hispania. La comunidad de San Juan de La Isla (Asturias)», *MHA* 18 (1998) 256 ss.

<sup>122</sup> Realmente no constituyen más que un exponente de lo que sería la jerarquización sacerdotal de Mitra en su conjunto, aunque nos dan pie para poder afirmar la existencia de una comunidad de creyentes en dicho territorio, que celebrarían los cultos de esta divinidad oriental. Cf. D. Martino, «La inscripción a Mitra de San Juan de La Isla (Colunga) y el límite entre astures transmontanos y cántabros en época romana», *Nuestro Museo* 2 (1998) 241 ss.

Este documento sirve, además, al autor para ubicar la línea de separación antigua entre los astures y los cántabros en la región costera, a cuya delimitación geográfica concreta contribuiría igualmente el hito terminal hallado en las faldas del Sueve).

<sup>123</sup> N. Santos, «Abastecimiento y gastos del ejército romano durante las guerras astur-cántabras», *Homenaje a D. Juan Uribe Riu*, Oviedo 1997, pp. 173 ss.

<sup>124</sup> H. Cleere, «The Roman Iron Industry of the Weald and its Connections with the *Classis Britannica*», *AJ* 131 (1974) 171 ss.

<sup>125</sup> «Une dédicace à deux dieux syriens trouvés à Cordoue», *Syria* 5 (1924) 324 ss.

<sup>126</sup> Para más detalles y su correspondiente bibliografía remitimos, entre otros, a E. Birley, «The Religion of the Roman Army, 1895-1977», *ANRW* 2.16.2 (1978), pp. 1506 ss.



Fig. 101. Inscripción dedicada a Mitra hallada en La Isla (Colunga)

neo<sup>127</sup>; a pesar de todo no podemos obviar el hecho de que los cultos típicamente romanos, así como el sentido marcadamente político de los mismos, incluido todo lo relacionado con el culto imperial, no constituyeran la base de la religiosidad pública (oficial) de todos estos contingentes militares<sup>128</sup>.

Por lo que se refiere al suelo de Asturias se constata la presencia de cuerpos de ejército más o menos numerosos en ciertos enclaves territoriales significativos, como en el cerro de Santa Catalina en Gijón, núcleo embrionario de la posterior ciudad romana de *Gigia*, o en el suroccidente asturiano<sup>129</sup>; en ambos casos tales unidades de tropas se hallarían vinculadas no sólo con el control del territorio de ambas zonas sino también con el aprovechamiento económico, agropecuario y minero<sup>130</sup>.

Sin embargo, en ninguna de dichas regiones se han encontrado hasta el momento restos (monumentos arquitectónicos, documentos epigráficos...), que pudieran ponernos en conexión con la presencia de cultos orientales y/o cristianos, arraigados profundamente y en los que los militares pudieran tomar parte; por ello difícilmente podemos vincular el culto a Tutela, registrado en la inscripción de Arganza (Tineo), con la presencia de un destacamento militar en dicho enclave, a pesar de que en el vecino recinto castreño de San Chuis de Allande existiría, en tiempos romanos, un grupo de soldados encargados de la protección y conservación de los productos auríferos

extraídos en las minas de su contorno previamente a su evacuación en dirección a la capital del Imperio<sup>131</sup>.

Una cuestión distinta la constituyen las formas y organización del culto, para lo que hemos de partir del hecho de que los sacerdotes de Mitra encargados de sus actividades religiosas contrastan en cuanto a su origen con los que tenían a su car-

<sup>127</sup> Más detalles en el capítulo IX de esta Parte Segunda del libro.

<sup>128</sup> I.A.Richmond, «The Roman Army and Roman Religion», *Bulletin of the John Rylands Library* 45 (1962) 185 ss.

<sup>129</sup> Ver, por ejemplo, D.González, A.Menéndez y V.Álvarez, «El campamento de Moyapán (Ayande, Asturias)», *Férvedes* 5 (2008) 363 ss.

<sup>130</sup> J.Helgeland, «Roman Army Religion», *ANRW* 2.16.2 (1978) 1470 ss.

<sup>131</sup> A.García Linares y N.Santos, «Nueva lápida romana hallada en Arganza (Tineo-Asturias)», *MHA* 10 (1989) 151 ss. Cf. igualmente N.Santos, «La evacuación del oro de Asturias en dirección a Roma», *II Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Coimbra 1994, pp.917 ss.

go la organización cultural y ritual de las divinidades romanas: generalmente nos encontramos con individuos pertenecientes a los grupos más bajos de la sociedad hispanorromana, sin identificarse en ningún caso, como sucede en el ámbito de los cultos romanos, con personas integrantes de las oligarquía de las ciudades, quienes simultanearían las actividades de sus magistraturas con el desempeño del sacerdocio correspondiente a los cultos romanos oficiales<sup>132</sup>.

El culto y las ceremonias al dios Mitra acabarían por ser reconocidos por la administración romana como algo beneficioso y útil para la comunidad desde el momento en que, como religión salvadora, aseguraba a un colectivo de ciudadanos romanos sus creencias y esperanza en un mundo más allá de la muerte, sin socavar en ningún momento las bases del Estado, ni tampoco de sus principios religiosos y políticos; por ello sería a partir de entonces cuando a los fieles y adeptos de la religión mitraica, así como a los participantes en los restantes cultos orientales, se les permitiría organizarse de acuerdo con la normativa legal de las asociaciones romanas<sup>133</sup>.

Como consecuencia es posible asegurar que la difusión de los cultos a Mitra en Asturias se enmarcarían en el siguiente contexto: tanto si sus creyentes, fieles y adeptos pertenecían a la milicia como si se trataba de comerciantes o individuos involucrados en las actividades mineras (o colectivos de todos ellos a un mismo tiempo) se correspondían por lo general con los estratos más bajos de la sociedad romana, es decir con aquellas personas que dieron origen a asociaciones profesionales y/o funeraticias como medio de defender los intereses de su propio grupo y que, como resultado de ello, buscaban la protección de una divinidad<sup>134</sup>.

## CONCLUSIONES

¿Cuáles fueron, pues, los rasgos más significativos del culto a Mitra en suelo hispano? En primer lugar sabemos que no llegaría a territorio peninsular hasta el siglo II d.C., lo que nos lleva a afirmar que tal vez la vía de penetración no fuera ni el Norte de África ni las regiones centroeuropeas; por otro lado, su arraigo en el marco de las provincias occidentales sería el resultado de un proselitismo generalizado, en el que tomarían parte los comerciantes en las provincias pacificadas y los militares en las regiones fronterizas<sup>135</sup>.

---

<sup>132</sup> Ya desde E.Ciccotti («I sacerdoti municipali e provinciali della Spagna e gli Augustali nell'epoca imperiale romana», *RFIC* 19 (1891) 1 ss.) se viene analizando este fenómeno. Por otro lado es posible pensar que el culto a Mitra enraizaba más y mejor con la idiosincrasia indígena que con la propia de los ciudadanos romanos.

<sup>133</sup> R.Gunther, «Der politisch-ideologische Kampf in der römischen Religion in den letzten Jahrhunderten v.u.Z.», *Klio* (1964) 209 ss.

<sup>134</sup> Más detalles en J.M.Santero, *Las asociaciones profesionales en la España romana*, Sevilla 1978. De ahí que la comunidad mitraica de La Isla se conectase con una asociación de dichas características, aunque no se haya identificado el emplazamiento concreto de dicho mitreo como lugar de culto.

<sup>135</sup> Así lo confirma, por ejemplo, el caso de la Galia Cisalpina, donde únicamente se han encontrado cuatro dedicatorias de militares a Mitra entre el conjunto de 60 [V.J.Walters, *The Cult of Mithras in the Roman Provinces of Gaul*, p.35].

Además, los cultos mitraicos se asentarían, en el caso del suelo hispano, preferentemente en los centros romanos, en especial en las colonias y los municipios, resultando sumamente escasa su presencia en reductos de población de poca entidad; sin embargo, tampoco hemos de pensar que dicha implantación adquiriría caracteres intensivos en tales enclaves urbanos, puesto que sus testimonios arrastran una parquedad acusada.

Este enraizamiento débil de los cultos de Mitra nos permite comprender la pronta desaparición de los mismos, de manera que, si a mediados del siglo II tenemos los primeros indicios de su afianzamiento, la presencia de documentos sobre los mismos se debilita enormemente desde los momentos finales del siglo siguiente, si hacemos excepción de un posible rebrote hacia el año 360 en Mérida<sup>136</sup>; por ello se ha llegado a pensar que los hispanorromanos en general mostrarían un escaso interés por estas prácticas religiosas, al tiempo que los indígenas casi lo dejarían completamente de lado<sup>137</sup>.

Tal situación es posible que halle su explicación en una serie de hechos:

- en primer término en la no existencia de una conexión palpable entre el poder político y el culto a dicha divinidad en las regiones pacificadas del Imperio; y,
- en segundo lugar, en el escaso arraigo de Mitra en el marco de la sociedad hispana, quizás debido al hecho de que los indígenas (especialmente los del Norte peninsular) mantuvieron vigentes los cultos a un dios de características similares, por lo que el fenómeno del sincretismo religioso con el que venía de fuera no se produjo.

Por lo que se refiere al aspecto social de los iniciados en estos cultos históricos destaca, en primer lugar, el hecho de que ninguna mujer se halle en ese grupo, por lo que es posible afirmar que el culto a Mitra en suelo hispano se muestra como algo exclusivo de los hombres.

En cuanto a la situación socio-económica de estos adeptos del mitraísmo resulta sumamente variado: como en el resto de las provincias occidentales, formarían parte de todos los grupos, desde los esclavos y libertos (más o menos adinerados) hasta un magistrado municipal (*duunviro*), pasando por una gran variedad de hombres libres con situación económica muy dispar (casi siempre desahogada), sin olvidar elementos de origen oriental<sup>138</sup>; junto a ello, no hallamos testimoniada (y solo a veces de forma muy parcial) la presencia de comunidades en las que arraigarían estos cultos místicos, aunque es posible que en el futuro vayan apareciendo otras nuevas en el marco de los principales centros urbanos hispanorromanos.

A causa de esta ausencia de documentación desconocemos los elementos que definirían el desarrollo de los cultos mitraicos en suelo hispano, aunque es posible imagi-

---

Frente a ello, en la región de Germania la situación se nos muestra totalmente contraria [E.Schwertheim, *Die Denkmäler orientalischer Gottheiten im römischen Deutschland*, Leiden 1974, pp.269 ss.].

<sup>136</sup> Es posible que algo muy puntual sucediera igualmente en territorio de los vascones en una época igualmente tardía de ese siglo. Cf. F.Marco, «¿Taurobolios vascónicos? La vitalidad pagana en la Tarraconense durante la segunda mitad del siglo IV», *Gerión* 15 (1997) 297 ss.

<sup>137</sup> J.Alvar, «El culto de Mitra en Hispania», p.68.

<sup>138</sup> En el caso de que un buen número de estos últimos no fuesen libertos o descendientes de libertos.

nar que no diferirían mucho de lo que se conoce en otros enclaves religiosos de similares características; es en este contexto en el que cobra toda su importancia e interés el altar consagrado a Mitra descubierto en suelo de Asturias debido a la presencia en su campo epigráfico de dos de los niveles sacerdotales correspondientes a los grados de iniciación en dichos cultos místéricos (los de *leo* y *pater patrum* o *patratum*)<sup>139</sup>.

De la misma manera en los epígrafes votivos de Mérida aparece el grado sacerdotal (superior) de *pater*, sin hallarse reforzado en estas ocasiones como *pater patrum*<sup>140</sup>.

Hemos de añadir, entre los elementos utilizados en las ceremonias de los cultos de Mitra algunos objetos rituales, como trípodes y cráteras de acuerdo con lo que se menciona en la inscripción de *Pax Iulia*, en la que se observa la existencia de una cofradía (*sodalitium*)<sup>141</sup>; sin embargo, a pesar de las diferencias que existirían en cada uno de los espacios consagrados a Mitra, las ceremonias y ritos de su culto se adaptarían a unas normas comunes a todo el Occidente romano.

Por otro lado, se nos plantean todavía muchos interrogantes con respecto al caso de Asturias: ¿por qué motivo contamos con la presencia de una sola dedicatoria a divinidades orientales en dicho territorio? ¿Y por qué dicho monumento está consagrado a Mitra y no a otros dioses de similar procedencia?

Es posible pensar que una presencia militar excesivamente débil en dicho suelo (apenas la referencia indirecta a un destacamento de la legión IIII Macedónica en la península de Cimadevilla gijonesa<sup>142</sup> y los destacamentos de escasos efectivos militares en el Occidente de Asturias en relación con las actividades mineras) contribuya a dar explicación a dicha pregunta; y es precisamente ese carácter protector (y salvador en el más allá) lo que enraizaría en los componentes de esa profesión de riesgo constituida por los militares.

Tal vez haya que unir a ello la no existencia de relaciones comerciales intensas, puesto que los comerciantes parecen haber contribuido enormemente a la difusión de dichos cultos orientales (y en particular el de Mitra)<sup>143</sup>; si añadimos el hecho de que hasta la fecha no contamos en suelo asturiano con la presencia de un número significativo de esclavos (y en la misma proporción de libertos) de origen oriental, como sucede por ejemplo en Astorga y sus alrededores<sup>144</sup>, se entendería así la no presencia de este tipo de cultos.

En definitiva podemos pensar que tales circunstancias constituyen síntomas evidentes de la escasa romanización del suelo de Asturias, a excepción de algunos ámbitos geográficos muy concretos del centro o del Occidente de la región.

<sup>139</sup> *CIL* II.2705 y 5728.

<sup>140</sup> A. García y Bellido, *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*, nºs 1 y 2.

<sup>141</sup> A. García y Bellido, *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*, nº 15.

<sup>142</sup> N. Santos, «Gigia, la ciudad romana de Gijón», *MHA* 17 (1996) 220.

<sup>143</sup> En este sentido los contactos con Oriente por parte de los habitantes de la Asturias antigua serían prácticamente nulos.

<sup>144</sup> M.A. Rabanal y S. García Martínez, *Epigrafía romana de la provincia de León: revisión y actualización*, León 2001, pp.116-125.

## ANEXO DOCUMENTAL

### 1. Dedicatoria de Publicio Fortunato Talamas con taurobolio

PRO SALVTE  
IMP DOMINI N  
PII FELICIS  
AVG  
5 TAVROBOLIVM FECIT PVBLICIVS  
FORTVNATVS TALAMAS SVSCEPIT  
CHRIONIS COELIA IANVARIA  
ADSTANTE VLIPIO HELIADE SACERDO  
ARAM SACRIS SVIS D D  
10 MAXIMO ET VRBANO COS

*Pro salute/ imp(eratoris) domini n(ostri) [M(arci) Aureli(i)/ Severi Alesandri] Pii Felicis/ Aug(usti)/ Taurobolium fecit Publicius/ Fortunatus Talamas. Suscepit/ chrionis Coelia Ianuaria/ adstante Ulpio Heliade sacerdo[te]/ Aram sacris suis d(e) d(icaverunt)/ Maximo et Urbano co(n)s(ulibus).*

«Por la salud del emperador, nuestro señor, Marco Aurelio Alejandro Severo, pío feliz y augusto. Publicio Fortunato Talamas realizó un taurobolio y Coelia Ianuaria un criobolio, actuando como sacerdote Ulpio Helias. El altar junto con sus sacrificios lo dedicaron siendo cónsules Máximo y Urbano».

*Inscripción hallada en Córdoba*

### 2. Taurobolio a la madre de los dioses (Magna Mater)

EX IVSSV MATRIS DEVM  
PRO SALVTE IMPERII  
TAVROBOLIVM FECIT PVBLICIVS  
VALERIVS FORTVNATVS THALAMAS  
5 SVSCEPIT CRIONIS PORCIA BASSEMIA  
SACERDOTE AVRELIO STEPHANO  
DEDICATA VIII KAL APRIL  
PIO ET PROCVLO COS

*Ex iussu Matris Deum/ pro salute Imperii/ taurobolium fecit Publicius/ Valerius Fortunatus Thalamas/ suscepit crionis Porcia Bassemia/ sacerdote Aurelio Stephano/ dedicata VIII kal(endas) april(es)/ Pio et Proculo co(n)s(ulibus).*

«Por orden de la Madre de los dioses por la salud del Imperio. Publicio Valerio Fortunato Thalamas realizó un taurobolio y Porcia Bassemia un criobolio, actuando

como sacerdote Aurelio Estefano, 8 días antes de las calendas de abril siendo cónsules Pío y Próculo».

CIL II. 5521.

### 3. Dedicatoria a Attis hallada en Mahón

*M BADIVS HONOR  
ET CORNELIVS SILV  
TEMPLVM MATRI MA  
ATTIDI DE S P*

*M(arcus) Badius Honor[atus]/ et Cornelius Silv[anus]/ templum Matri Ma[gnae et]/ Attidi de s(ua) p(ecunia) [f(ecerunt)].*

«Marco Badio Honorato y Cornelio Silvano erigieron un templo a Magna Mater y a Attis con su propio dinero».

CIL II. 3706.

### 4. Algunos documentos del culto a Mitra en Hispania

#### a. Emerita Augusta

*ANN COL CLXXX  
ARAM GENESIS  
INVICTI MITHRAE  
M VAL SECVNDVS  
5 FR LEG VII GEM DONO  
PONENDAM MERITO CVRAVIT  
C ACCIO HEDYCHRO PATRE*

*Ann(o) col(oniae) CLXXX/ aram genesis/ Invicti Mithrae/ M(arcus) Val(erius) Secundus/ fr(umentarius) leg(ionis) VII Gem(inae) dono/ ponendam merito curavit/ C(aio) Accio Hedychro patre.*

«En el año 180 de la colonia (= 155 d.C.) este ara del nacimiento de Mitra Invicto Marco Valerio Segundo, frumentario de la legión VII Gemina, procuró con agrado que fuese erigido como regalo siendo *pater* Cayo Accio Hedycro».

A.García y Bellido, *Les religions orientales* n° 1.

*ANN COL CLXXX  
INVICTO DEO MITHRAE  
SAC  
C ACCIVS HEDYCHRVS  
5 PATER  
A L P*

*Ann(o) col(oniae) CLXXX/ Invicto Deo Mithrae/ sac(rum)/ C(aius) Accius Hedychrus/ Pater/ a(animo) l(ibens) p(osuit).*

«En el año 180 de la colonia (= 155 d.C.) consagrado al Dios Invicto Mitra. C(ayo) Accio Hedycro, *pater*, lo erigió con agrado».

A.García y Bellido, *Les religions orientales* nº 2.

DEO  
INVICTO  
C CAMILIVS  
SVPERAT  
5 A L P

*Deo/ Invicto/ C(aius) Camilius/ Superat(us)/ a(nimo) l(ibens) p(osuit).*

«Al Dios Invicto Cayo Camilio Superato lo erigió con agrado».

A.García y Bellido, *Les religions orientales* nº 5.

CAVTE  
TIB CL  
ARTEMIDORV  
P

*Caute/ Tib(erius) Cl(audius)/ Artemidoru[s]/ p(osuit).*

«A Caute (Mitra) Tiberio Claudio Artemidoro lo erigió».

CIL II.464.

b. *Pax Iulia*

DEO INVICTO  
SODALICIV BRACA  
RORVM S DIVM SVA IN  
PENZA FECERVNT CUM  
5 CRATERA T DONA  
VIT MESSIV IDO  
RVS MAGISTER D S F

*[M(ithrae)?] Deo Invicto/ sodalicium) Braca/ rorum s[pon]dium sua in/ pensa fecerunt cum/ cratera. T[ripodem] dona/ vit Messiu[s] Artem]idorus magister d(e) s(uo) f(ecit).*

«Al Dios Invicto Mitra la cofradía de los brácaros hicieron promesa con su dinero junto con una crátera. Messio Artemidoro, *magister*, donó este trípode y lo hizo con su dinero».

A.García y Bellido, *Les religions orientales* nº 15.

c. *Barcino*

*K DEO  
L VALER MONTEIVS  
V S L M*

*K(auti) Deo/ L(ucius) Valer(ius) Monteius/ v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).*

«(Consagrado) al Dios Kautes (Mitra). Lucio Valerio Monteyo cumplió su voto con agrado».

S.Mariner, Nuevos testimonios de culto mitraico en el litoral de la Tarraconense», *II CIECMO*, Barcelona 1978, pp.78ss.

d. *Cabrera de Mar*

*K D  
L PETRE  
IVS VIC  
TOR ALE  
5 ARIVS  
D K M  
V S L M*

*K(autopati) D(eo)/ L(ucius) Petre/ ius vic/ tor ale/ arius/ D(eo) K(autopati) M(ithrae)/ v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).*

«(Consagrado) al dios Kautopates. Lucio Petreyo, vencedor en los juegos de azar, cumplió su voto con agrado al dios Kautopates Mitra».

S.Mariner, Nuevos testimonios de culto mitraico en el litoral de la Tarraconense», *II CIECMO*, Barcelona 1978, pp.78ss.

e. *Malaca*

*L SERVILIVS SVPERA  
TVS DOMINO INVICTO  
DONVM LIBENS ANI  
MO POSVIT  
5 AR MERENTI*

*L(ucius) Servilius Supera/ tus Domino Invicto/ donum libens ani/ mo posuit/ ar(am) merenti.*

«Lucio Servilio Superato erigió como regalo este altar con ánimo agradecido al Dios Invicto, que (bien) lo merecía».

*CIL II.1966.*

f. *Medina de las Torres*

M C  
A ASELLIVS  
THREPTVS  
ROMVLENSIS  
5 D D

*M(ithrae) C(autopati) [p(ositum)?]/ A(ulus) Asellius/ Threptus/ Romulensis/ d(onum) d(at).*

«Consagrado a Mitra Cautopates. Aulo Asellio Threpto Romulense lo entrega como regalo».

*CIL II.1025.*

5. El culto a Mitra en Asturias

*CIL II.2705 y 5728 (La Isla, Colunga) = Texto nº 7 del Capítulo I de la Segunda Parte*