

Primeros siglos de cristianismo en Asturias

INTRODUCCIÓN

Los atisbos acerca de la presencia del cristianismo en el territorio ocupado por los astures transmontanos corresponden a un ámbito temporal que fluctúa entre las centurias bajoimperiales y las visigodas, ofreciéndonos todo un conjunto de interrogantes, que todavía únicamente de forma muy parcial pueden hallar respuesta en la actualidad; hemos de tener presente además que, al igual que sucede con respecto a otros muchos aspectos de la organización de las comunidades astur-romanas durante esa época, dicha problemática no resulta comprensible si no la vinculamos al contexto territorial y político-administrativo más amplio del *conventus Asturum*¹.

Ahora bien, aunque esta circunscripción territorial de los astures en el marco de la provincia Citerior Tarraconense configuraría el marco político-administrativo romano de los adeptos de la nueva religión, vamos a tratar de centrar nuestro análisis en el espacio geográfico correspondiente al actual Principado de Asturias (teniendo siempre como referente globalizador el suelo ocupado por los astures en general).

Comúnmente se viene considerando por los historiadores de nuestros días que el cristianismo arraigaría en territorio hispano en una fase muy avanzada de los tiempos antiguos, que para algunos habría que trasladar incluso hasta la época visigoda², tal vez como consecuencia de la pervivencia de la religiosidad indígena y del sincretismo de sus dioses con los propios del panteón romano.

Por ello es preciso tomar como punto de partida la ideología religiosa de las comunidades septentrionales hispanas en las fases históricas anteriores, dado que algunos de los rasgos de sus divinidades, así como de su ceremonial y cultos (sin olvidar los lugares de celebración de los mismos) se mantendrían casi intactos durante los siglos de presencia romana en el Norte peninsular, originándose en ocasiones una verdadera fusión entre los dioses indígenas más representativos y las correspondientes divinidades romanas³.

¹ N.Santos, «Muestras de cristianismo antiguo en *Asturia romana*», *Larouco* 4 (2007) 109 ss.

² Ver, entre otros, J.M.Blázquez, *Religiones en la España antigua*, Madrid 1991, p.77 nota 114.

³ R.Étienne, «Les syncretismes religieux dans la Péninsule Ibérique en époque impériale», *Les syncretismes dans les religions grecque et romaine*, París 1973, pp.153 ss.

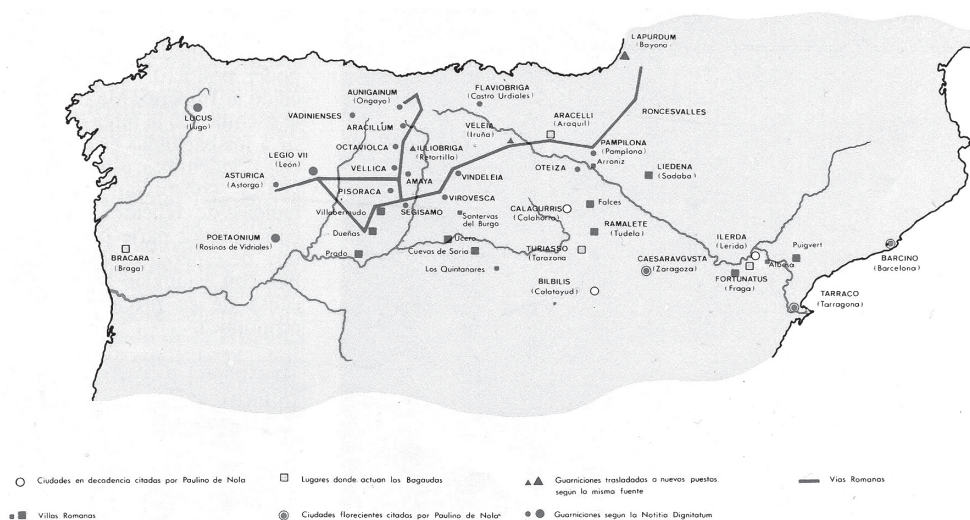


Fig. 125. El Norte de la Península Ibérica a fines del Imperio romano

Este proceso de asimilación, en el marco del mundo religioso de las poblaciones autóctonas de la Asturias primitiva, no se circunscribiría exclusivamente al panteón romano sino que, con posterioridad, algunos restos del ceremonial y de esos cultos paganos serían aprovechados por los cristianos para sus celebraciones, lo que se extendería al propio marco físico (ermitas-pequeñas basílicas paleocristianas en el interior de algunos recintos castreños, iglesias o capillas de reducidas dimensiones en el contexto de las *villae* astur-romanas...) escogidos para las celebraciones religiosas⁴.

Ahora bien, durante los siglos bajoimperiales y visigodos el territorio de Asturias contaría con un grave inconveniente de base, constituido por la escasa entidad (geográfica y administrativa) de sus centros urbanos más representativos (*Lucus Asturum*, *Gigia*, *Flavionavia* y apenas media docena más de *civitates*, de algunas de las cuales todavía resulta problemática su localización)⁵.

Puesto que la propagación de la nueva religión se originaría en las grandes ciudades del Imperio, una estructura rural (como la de los astures) difícilmente podría disponer de medios adecuados para darle acogida; ello explicaría, al menos en parte, que el ejército se convirtiera, como base para el nacimiento de núcleos de población de cierta entidad (*Asturica Augusta*, *Lucus Augusti*, *Bracara Augusta*...), en el más efectivo vehículo de transmisión de la nueva doctrina, de modo que los integrantes de los destacamentos militares se convertirían en los agentes de propaganda más

⁴ Este hecho abarcaría igualmente la identificación de las características de sus antiguos dioses paganos más significativos con las correspondientes a los representantes del nuevo santoral cristiano.

⁵ N.Santos, *Asturias, los astures y la administración romana durante el Alto Imperio*, Oviedo 2009, pp.341 ss.

eficaces tanto de los cultos orientales en un primer momento como del cristianismo después⁶.

Los múltiples interrogantes a los que hemos aludido se extienden desde el momento de la introducción, arraigo y aceptación del cristianismo en dicho territorio por parte de las poblaciones astur-romanas hasta las cuestiones relacionadas con su organización administrativo-religiosa (vinculación de estas comunidades cristianas con *Asturica-Legio*, posible existencia de una comunidad floreciente de los pécicos, al parecer vinculada a Lugo y no a Astorga, hipotética sede episcopal en *Lucus Asturum*, tal vez ya en tiempos visigodos...); y ello sin olvidar aspectos tan destacados como la posible existencia de mártires en relación con las actuaciones anticristianas de los emperadores romanos o los primeros síntomas del arraigo y desarrollo de la vida monacal⁷.

De cualquier forma, dado que el cristianismo arraigaría en suelo de los astures en una época muy tardía con respecto a otras regiones y provincias del Imperio, su importancia como elemento transmisor de la lengua latina, y por ende de la romanización de dicha población, no parece haber sido tan significativa como en otros casos⁸; pese a todo es posible afirmar que, a través de los elementos innovadores que la presencia del cristianismo introduciría, tendría lugar un proceso de aculturación en el que los aspectos sociales llegarían a desempeñar un papel especialmente significativo⁹.

1. DOCUMENTACIÓN E INFORMACIÓN

Ya en una época temprana, que coincidiría con las últimas décadas del siglo II, descubrimos algunos indicios de la religión cristiana en el Norte peninsular, que tal vez haya que relacionar con la presencia de grupos de militares en la zona (sin embargo, no se puede constatar este hecho de forma fehaciente a partir de la documentación con que contamos en la actualidad); ahora bien, frente a lo que sucedería en el resto de las provincias romanas¹⁰, sus presupuestos ideológicos parecen haber sido asumi-

⁶ En el caso asturiano esta presencia militar se vincula con el aprovechamiento de los recursos mineros de oro en el suroccidente de la región (y en menor medida con la zona gijonesa, donde desempeñarían una labor de control territorial). Cf. N.Santos, «Ejército romano y minería del oro en el Norte de la Península Ibérica», *HAnt* 21 (1997) 93 ss.

⁷ En cualquier caso el punto fundamental radica en la debilidad que nos presenta la información documental contemporánea acerca de tales hechos. Cf. A.Quintana, «Primeros siglos de cristianismo en el convento jurídico asturicense», *Legio VII Gemina*, León 1970, p.443 (aunque se ciñe de manera exclusiva a la región de León).

⁸ S.Mariner, «La difusión del cristianismo como factor de romanización», *Assimilation et résistance à la romanisation dans le monde ancien*, Bucarest-París 1976, pp.271 ss.

⁹ F.Novoa y E.Pérez, «La aculturación como modelo de transición social: los mecanismos de la cristianización», *Antigüedad y cristianismo* 7 (1990) 19 ss.

¹⁰ Donde las ciudades acogerían a las primeras comunidades de cristianos. Cf. M.Sordi, *Los cristianos y el Imperio romano*, Madrid 1988, pp.169 ss.

dos en una primera fase por algunos grupos de campesinos del centro y suroccidente de Asturias, integrados en las capas más bajas de la sociedad de la época.

Las fuentes documentales ponen de relieve, junto a su escasez, un carácter generalizador y globalizador, que en contadas ocasiones nos permite llevar a cabo un análisis individualizado de dichos problemas en suelo asturiano; frente a ello serán las fuentes epigráficas (aunque no demasiado abundantes e inconcretas con respecto a su datación) las que nos pondrán en relación con la región oriental de Asturias¹¹, quizás con el objetivo de buscar entronque con una tradición cristiana lo más antigua posible, que acabaría por materializarse en tiempos medievales en torno a las proximidades de la cueva de Covadonga y el culto a la Santina.

Por su parte los restos aportados por la documentación arqueológica tampoco nos ofrecen una base informativa especialmente abundante y significativa, puesto que su datación mayoritaria corresponde ya a una fase avanzada de los tiempos visigodos (basílica paleocristiana de Veranes -concejo de Gijón-, posible centro de culto en el recinto castreño de San Chuis de Allande...), que no presentan paralelismos evidentes con edificaciones religiosas similares del territorio leonés¹².

Desgraciadamente tampoco disponemos en Asturias de un número significativo de crismones, indicio indudable de esas prácticas y cultos cristianos, a pesar de que en el territorio que la rodea (León y Galicia) su presencia resulta mucho menos débil y compleja¹³; sin embargo, contamos con algún ejemplar destacado, como el correspondiente a la piedra con varios crismones hallada en Veranes (Gijón), o la cerámica paleocristiana en la que aparecen figurados igualmente dichos objetos y que se fecha en el siglo V, aparecida igualmente en Gijón; y ello a pesar de que la inscripción de Argüero (concejo de Villaviciosa) tal vez constituya un síntoma evidente de la existencia y arraigo de un culto cristiano, aunque no corresponda a una época tan antigua como la que ha venido proponiéndose en un principio (siglo III)¹⁴.

Finalmente estos primeros momentos de arraigo del cristianismo en Asturias no han aportado hasta la fecha indicios evidentes de un martirologio, lo que en cierto sentido enlaza con el hecho de considerar que la aceptación de la nueva doctrina coincidiría con un fenómeno extremadamente tardío¹⁵.

Tampoco disponemos de otras manifestaciones iconográficas que podrían paliar, al menos en parte, esta falta de información, por lo que consideramos aventurada la hipótesis de quienes creen que en los años venideros asistiremos al descubrimiento de nuevos lugares de culto en suelo asturiano, tanto de los correspondientes a la religión

¹¹ En realidad con el territorio correspondiente a los cántabros vadinienses. Cf. N.Santos, «La inscripción de Septimio Silón y los cántabros vadinienses en el Oriente de Asturias», *Altamira* 61 (2003) 249 ss.

¹² Como, por ejemplo, la basílica de Marialba, fechada en el siglo IV. Cf. Th.Hauschild, «La iglesia martirial de Marialba (León)», *BRAH* 163 (1968) 243 ss.

¹³ H.Schlunk, «Los monumentos paleocristianos de Gallaecia, especialmente los de la provincia de Lugo», *Actas del Coloquio sobre el bimilenario de Lugo*, Lugo 1976, pp.193 ss.

¹⁴ J. de Francisco, «Nueva inscripción paleocristiana de Argüero (Villaviciosa, Asturias)», *Memorana* 1 (1997) 20-22.

¹⁵ En realidad solamente a partir del siglo VII la documentación escrita se hará eco de ello.



Fig. 126. Lápida funeraria de Cofiño (Parres) con mención del emperador Póstumo

cristiana (ermitas, iglesias, basílicas...) como pagana (templos de la religión indígena y/o romana) fechados en tiempos romanos (que tal vez perdurarían en época bajoimperial y/o visigoda).

Ahora bien, frente al resto de las poblaciones de la Península Ibérica, que se irían incluyendo poco a poco en el marco del mundo religioso romano, los habitantes de Asturias vivirían en un nivel organizativo en el que las asociaciones gentilicias posibilitarían la pervivencia de un sistema más conservador en el terreno religioso¹⁶.

La política romana vinculada al respeto a las creencias y costumbres de los indígenas anexionados, a condición de que no rechazaran el sistema administrativo romano,

¹⁶ Para más detalles remitimos a la obra de conjunto *Indigenismo y romanización en el conventus Asturum*, Madrid-Oviedo 1983.

no impediría el resquebrajamiento de su cohesión interna al incluirse en la organización territorial romana¹⁷; por ello, a pesar de la puesta en explotación por parte romana del suelo de las poblaciones del Noroeste (tanto desde el punto de vista minero como agropecuario), sus estructuras económicas y sociales, así como sus formas de vida, tardarían bastante tiempo en alterarse, lo que redundaría sin duda en la tardía aceptación del cristianismo, al igual que en las peculiaridades de su organización, entre las que sobresale su carácter rural frente al urbano más común en otras regiones hispanas.

Por ello podemos afirmar que en la actualidad no contamos con datos evidentes (literarios, epigráficos y/o arqueológicos) que nos conecten con la presencia de colectividades de cristianos en territorio asturiano¹⁸; en cualquier caso la documentación más explícita acerca del arraigo, desarrollo y expansión del cristianismo hispano, incluido el territorio de Asturias, así como sobre el carácter de la organización de la primitiva iglesia cristiana en Hispania corresponde ya a los momentos inmediatos a la caída del Imperio romano.

2. LOS TESTIMONIOS ESCRITOS

El fenómeno de la cristianización de Asturias implica una problemática compleja, hasta cierto punto común a toda la Península Ibérica, que se relaciona con el momento y las vías de penetración que hicieron posible el arraigo y difusión de dicha doctrina; junto a ello se trata de descubrir igualmente la época en la que una parte de dicha población se hallaba ya cristianizada, así como la reglamentación de la organización eclesiástica, que se relaciona en gran medida con las peculiaridades de la organización político-administrativa romana (los *conventus* jurídicos como circunscripciones territoriales en el marco de las provincias hispanorromanas)¹⁹.

No obstante, no disponemos en la actualidad de una base documental escrita suficiente para poder concretar la presencia de comunidades cristianas en territorio asturiano en un momento temprano, a pesar de que algunos monumentos epigráficos de carácter funerario parecen conectarse con dichas cuestiones ya en tiempos bajoimperiales²⁰.

Las referencias más explícitas acerca del arraigo, evolución y expansión del cristianismo hispano en general (incluida Asturias en el marco del Noroeste peninsular), así como sobre el carácter que adquieren las comunidades cristianas más antiguas, se fechan en los años inmediatos a la caída del Imperio²¹; contando, además, con el

¹⁷ N.Santos, *La romanización de Asturias*, Madrid 1992, pp.72ss.

¹⁸ A pesar de ello existen algunos monumentos epigráficos que quizás se relacionen directamente con dicha problemática.

¹⁹ D.Mansilla, «Orígenes de la organización territorial en la Iglesia española», *Hispania Sacra* 12 (1959) 255 ss.

²⁰ Ver, por ejemplo, A.Rodríguez Colmenero, «¿Inscripciones paleocristianas en el Museo de Oviedo?», *MHA* 8 (1987) 177 ss.

²¹ M.C.Díaz y Díaz, «La cristianización en Galicia», *La romanización de Galicia*, La Coruña 1976, pp.107-108.

agravante de que hasta el siglo VII no surgiría realmente un deseo por conocer los orígenes y evolución del cristianismo en suelo hispano, tal vez como resultado del poder cada vez mayor de la sede romana, empeñada en propagar una serie de leyendas y tradiciones, aun cuando a los cristianos occidentales no les preocupase en exceso descubrir sus orígenes²².

De esta manera los denominados *Catálogos Apostólicos*, que distribuyen entre cada apóstol la predicación de una zona del mundo conocido, harán posible la aparición de una literatura vinculada a este hecho; igualmente las afirmaciones de los Salmos (18.5) y de los Evangelios (Mateo 28.19 = Textos nº 1) en el sentido de que, para cumplir la orden de Cristo, era preciso que el cristianismo se difundiera por todo el universo y entre todos los pueblos conocidos, parecen corroborarlo²³.

Sin embargo, aunque la expansión de la nueva doctrina acabaría abarcando todas las regiones hispanas, no lo haría ni de manera uniforme ni sincrónica, añadiéndose además el hecho de que no arraigaría por igual en todas partes ni vendría acompañada de continuidad en todos los casos²⁴; la difusión del cristianismo se desarrollaría lenta y progresivamente entre grupos de creyentes, en su origen aislados, que se hallarían dispuestos a erradicar la degradación moral de sus conciudadanos y a sustituirla por una conducta moral nueva²⁵.

Un aspecto bastante problemático se relaciona con los medios de evangelización utilizados en esta primera fase de arraigo del cristianismo, puesto que, mientras que la documentación de otras regiones del Imperio se vincula con la existencia de centros urbanos como propagadores de la nueva doctrina (Pasión de San Saturnino por ejemplo)²⁶, la información proveniente del territorio ibérico (Pasiones de Leocadia, Frutuoso...) se conecta con el carácter eminentemente rural de las nuevas comunidades cristianas, así como con su aislamiento con respecto al mundo circundante y una organización pareja a la de los monasterios²⁷; a este respecto todo parece apuntar en el sentido de que el tipo de organización administrativo-territorial predominante en cada área geográfica del Imperio serviría de base para acoger, en unos casos en ámbitos rurales y en otros urbanos, a las primeras comunidades de cristianos²⁸.

²² M.C. Díaz y Díaz, «Los orígenes cristianos de la Península vistos por algunos textos del siglo VII», *CEG* 1973 (1973) 277 ss.

²³ J.Orlandis, «Algunas consideraciones en torno a los orígenes cristianos de España», *Antigüedad y cristianismo* 7 (1990) 63 ss.

²⁴ M.L.Real, «Innovação e resistencia: datos recentes sobre a antigüedade cristiã no occidente peninsular», *IV Reunió d'Arqueologia cristiana hispànica*, Barcelona 1995, pp.17 ss.

²⁵ Como se refleja en las *Vitae* y *Passiones* de los mártires, redactadas desde las décadas finales del siglo V. Cf. F.Gascó, «El estímulo del miedo. Religiosidad y estrategias de proselitismo en los siglos II y III d.C.», *Homenaje a F.Presedo*, Sevilla 1995, pp.487 ss.

²⁶ P.Castillo, «Los orígenes de las comunidades ciudadanas cristianas: la explicación tardoantigua en la literatura martirial», *Polis* 10 (1998) 29 ss.

²⁷ Lo que parece concordar perfectamente con lo que sería la realidad del suelo astur, y al parecer también del Norte peninsular en general, así como de otras zonas de las mismas características de la provincia de Lusitania. Cf. E.Cerrillo, «Cristianización y arqueología cristiana primitiva de Lusitania: las áreas rurales», *IV Reunió d'Arqueologia cristiana hispànica*, pp.359 ss.

²⁸ Más detalles en W.H.C.Frend, *Town and Country in the Early Christian Centuries*, Cambridge 1980.

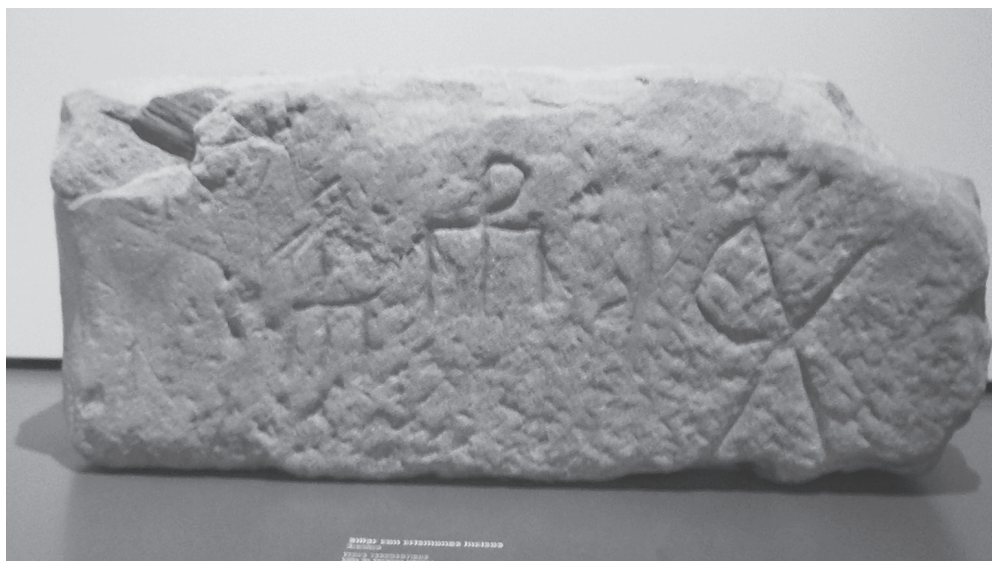


Fig. 127. Piedra con crismones (Veranes, Gijón)

De entre los primeros documentos referidos al arraigo y difusión del cristianismo en territorio ibérico destacan las referencias de Ireneo de Lyon (*Contra los herejes* 2.14), quien menciona, alrededor del año 180, la presencia de comunidades e iglesias cristianas en territorio hispano, aunque tales alusiones se refieren exclusivamente a la existencia de grupos de cristianos emplazados en dicho suelo sin concretar ni sus lugares de asentamiento ni el tipo de organización que les era propio ni el número de sus integrantes y adeptos ni su incidencia sobre el conjunto de las poblaciones próximas ni el origen de dichas comunidades...

En términos análogos se expresa el apologeta Tertuliano (*Contra los judíos* 7)²⁹, tratando de garantizar, ya desde los años iniciales del siglo III, la existencia de comunidades cristianas en todos los rincones de Hispania, aunque sin precisar los enclaves correspondientes a cada una de ellas, dado que se limita a describir las tierras conocidas desde África a Oriente en el marco del mundo mediterráneo; tendríamos que suponer la existencia pujante de dichas iglesias cristianas en el transcurso de los siglos II y III, extremo que no aparece reflejado, ni siquiera tangencialmente, en la documentación antigua, como tampoco los efectos, directos y/o indirectos, que la legislación anticristiana de los emperadores romanos pudieron tener sobre ellas³⁰

²⁹ Capítulo en el que Cristo es anunciado por los profetas como el eterno rey del reino universal. Cf. R.González Salinero, «Tertuliano y Cipriano sobre los judíos: una contradicción histórica», *SH (Hª Antigua)* 12 (1994) 103 ss.

³⁰ Para ahondar en estos aspectos remitimos, entre otros, a M.C.Díaz y Díaz, «En torno a los orígenes del cristianismo hispano», *Las raíces de España*, Madrid 1967, pp.423ss. y J.M.Blázquez, «Posible origen africano del cristianismo español», *AEA* 40 (1967) 30 ss.

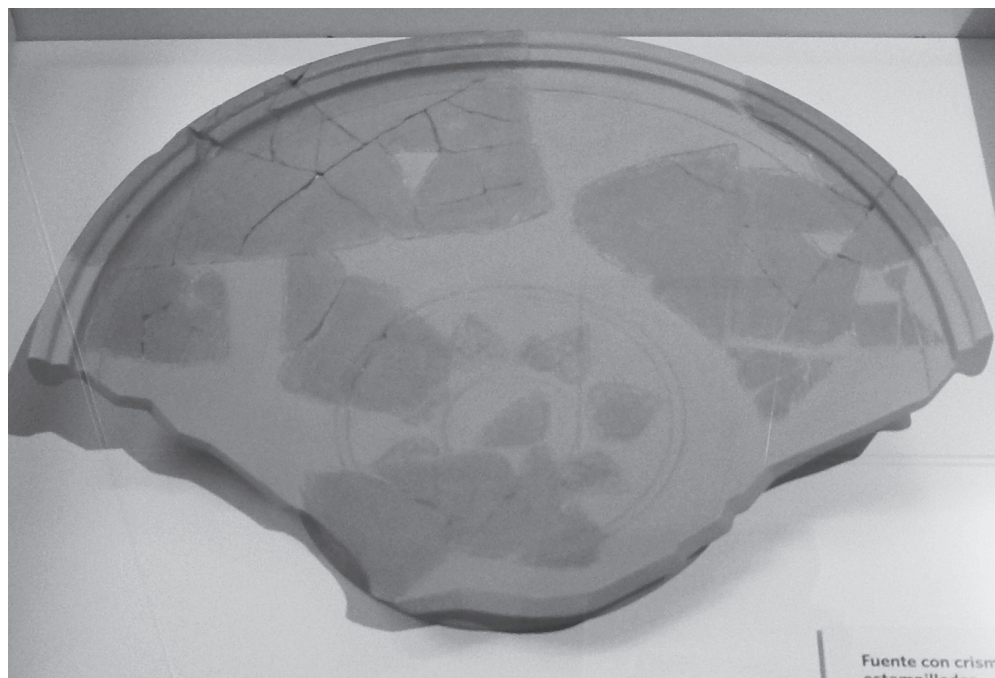


Fig. 128. Cerámica paleocristiana con representación de crismones (Gijón)

(ninguno de tales documentos demuestra absolutamente nada con respecto a estas primitivas comunidades de cristianos en territorio hispano³¹).

Si tenemos en cuenta el marco político-administrativo general que acogía el territorio de la Asturias romana (*conventus Asturum* como subdivisión territorial en el seno de la provincia Citerior Tarraconense), así como la importancia que en el mismo desempeñaban ciertos núcleos urbanos, no puede extrañarnos que Astorga (como capital de dicha circunscripción administrativa) y León (como sede del único cuerpo legionario del territorio hispano, la legión VII Gemina) desempeñaran un papel predominante en la propagación, arraigo y expansión del cristianismo entre las poblaciones astures³²; no obstante, no nos parece acertada la opinión de quienes consideran la posibilidad de que el cristianismo fuera introducido por una *vexillatio* (destacamento) de tropas cántabras dependientes de dicho cuerpo militar legionario en el año 180³³.

³¹ T.D.Barnes, «Legislation against the Christians», *JRS* 68 (1968) 32 ss. Cf. N.Santos, «Las primeras persecuciones de cristianos en Hispania», *Revisión de Historia Antigua III*, Vitoria 2000, pp.173 ss.

³² J.F.Fernández Ubiña, «Comportamientos y alternativas cristianas en una época de crisis: el testimonio de Cipriano», *MHA* 5 (1981) 213 ss.

³³ J.M.Blázquez, «El urbanismo romano entre los astures», *Urbanismo y sociedad en Hispania*, Madrid 1991, p.249. Esta equivocación puede proceder del hecho de confundir el origen militar de *Gigia* (Gijón) con la presencia de un destacamento de la legión IIII Macedónica en el siglo I.

En torno al 254 encontramos atestiguada la presencia de una comunidad de cristianos bastante numerosa y pujante en la ciudad de León, hallándose al frente de la misma un obispo y contando entre sus fieles con un grupo significativo de militares (o bien de descendientes de las personas vinculadas al asentamiento campamental de la legión VII Gemina)³⁴.

Por su parte una de las cartas de la correspondencia de Cipriano de Cartago (en concreto la 67 = Textos nº 2) refiere las circunstancias que motivaron este hecho: los obispos Basíides, al frente de la comunidad cristiana de *Asturica-Legio*, y Marcial, posiblemente a la cabeza de la de *Emerita*, aceptarían el libelo (certificado de sacrificio a las divinidades oficiales romanas y de anuencia a las ceremonias públicas, incluido el culto al emperador) para librarse de las medidas policiales de represión contra los cristianos edictadas por Decio en 249-250 y cuyas consecuencias se harían ostensibles en los años siguientes³⁵.

Las relaciones estrechas entre las comunidades cristianas de Astorga y León hallan su explicación en la interinfluencia entre el poder político y el militar correspondiente a ambas poblaciones³⁶: ante la grave situación creada los integrantes del clero de dichas comunidades (sacerdotes y presbíteros) deponen a sus jefes, de acuerdo con lo que era una práctica común en aquellos momentos, con el objetivo de sustituirlos por otros, dándose la paradoja de que Basíides apelaría a Roma mientras que sus fieles se dirigirían a Cartago³⁷.

De este testimonio de Cipriano se desprende la existencia de comunidades cristianas de cierta entidad en centros urbanos tan significativos como Astorga-León, Mérida y Zaragoza; a ello hemos de añadir además el hecho de que, en el marco de dichos enclaves, junto a los obispos se describe la presencia de otros miembros de la jerarquía eclesiástica (presbíteros y diáconos), completándonos el autor este panorama al conminar a otros obispos próximos a dichas sedes episcopales para que no comulgasen con los libeláticos³⁸.

Se entiende así la tesis de quienes quieren ver la introducción y arraigo del cristianismo en suelo hispano a partir de las comunidades norteafricanas, de modo que

³⁴ F.Vittinghoff, «Die Entstehung von städtischen Gemeinswesen in der Nachbarschaft römischer Legionslager. Ein Vergleich Leóns mit den Entwicklungslinien im Imperium Romanum», *Legio VII Gemina*, pp.339 ss. Cf. S.García Martínez, *La base campamental de la legión VII Gemina y sus canabae en León. Análisis epigráfico*, León 1999.

³⁵ G.W.Clarke, «Some Observations on the Persecution of Decius», *Antichton* 3 (1969) 63 ss. Cf. F.Millar, «The Imperial Cult and the Persecutions», *Le culte des souverains dans l'empire romain*, Vandoeuvres-Génève 1973, pp.143 ss.

³⁶ Como precedente que confirma esta situación contamos sin duda con la vigencia temporal de la *Provincia Hispania nova Citerior Antoniniana* creada por Caracalla en el año 214, cuyo gobernador residiría en el emplazamiento de León. Cf. N.Santos, «La provincia *Hispania nova Citerior Antoniniana*», *Boletín Brigantium* 4 (1983) 47 ss.

³⁷ J.M.Blázquez, «La carta 67 de Cipriano y el origen africano del cristianismo hispano», *Homenaje a P.Saenz Rodríguez = Estudios históricos* 3, Madrid 1986 = *Religiones en la España antigua*, pp.361 ss.

³⁸ J.F.Fernández Ubiña, «Doctrine, rituel et hiérarchie dans les premières communautés chrétiennes d'Hispania», *DHA* 17 (1991) 401 ss.

en la propagación de la nueva doctrina tomarían parte elementos militares, sirviéndose para ello de medios análogos a los utilizados con ciertas religiones místico-orientales³⁹.

3. EL CULTO A MITRA COMO PRECEDENTE

De esta manera, ya en el transcurso de los siglos II y III, arraigarían en suelo hispano divinidades, creencias y cultos de origen oriental, que se verían matizados por las características propias de las religiones místicas⁴⁰: uno de estos dioses más representativos, en cuyo formulario doctrinal se hallaba implícita la salvación personal, distinguiéndose por el hecho de que, en su estructura y organización religiosas, al igual que sucedería con el cristianismo, encontramos una divinidad que nace, muere y resucita, será Mitra⁴¹.

Pero dicha divinidad sería venerada igualmente en zonas escasamente romanizadas de *Asturia*, Galicia y Lusitania, en las que se hallaban acantonadas tropas de guarnición vinculadas a la explotación de los recursos mineros de oro correspondientes al cuadrante noroccidental hispano⁴²; concretamente en el caso de Asturias disponemos en la actualidad de las referencias a un mitreo, como se desprende de la inscripción dedicada a Mitra, localizada en La Isla (concejo de Colunga) y que parece fecharse en el siglo III (Textos nº 3)⁴³.

En su campo epigráfico encontramos un texto de carácter reiterativo, correspondiente sin duda a una fórmula de consagración, que es posible rastrear igualmente en otro conjunto de imprecaciones mágicas correspondientes al mundo antiguo⁴⁴; tal vez nos encontremos ante el monumento en el que se consagra dicho enclave territorial al culto de dicha divinidad, es decir el mitreo.

De cualquier forma nos ha permitido conocer la presencia en aquellos años de una cofradía de adeptos y fieles a Mitra en el marco de dicha comunidad rural de la

³⁹ Contingentes militares vinculados a la legión VII *Gemina* en contacto con el Norte de África llevarían consigo la nueva religión.

⁴⁰ Una visión de conjunto la ofreció hace años ya A.García y Bellido, *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*, Leiden 1967.

⁴¹ 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). Más detalles en J.Alvar, «El culto de Mitra en Hispania», *MHA* 5 (1983) 51 ss. A este respecto sabemos que, desde los inicios del siglo II, funcionaba un templo (mitreo) dedicado a este dios en Mérida, donde se han descubierto varias representaciones del mismo junto con sus correspondientes inscripciones: cf. J.M.Blázquez, «Religión y urbanismo en Augusta Emerita», *Religiones en la España antigua*, pp.276-279.

⁴² Ver, por ejemplo, J.J.Sayas, «Divinidades místicas en Lusitania: testimonios y problemas», *Manifestaciones religiosas en la Lusitania*, Cáceres 1986, pp.154 ss.

⁴³ G.Adan y R.Cid, «Testimonios de un culto oriental entre los astures transmontanos. La lápida y el santuario mitraico de San Juan de La Isla (Asturias)», *BIDEA* 152 (1998) 133.

⁴⁴ Sobre la importancia del enclave de dicho monumento y el significado del contenido del mismo ver, entre otros, 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.



Fig. 129. La provincia de Gallaecia con Diocleciano

Asturias antigua, así como una parte al menos del cuerpo sacerdotal consagrado a su culto y ceremonial; esta lápida votiva hace mención de algunos componentes de la jerarquía sacerdotal correspondiente a dicha divinidad en el contexto de su culto (*pater patrum*, mencionado como *pater patratum*, y *leo*) confirmándonos igualmente la existencia en dicho enclave de una comunidad de creyentes conectados con tales cultos orientales⁴⁵.

Posiblemente el arraigo de este culto a Mitra en el territorio del actual concejo de Colunga tenga que relacionarse con la presencia de un destacamento militar, tal vez no vinculado a la legión VII Gemina sino a la escuadra romana del Cantábrico, cuyos orígenes e importancia hay que hacer remontar ya a los años de las guerras astur-cántabras⁴⁶.

Sin embargo, las prácticas religiosas de los soldados no se circunscribirían a las religiones místicas (propias de una profesión de riesgo como era la militar), a pesar de que el trasiego y desplazamiento de las diversas unidades del ejército romano de unas provincias a otras se convertirían en el vehículo de transmisión más apropiado para los cultos y creencias orientales, especialmente en la etapa en que no sólo las religiones místicas y orientales sino también el cristianismo comienzan a

⁴⁵ Más detalles en J.Alvar, «El misterio de Mitra», *Cristianismo primitivo y religiones místicas*, Madrid 1995, pp.499 ss.; y 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 (1997) 257 ss.

⁴⁶ N.Santos, «Abastecimiento y gastos del ejército romano durante las guerras astur-cántabras», *Homenaje a D.Juan Uriá Riu en su centenario*, Oviedo 1997, 1, pp.187-188.

afianzarse en el Occidente mediterráneo⁴⁷; ello no quiere decir que los cultos romanos (en especial el relacionado con Júpiter, así como el reservado al emperador) no constituyeran la base de la religiosidad de los componentes de todos estos contingentes militares⁴⁸.

Asturias ha aportado indicios de la presencia de cuerpos de ejército en enclaves militares significativos, como la península de Cimadevilla en Gijón, núcleo embrionario de la posterior ciudad romana de *Gigia*⁴⁹, o en algunos parajes del Suroccidente asturiano, lo que permitiría no sólo el control del territorio sino también la explotación económica del mismo (tanto desde el punto de vista agropecuario como minero)⁵⁰.

4. LA INFLEXIÓN DEL CRISTIANISMO EN TIEMPOS DE DECIO

El momento clave para comprender el papel del ejército como propagador del cristianismo en suelo hispano parece constituirlo el hecho de que, poco antes de las disposiciones anticristianas de Decio, desde los acuartelamientos romanos del Norte de África serían trasferidas a León y Astorga tropas dependientes de la legión VII Gemina, por lo que se cree que tales contingentes pudieron convertirse en correa de transmisión de la nueva doctrina⁵¹; tal comportamiento enlazaba con ciertos brotes persecutorios emanados de la cancillería de algunos de los emperadores romanos correspondientes a la primera mitad del siglo III de nuestra era⁵².

Mérida constituiría en este contexto un punto crucial en la red de comunicaciones que enlazaba *Hispalis* (Sevilla) con *Asturica* (Astorga), la conocida como Vía de la Plata, mientras que *Caesaraugusta* (Zaragoza) conformaba un emplazamiento básico en el sistema defensivo de las regiones septentrionales bajo la supervisión de la legión VII Gemina, por lo que se dejaría sentir claramente su influencia.

Pero, ¿la presencia de dichos elementos militares originaría la expansión de las comunidades cristianas hasta los lugares vinculados a sus campamentos, fortaleciendo así los grupos de cristianos y sus incipientes iglesias, que tal vez habrían surgido

⁴⁷ Para más detalles remitimos, entre otros, a J. Helgeland, «Roman Army Religion», *ANRW* 2.16.2 (1978) 1470 ss.

⁴⁸ Ver, por ejemplo, A. Jiménez, «La religión del ejército romano en Hispania (siglos I-III)», *HAnt* 21 (1997) 255 ss.

⁴⁹ N. Santos, «Gigia, la ciudad romana de Gijón», *MHA* 17 (1996) 215 ss. (si es que el topónimo antiguo corresponde al de la actual ciudad gijonesa).

⁵⁰ En ninguna de tales zonas se han descubierto hasta la fecha restos fehacientes (documentos epigráficos, monumentos arquitectónicos...), que nos pongan en relación con cultos orientales o cristianos en los que elementos militares tomaran parte. Cf. P. González, A. Menéndez y V. Álvarez, «El campamento de Moyapán (Ayande, Asturias)», *Férvedes* 5 (2008) 363 ss.

⁵¹ A. Quintana, «La cristianización en Astorga», *Actas del I Congreso Internacional de Astorga romana*, Astorga 1986, pp.100 ss.

⁵² M. Novas, «Supuestas persecuciones generales durante la primera mitad del siglo III», *Praectas del III CPHA*, Vitoria 1994, pp.245 ss.



Fig. 130. Mapa de restos romanos en Asturias

con anterioridad a este aporte de soldados «cristianos» procedentes del Norte de África?⁵³

La carta 67 de Cipriano va dirigida a tres comunidades cristianas (León, Astorga y Mérida), tal vez porque, desde la perspectiva norteafricana, se trataría de regiones próximas geográficamente entre sí⁵⁴; para poder entender la situación creada en aquel momento y circunstancias se hace preciso tener en cuenta que la firma de los libelos necesarios para evitar la persecución emanada de los edictos de Decio resultaba necesaria como respaldo y aceptación de los cultos oficiales romanos, incluido el rendido al emperador⁵⁵.

Además, en el marco de estos grupos de cristianos, relativamente dispersos, destaca su apelación a Cartago, considerada en aquellos años como centro de la ortodoxia cristiana, y al parecer más accesible que Roma debido a los vínculos de todo tipo entre estas provincias occidentales del Imperio desde hacía varios siglos⁵⁶.

⁵³ Sobre estas cuestiones remitimos, entre otros, a J.M. Blázquez, «Posible origen africano del cristianismo hispano», *AEA* 40 (1967) 30 ss. Es posible que la comunidad cristiana de Astorga-León fuera una sola debido a la convergencia de intereses entre ambas poblaciones desde comienzos del siglo III d.C. como consecuencia de la concurrencia en una sola persona (el gobernador de la provincia *Hispania nova Citerior Antoniniana*, Cayo Julio Cereal) igualmente de la dirección de la legión VII *Gemina* asentada en León, donde el personaje mencionado residiría. Cf. N.Santos, «La provincia *Hispania nova Citerior Antoniniana*», pp.47 ss.

⁵⁴ E.Sánchez Salor, «Los orígenes del cristianismo en Hispania. Los casos de Mérida y León-Astorga», *Estudios de religión y mito en Grecia y Roma*, León 1995, pp.165 ss.

⁵⁵ R.Andreotti, «Religione ufficiale e culto dell'imperatore nei libelli di decio», *Studi Calderini-Paribeni*, Milán 1956, 1, pp.369 ss.

⁵⁶ O quizás porque la capital romana aún no había pasado a convertirse (o consolidarse) como el centro representativo de la nueva religión, y desde donde acabarían emanando las normas generales para el resto de las comunidades cristianas del Imperio. Cf. G.W.Clarke, «Some Observations on the Persecution of Decius», *Antichon* 3 (1969) 63 ss.

Las convulsiones en el seno de dichas comunidades derivarían de la legislación anticristiana de los emperadores Decio y Valeriano, que darían origen, entre otros, a los martirios del obispo de Tarragona Fructuoso y de sus diáconos Augurio y Eulogio (*Actas del martirio de Fructuoso, Augurio y Eulogio* 1-2 = Textos nº 4)⁵⁷; a finales de esa misma centuria contamos con nuevas disposiciones imperiales que van a incidir sobre el Norte peninsular: así, como consecuencia de los edictos contra los cristianos sería objeto de persecución en tiempos de Diocleciano (año 298) el centurión Marcelo, vinculado a León bien por su origen bien por hallarse integrado en dicha comunidad cristiana en el desempeño de su servicio militar en el campamento legionario⁵⁸.

Si tenemos en cuenta que la administración romana se apoyaba en los centros de habitat urbano y que la Asturias antigua apenas se vería envuelta en un lento proceso de municipalización desde tiempos de los Flavios (que no entrañaría una amplia urbanización), tal vez sea esa la causa de que en la documentación oficial solamente se reseñen los lugares marcados por un carácter militar y/o administrativo (caso de León, Astorga, Lugo, Chaves, Braga...)⁵⁹.

Por ello parece afianzarse cada vez más la tesis de que la expansión del cristianismo en suelo hispano pasaría por dos fases distintas, en la primera de las cuales la nueva religión se apoyaría en los núcleos de población de mayor entidad, y por ello más romanizados, mientras que en la siguiente (desde finales del siglo IV en adelante) las comunidades cristianas buscarían su asiento y expansión en las áreas rurales⁶⁰.

Se deduce que en el Noroeste peninsular el arraigo del cristianismo en comunidades estables sería débil durante ese siglo IV al no disponer de pruebas de ningún martirio (aunque tal vez este hecho no constituya argumento suficiente), teniendo que esperar algunas décadas para que los testimonios arqueológicos y los ejemplos del martirologio resulten evidentes⁶¹; en contraste con ello el obispo de León figura entre los firmantes del concilio de *Iliberri* (Elvira, Granada), de donde parece deducirse la existencia entre los astures de comunidades dirigidas por presbíteros, como resultaba normal entre los cristianos del Norte de África, aunque constituyese un hecho escasamente frecuente en el resto de las provincias occidentales del Imperio⁶².

⁵⁷ N.Santos, *El cristianismo en el marco de la crisis del siglo III en el Imperio romano*, Oviedo 1996, pp.281-284. Cf. P.Keresztes, «Two Edicts of the Emperor Valerian», *VChr* 29 (1975) 81 ss.

⁵⁸ A.Quintana, «Primeros siglos de cristianismo en el conventus jurídico asturicense», pp.455-456. Cf. P.Maymó y Capdevila, «Aspectos historiográficos de la *Passio Marcelli*. Algunas cuestiones sobre el contexto ideológico», *Praectas del III CPHA*, pp.255 ss.

Para ampliar estas cuestiones remitimos, entre otros, a J.Helgeland, «Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine», *ANRW* 2.23.1 (1979) 724 ss., y J.F.Fernández Ubiña, *Cristianos y militares. La Iglesia antigua ante el ejército y la guerra*, Granada 2000.

⁵⁹ Ver, como ejemplo, M.C.Díaz y Díaz, «Orígenes cristianos en Lugo», *Actas Coloquio internacional sobre el bimilenario de Lugo*, pp.237 ss.

⁶⁰ En el caso asturiano los primeros focos de presencia cristiana se conectarían directamente con el ámbito rural, correspondiéndose ya con la segunda de tales etapas.

⁶¹ Ver, por ejemplo, A.Vinayo, «Las tumbas del ábside del templo paleocristiano de Marialba y el martirologio leonés», *Legio VII Gemina*, pp.551 ss.

⁶² De ahí que se haya pensado que las iglesias hispanas tendrían su origen en las del África cristiana, lo que confirmarían ciertos restos de arquitectura paleocristiana. Cf.P.Barceló, «Consideraciones sobre el papel



Fig. 131. Objetos litúrgicos de procedencia meseteña hallados en Asturias (Piloña y Onís)

A través de todos este conjunto de indicios es posible asegurar que las iglesias hispanas pudieron tener su origen inmediato en las del África cristiana, lo que confirmarían igualmente algunos restos de arquitectura paleocristiana de la Península Ibérica⁶³; el argumento en contra de dicha hipótesis, centrado en el hecho de que el montanismo no arraigara en suelo peninsular ibérico, no resulta válido, puesto que esta herejía, tan vigorosa en el Norte de África, no alcanzaría a la provincia de Mauritania Tingitana (territorio de contacto con *Hispania*), lo que explicaría su no florecimiento aquí⁶⁴.

Sin embargo, resultan evidentes las relaciones entre las liturgias africana e hispana tanto en lo referente a las ceremonias como al ritual religioso; de este modo, aunque cada día se van descubriendo nuevos aspectos que parecen demostrar la existencia de un proceso de europeización de la liturgia hispana a partir de las décadas finales del siglo V, el fondo sobre el que actuarían dichas influencias sería bastante tardío, desempeñando en el mismo un importante papel el elemento africano⁶⁵.

de la Península Ibérica en la política religiosa a comienzos del siglo IV», *Antigüedad y cristianismo* 8 (1991) 99 ss.

⁶³ D.Iturza, «Entronque hispano-africano en la arquitectura paleocristiana», *Burgense* 13 (1972) 509 ss.

⁶⁴ R.Teja, «La carta 67 de Cipriano a las comunidades cristianas de León-Astorga y Mérida: algunos problemas y soluciones», *Antigüedad y cristianismo* 8 (1990) 115 ss.

⁶⁵ M.Sotomayor, «Reflexión histórico-arqueológica sobre el supuesto origen africano del cristianismo hispano», *II Reunió d'arqueologia paleocristiana hispànica*, Barcelona 1982, pp.11 ss. A este respecto no es posible desdeñar la hipótesis que asegura que los vínculos de la liturgia hispanorromana con la caldea o copta pudieron no haber llegado a territorio ibérico más que a través de las comunidades cristianas del África cartaginesa: cf. M.Sotomayor, «Influencia de la Iglesia de Cartago en la Iglesia hispana», *Gerión* 7 (1989) 277 ss.

5. LA DOCUMENTACIÓN EPIGRÁFICA

Disponemos en la actualidad, entre los monumentos epigráficos latinos encontrados en el suelo de la Asturias oriental, de cuatro lápidas de carácter funerario, que se han tratado de relacionar con los orígenes del cristianismo en dicha región: corresponden a los difuntos Magnentia, Noreno, Dovidena y Superia⁶⁶.

En este cuarteto de inscripciones mortuorias se echan en falta tanto las alusiones a los dioses manes en su encabezamiento (a excepción de la encontrada en Beleño –concejo de Ponga- dedicada a Superia) como la fórmula final (*sit tibi terra levis*), típica de la epigrafía funeraria pagana (romana) vinculada a la muerte y al más allá.

A estas ausencias tan significativas hemos de añadir la presencia de algunos elementos característicos, como, por ejemplo, la representación innovadora de la cruz figurada en la parte superior de la cabecera, así como el formulario epigráfico tan llamativo, que nos ofrece la descubierta en Soto de Cangas de Onís, dedicada a Noreno⁶⁷.

Tal vez haya que añadir, aunque no en el mismo ámbito geográfico, una dedicatoria de carácter votivo, que además constituye el último documento que ha visto la luz y que se hace remontar en su cronología a los años finales del siglo III, ofreciendo visos de verosimilitud su vinculación con el mundo cristiano⁶⁸.

A. LA INSCRIPCIÓN DE ARGÜERO (VILLAVICIOSA)

Este documento fue descubierto en la parroquia de Argüero (Villaviciosa): su ubicación no se conecta con ningún enclave arqueológico, a pesar de no hallarse muy alejada de la iglesia de san Mamés, en cuyos cimientos puede vislumbrarse la existencia de edificaciones más antiguas, como sucede igualmente, por ejemplo, en el caso de Santianes de Pravia; pese a su mal estado de conservación, lo que hace difícil la interpretación de su campo epigráfico, puede reconstruirse de la siguiente forma: *DECVS/ EGIT/ CHRI(STVS) DIVS*⁶⁹.

Se la ha tratado de fechar, quizás equivocadamente, entre los edictos de tolerancia de Galieno y de Galerio, es decir entre los años 260 y 311, a pesar de no aducir ningún argumento para ello, puesto que la decoración que nos presenta es simplemente astral (naturalista) y creemos que nada tiene que ver con la representación correspondiente a un crismón de características cristianas; es más el mismo autor de la publicación de este documento llega a reconocer (p.22) que su datación sería posterior a la de los otros monumentos que se analizaron ya hace años como posibles inscripciones paleocristianas y cuya cronología resulta bastante más tardía, a pesar de que no contemos

⁶⁶ A. Rodríguez Colmenero, «¿Inscripciones paleocristianas en el Museo de Oviedo?», *MHA* 8 (1987) 177 ss. Acerca de la estela funeraria de Superia remitimos igualmente al capítulo anterior.

⁶⁷ *CIL* II.5745. Cf. F. Diego Santos, *Epigrafía romana de Asturias*, Oviedo 1985, pp.140-142.

⁶⁸ J. de Francisco, «Nueva inscripción paleocristiana de Argüero (Villaviciosa, Asturias)», *Memorana* 1 (1997) 20-22.

⁶⁹ J. de Francisco, «Nueva inscripción paleocristiana de Argüero (Villaviciosa, Asturias)», p.20.

con la presencia de la era consular o hispánica en las mismas, como sucede con otras halladas en este contexto geográfico correspondiente al interior del oriente asturiano inmerso en territorio de los vadinienses⁷⁰.

B. LA ESTELA FUNERARIA DE NORENO

Fue descubierta por un paisano de la zona en la ería de Sosierra (concejo de Soto de Cangas), encontrándose en poder de D. Antonio Cortés en 1868; con posterioridad pasaría a manos de D. Sebastián de Soto Cortés antes de integrarse, en fecha sin determinar, en la colección epigráfica del Museo Arqueológico de Oviedo.

Por lo que se refiere al soporte de la inscripción se encuentra resquebrajado en su lado derecho, lo que conlleva la desaparición de la ornamentación de la esquina superior de esa zona, a pesar de lo cual no parece afectar para nada al contenido de su campo epigráfico⁷¹.

Sin embargo, al contrario de lo que sucede en las lápidas oicomorfas de otras regiones de la Península⁷², no es la morfología de la piedra sino la iconografía de su parte labrada la que nos presenta el dibujo de una casa con suelo conteniendo el epitafio en su interior.

En cualquier caso tanto esta representación como el material de la pieza y los elementos ornamentales de la misma, parecen vincularse de forma directa con los epitafios de Magnentia⁷³ y Elano⁷⁴, encontrados ambos en la misma localidad de Soto; por ello se pensó desde un principio que, sobre todo, entre las lápidas de Magnentia y Noreno existía una vinculación evidente hasta el punto de que su origen pudo venir originado por la presencia de un lugar de enterramiento común (cementerio) en ese ámbito territorial.

Dicho monumento funerario dedicado a Noreno resulta muy significativo tanto por su campo epigráfico como por la iconografía que acompaña a la pieza, en la que sobresale el hecho de que la inscripción se halle enmarcada por una representación de una casa muy simple, perteneciendo por tanto al grupo de las lápidas oicomorfas (con una decoración especial en la parte superior de la misma, tal vez porque se corresponde con alguna simbología religiosa, ya de carácter cristiano).

El espacio escrito se halla enmarcado en la figuración de una casa con remate en frontón, ubicándose en la parte superior (antes del contenido epigráfico) una cruz;

⁷⁰ Posiblemente su cronología corresponda a una época mucho más reciente, coincidiendo tal vez con el paso de la etapa bajoimperial a los tiempos visigodos.

⁷¹ Por su morfología (se trata de un gran canto rodado de cuarcita) se incluye perfectamente en el marco de las inscripciones vadinienses que se conocen a uno y otro lado de la Cordillera.

⁷² J.A. Abásolo, «Nuevas urnas en forma de casa procedentes de Poza de la Sal», *BSAAV* (1973) 434 ss.

⁷³ F. Diego Santos, «Posibles inscripciones cristianas de época romana en Asturias», *Valdediós* (1960) pp.17-18. Cf. N. Santos, «La lápida funeraria de Magnentia y los orígenes del cristianismo en el oriente de Asturias» (en prensa).

⁷⁴ C. Diego Somoano, «Tres nuevas estelas funerarias del concejo de Cangas de Onís», *BIDEA* 61 (1967) 13-14.

el documento se encuentra, por tanto, entre las lápidas de carácter oicomorfo, relativamente comunes entre las estelas funerarias de Asturias, especialmente en su zona oriental⁷⁵.

Se trata de la lápida sepulcral dedicada a Noreno, cuyo epitafio se encuentra recuadrado y rematado por una especie de frontón⁷⁶; este documento epigráfico, cuyas medidas son de 52 cms. de altura por 29 de anchura y 15 de grosor, conforma un epitafio con un contenido muy claro (*CIL* II.5745 = Textos nº 5).

Respecto al registro del campo epigráfico hemos de hacer algunas puntualizaciones:

- en primer lugar que las tres letras que se hallan por encima del tejado de la casa, además de ser caracteres griegos, presentan un tamaño mayor que el resto: se trata de signos sobre la parte izquierda que define la techumbre del edificio, por lo que se encuentran ubicados en el exterior del campo epigráfico propiamente dicho;
- en esa grafía se quisieron ver desde un primer momento las primeras letras del término griego *Xai(re)*⁷⁷, comparando dicha expresión con la propia de las saluciones correspondientes al encabezamiento de otras inscripciones típicamente cristianas.

Sin embargo, la observación y análisis de la cabecera del epígrafe nos permite afirmar que, en realidad, se trata de 3 signo, inicial el primero de ellos de *Xristus*, correspondiente al anagrama cristiano (crismón) del emperador Constantino, aunque lo sea de manera simplificada y en un orden literal no convencional: *X(ristus) A(lfa) W(mega)*⁷⁸.

Aunque es posible que su reconstrucción obedezca a otro contenido, interpretando *s(ua)* en lugar de *s(ancta)*, o bien la penúltima línea como *Norenu(s)* y la última como *s(alve)* con el fin de darle un sentido cristiano más adecuado, nos hallamos sin duda ante un documento epigráfico tardío, cuya datación hemos de situar ya al menos en la segunda mitad del siglo IV o más tarde todavía⁷⁹.

Tal vez la mayor dificultad en cuanto al contenido del campo epigráfico se halle reflejado en la reconstrucción de las líneas centrales como *miseravit r(elictos) paren-*

⁷⁵ El tejado remata en ambas vertientes mediante sendas acróteras. Cf. F.Diego Santos, *Epigrafía romana de Asturias*, p.141.

⁷⁶ Figuración de una casa para acogida del difunto, similar a muchas de típica tradición romana, como las halladas en la región de Lara de los Infantes (Burgos). Cf. N.Santos, «Inscripciones oicomorfas en la Asturias romana» (en prensa).

⁷⁷ Para otros investigadores (creemos que de forma mucho más acertada), como A.Rodríguez Colmenero («¿Inscripciones paleocristianas en el Museo de Oviedo?», pp.177-179) la última letra de este encabezamiento sería una omega, pudiéndose reconstruir por tanto como *X(ristus) A(alfa) W(omega)*.

⁷⁸ La clave de dicha interpretación parece radicar en el hecho de que, al contrario de lo que había sucedido en lecturas anteriores, el tercer signo parece corresponder a la omega.

Cabe aún otra posibilidad: que la letra W(omega) estuviera ubicada en la parte superior derecha del tejado (que la fragmentación de la piedra nos impide ver), en paralelismo con A(alfa) de la parte izquierda.

⁷⁹ A esta datación contribuye sin duda la forma que nos presentan las S a lo largo del campo epigráfico. Cf. N.Santos, «La posible inscripción paleocristiana de Noreno, hallada en Soto (Cangas de Onís, Asturias)», (en prensa).

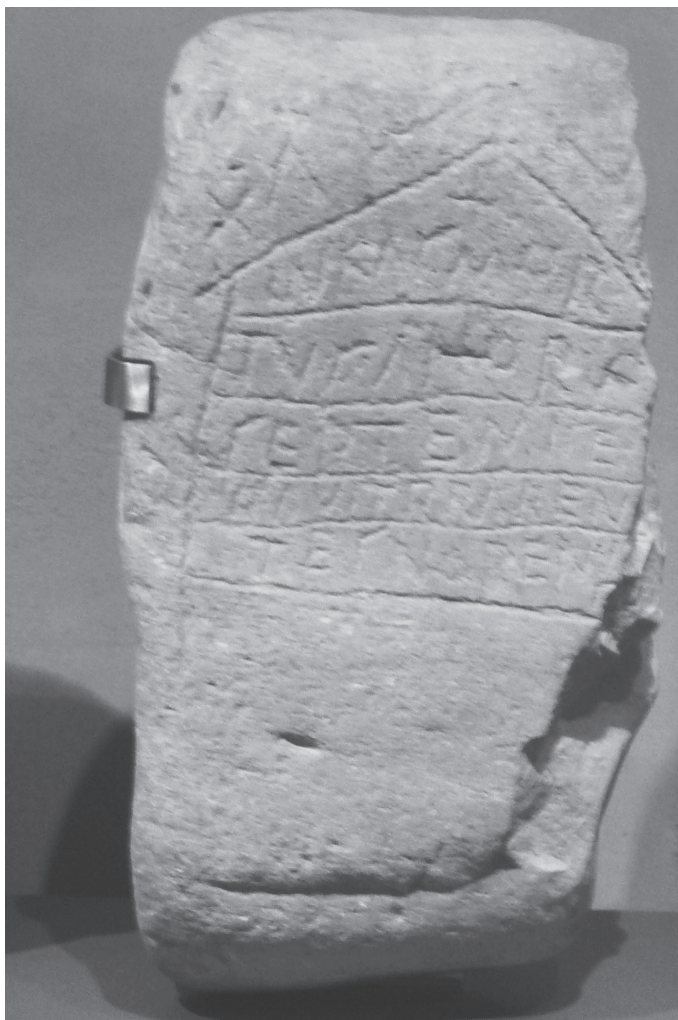


Fig. 132. Estela funeraria de Noreno (Soto de Cangas, Cangas de Onís)

tes, similar sin embargo al aparecido en otros documentos epigráficos como *reliquit miseros parentes*.

Estas circunstancias darían pié desde un principio para buscar una relación entre este documento y el correspondiente al epitafio de Magnentia (así como a una vinculación con los dos restantes, dedicados a Dovidena y Superia) encontrados igualmente en un ámbito geográfico no muy alejado de esta zona.

Por lo que se refiere a la iconografía de la pieza, las tres letras griegas colocadas sobre el tejado de la representación oicomorfa se relacionan directamente con el anagrama constantiniano (crismón), de acuerdo con lo que hemos afirmado más arriba; es más, composiciones de esta misma naturaleza, en las que, junto con las letras

inicial y final del alfabeto griego, se van alternando la cruz o la X(ji), resultan relativamente comunes en los epitafios cristianos del Occidente del Imperio⁸⁰.

En este sentido no existe motivo alguno para relacionar la figuración cruciforme del encabezamiento del epitafio con la svástica que se representa, igualmente en la zona más elavada del campo epigráfico, en la estela funeraria de Voconia Careca encontrada en Corao (Cangas de Onís)⁸¹: para Diego Santos⁸² habría que interpretarla como una figuración de la tetrapétala o bien de una cruz cristiana, mientras que Navascués⁸³ la identificaría como el monograma (compendio del nombre de Cristo) en la forma conocida como cruz monogramática.

Todo apunta a que dicha iconografía se corresponde perfectamente con el signo cristiano por excelencia (la cruz), corroborando de esta manera todo lo que hemos venido apuntando con anterioridad.

La decoración general identifica este monumento funerario con una estela oicomorfa, en la que destaca el frontón triangular, figurado por medio de dos líneas paralelas, de las que la más exterior no sería más que una prologación (en el lado izquierdo) de las siglas correspondientes al crismón⁸⁴; por su parte el margen derecho dobla hacia arriba, interrumpiéndose esas dos líneas paralelas por la fragmentación del soporte pétreo a esa altura.

De cualquier forma resulta destacable el hecho de que la figuración de la casa, de la misma manera que sucede con casi todos los ejemplares vadinienses de esta misma naturaleza, se lleva a cabo por medio de la incisión de la piedra, y no como sucede con las lápidas oicomorfas de la región burgalesa de Poza de la Sal y zonas adyacentes⁸⁵.

C. LA LÁPIDA FUNERARIA DE MAGNENTIA

Fue descubierta en la localidad de Soto (concejo de Cangas de Onís) en el año 1888, concretamente en el llamado camino de Soto, en la ería de Sosierra (suelo enclavado en las estribaciones septentrionales de la Cordillera Cantábrica y la cuenca del Sella).

Tras su descubrimiento Sebastián de Soto Cortés la trasladaría a su casa en Labra, siendo adquirida años después por la Diputación Provincial de Asturias con el fin de que pasase a formar parte de los fondos del Museo Arqueológico, donde en la actualidad se puede contemplar⁸⁶.

⁸⁰ Ver, entre otros, J.Vives, *Inscripciones de la España romana y visigoda*, Barcelona 1969, n°s 80 y 85, y E.Diehl, *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, I, p. 326, n° 168; p. 456, n° 2352...

⁸¹ *CIL* II.2714 y 5732.

⁸² *Romanización de Asturias a través de su epigrafía romana*, Oviedo 1963, p.26.

⁸³ «Trío de estelas», *Revista de la Universidad Complutense* 83 (1972) 160.

⁸⁴ En su lado derecho se interrumpe este trazado a causa del resquebrajamiento del soporte a esa altura.

⁸⁵ J.A.Abásolo, «Nuevas urnas en forma de casa procedentes de Poza de la Sal», *BSEAAV* 1973, pp.434ss.

⁸⁶ M.Escortell, *Catálogo de las salas de cultura romana del Museo Arqueológico*, Oviedo 1975, pp.10-11.

La piedra (soporte) se corresponde con un canto rodado de cuarcita de buen tamaño, hallándose su campo epigráfico inscrito en el interior de un recuadro, cuya parte superior se cierra con un triángulo o frontón: configura una casa, que sin duda estaría destinada a dar acogida a la difunta en la otra vida, similar a otras muchas estelas típicas romanas halladas en la región de Lara de los Infantes (Burgos)⁸⁷.

Sin embargo, al contrario de lo que sucede en esas lápidas oicomorfas, no es la morfología de la piedra sino la iconografía de su parte labrada la que nos presenta el dibujo de una casa con suelo conteniendo el epitafio en su interior.

En cualquier caso tanto esta representación como el material de la pieza y los elementos ornamentales de la misma parecen vincularse directamente con los epitafios correspondientes a Noreno⁸⁸ y Elano⁸⁹, encontrados ambos en la misma localidad de Soto; por ello se pensó desde un principio que, sobre todo, entre las lápidas de Magnentia y Noreno existía una vinculación evidente hasta el punto de que su origen pudo venir originado por la presencia de un lugar de enterramiento común (cementerio) en ese ámbito territorial.

Dicho monumento, de carácter funerario, resulta muy significativo tanto por el contenido de su campo epigráfico como por su iconografía, en la que sobresale el hecho de que la inscripción se halle enmarcada por una representación de una casa muy simple, perteneciendo por tanto al grupo de las inscripciones oicomorfas (con una decoración especial en la parte superior de la misma, tal vez porque se trata de alguna simbología religiosa, ya de carácter cristiano, como veremos más abajo).

Las dimensiones que nos ofrece el documento son de 48 cms. de altura por 28 de altura y 13 de profundidad, identificándose con una pieza (canto rodado), cuya parte inferior parece destinada a ser hincada en tierra; debido a su morfología y lugar de descubrimiento se incluye entre las inscripciones vadinienses que se conocen a uno y otro lado de la Cordillera Cantábrica⁹⁰.

El contenido del campo epigráfico de dicha inscripción, recogido en seis líneas (Textos nº 6)⁹¹; sobre la reconstrucción y transcripción del campo epigráfico hemos de hacer algunas puntualizaciones:

- en primer lugar se echa de menos, a pesar de tratarse de una estela funeraria, el encabezamiento dedicado a los dioses manes (*D.M.*), así como la ausencia de cualquier fórmula romana que acompaña al final de los monumentos de esta naturaleza (*H.S.E* o *S.T.T.L*);

⁸⁷ N.Santos, «Inscripciones oicomorfas en la Asturias romana» (en prensa).

⁸⁸ *CIL* II.5745. Cf. F.Diego Santos, «Posibles inscripciones cristianas de época romana en Asturias», pp.15-16.

⁸⁹ C.Diego Somoano, «Tres nuevas estelas funerarias del concejo de Cangas de Onís», pp.13-14.

⁹⁰ En muchas ocasiones se aprovechaban los cantos rodados de los ríos para inscribir en ellos el contenido del mensaje (funerario en todos los casos) que se quería transmitir. Cf. M^a C.González y J.Santos, «La epigrafía del conventus cluniense. I: Las estelas vadinienses», *MHA* 6 (1984) 85ss.

Recientemente se ha considerado por parte de D.Martino («Acerca de la cronología de la epigrafía vadiniense: revisión historiográfica y nuevas propuestas», *ETF (H^a Antigua)* 25 (2012) 305 ss.) que la mayor parte de las lápidas vadinienses se fecharían en el siglo II d.C.

⁹¹ Primera publicación por F.Diego Santos en *I CEEC*, Madrid 1958, 5, p.482.

– por su parte las líneas 3 y 4 plantean una problemática más compleja, cuya solución ha venido en dos direcciones:

A. En un principio, al no existir ningún signo de separación entre las letras y los números, se pensó que la letra final de la línea 3 (una *V*) enlazaría con la línea 4 (*INTI*), dando origen así a la expresión de los años (*vinti* por *viginti*) de la difunta, teniendo en cuenta que formulaciones de esta misma naturaleza aparecen registradas en otras inscripciones⁹².

Además, con respecto a la edad se consignarían igualmente, a continuación de los años, en el final de la línea 4, los días con que contaba la difunta en el momento de su fallecimiento (*XXV*), hecho que parece encontrar paralelos en otros epitafios cristianos, en los que se alternan, con letras y números romanos, los años y días correspondientes al muerto/a⁹³.

Como consecuencia de ello la reconstrucción y traducción del epitafio variarían sustancialmente:

Magnen/ tia excedit/ annoru(m) v / inti XXV/ ex domu d/ ominica.

«Magnentia murió a los (de) 20 años y 25 días desde la casa del Señor».

B. Sin embargo, es posible considerar que la única palabra que se consigna en el campo epigráfico es *ANNORVM* con el nexa final correspondiente (abarcaría todo el renglón); por otro lado la línea 4 contaría con la preposición intra o inter abreviada (consignada como *INT*) y el numeral *XXIV* (expresado de manera irregular por medio de *IXXV*).

Además, con respecto a esta problemática, hace años⁹⁴ que se planteó la posibilidad de que el final de la línea 3 se correspondería con dos *V*, la primera como expresión de los años de la difunta y la segunda como abreviatura de *v(ita)*, que es lo que realmente se observa al contemplar la inscripción⁹⁵.

Tal reconstrucción nos llevaría a comparar dicha transcripción con la correspondiente a fórmulas como *aetatis sue*, paralelo evidente de la expresión de la edad de la fallecida y que encontramos registrada en otros documentos epigráficos de la época⁹⁶.

En cualquier caso poco importa que reconstruyamos el campo epigráfico de una u otra manera, pues en ambas hipótesis la difunta rondaría los 20 años (a lo sumo 24) y lo que interesa es analizar la fórmula funeraria tan distinta a las tradicionales de la epigrafía latina y su posible relación con un mundo religioso y unas costumbres diferentes en relación con la otra vida.

⁹² F.Diego Santos, *Epigrafía romana de Asturias*, pp.143-144.

⁹³ J.Vives, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, nºs 110, 115-116, 200 y 251 (pp.179ss.).

⁹⁴ A.Rodríguez Colmenero, «¿Inscripciones paleocristianas en el Museo de Oviedo?», p.180.

⁹⁵ N.Santos, «La lápida funeraria de Magnentia y los orígenes del cristianismo en el Oriente de Asturias» (en prensa).

⁹⁶ Es el caso, por ejemplo, del epitafio de Superia, cuya procedencia se relaciona con la iglesia de san Juan de Beleño, en el concejo de Ponga. Cf. N.Santos, *Costumbres funerarias y vida de ultratumba en la Asturias antigua*, Madrid-Salamanca 2013, pp.25-28 y J.Vives, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, nº 263, p.177.

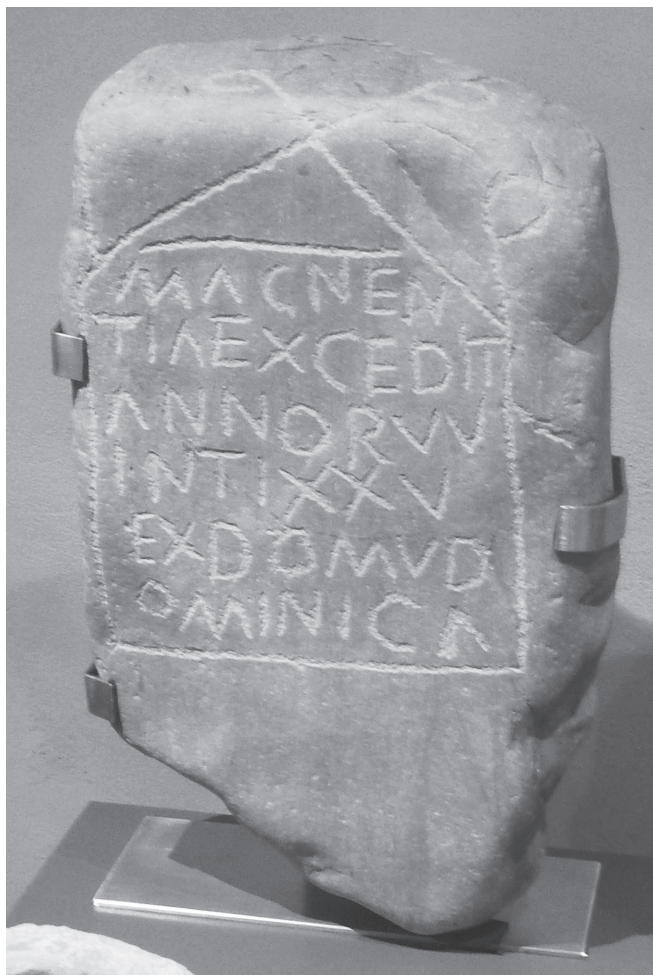


Fig. 133. Estela funeraria de Magnentia (Soto de Cangas, Cangas de Onís)

Por lo que se refiere a la expresión *ex domu dominica* ha sido interpretada comúnmente en el sentido de que la difunta formaría parte de una comunidad cristiana arraigada en esta zona del Oriente sturiano, donde, con el paso de los años, se consolidaría el más antiguo y significativo enclave cristiano de Asturias (con Covadonga –*cova domina*– en la base)⁹⁷.

Es más, hasta resulta posible pensar que esta joven pudo haber estado consagrada durante su vida al Dios de los cristianos, puesto que no hallamos ninguna persona de su familia (ni padre, madre o pariente alguno) que actúe como dedicante de la lápida,

⁹⁷ Hay quien piensa (ver Rodríguez Colmenero: «¿Inscripciones paleocristianas en el Museo de Oviedo?» p.180) que el término *domu* (por *domo*) quizás obedezca a un simple modismo local.

hecho que constituye el comportamiento más común en las inscripciones funerarias romanas del territorio hispano en general y de Asturias en particular⁹⁸.

Tampoco podemos olvidar que el sentido de *excedit* resulta original y tal vez haya que equipararlo con un «descanse en paz», puesto que dicho verbo aparece a menudo utilizado en las inscripciones netamente cristianas como complemento (o conjuntamente) con *requievit* o *requiescit in pace*⁹⁹.

Sin embargo, en los monumentos funerarios cristianos de aquellos primeros tiempos resulta mucho más común el empleo de *recedit* en lugar de *excedit*, pudiendo significar este último la expresión de una situación más suave y agradable en cuanto a la expresión de la muerte y el paso a la otra vida, en consonancia con la fórmula religiosa «la vida cambia, no se arranca» (*vita mutatur, non tollitur*).

Esta estela funeraria nos ofrece en su conjunto una serie de rasgos, tal vez no observables a simple vista porque forman parte de la iconografía correspondiente a la parte superior de la misma¹⁰⁰.

Sobresale, en primer lugar, la representación de una casa, con suelo y tejado, como ya hemos resaltado con anterioridad¹⁰¹; pero, sobre todo, hay que destacar los remates, tanto de la parte superior de la cubrición del edificio como los que cierran las dos paredes laterales.

Tales elementos parecen sugerir la utilización combinada de las dos letras más características de la iconografía paleocristiana, es decir la X (ji) y la P(ro): la primera de ellas estaría configurada por el remate del dibujo de la casa en la cara anterior del documento, que llega a desarrollarse en su totalidad sobre la zona superior de la piedra.

Es posible igualmente que esa X de reducidas dimensiones que corona el remate de la línea grabada como límite de la cartela por su margen derecho no sea más que la confirmación de la presencia de esta letra griega como representación del crismón (*Xristus*), que se nos muestra en la estela de Noreno.

Por su parte los dos grandes grabados que encierran la representación oicomorfa pueden identificarse perfectamente con P(ros) alargadas de acuerdo con el desarrollo del dibujo; dicha interpretación no resulta insólita en el contexto geográfico del Norte peninsular, dado que algo similar sucede en el caso de una estela, al parecer paleocristiana, hallada en la localidad de Abrisqueta (Vizcaya)¹⁰².

Junto a ello se descubre una serie de paralelos en ámbitos geográficos más alejados, como sucede, por ejemplo, con una estela que se encuentra en el Museo de Tours

⁹⁸ De hecho durante el siglo IV tenemos diversos testimonios en territorio hispano de jóvenes (y viudas) consagradas a Dios (como el de la monja Eteria).

⁹⁹ F.Diego Santos, *El conventus Asturum y anotaciones al Noroeste hispano*, Oviedo 2010, p.471.

¹⁰⁰ Es por eso que algunos investigadores (ver, por ejemplo, J.M.Iglesias, *Epigrafía cántabra. Estereometría, decoración, onomástica*, Santander 1976, estela 112, p.69) recogen únicamente ciertos aspectos parciales.

¹⁰¹ Teniendo en cuenta que, al igual que sucede en otros muchos monumentos vadinienses, la figuración se lleva a cabo a través de incisión, no siendo comparables por tanto a las lápidas oicomorfas de la zona burgalesa de Poza de la Sal y otras.

¹⁰² A.Rodríguez Colmenero y M^a C.Carreño, «Epigrafía vizcaína. Revisión, nuevas aportaciones e interpretación histórica», *Kobie* 11 (1981) 118-119.

y cuya datación corresponde ya a tiempos merovingios¹⁰³ o bien en los abundantes documentos de esta misma naturaleza encontrados en las catacumbas romanas¹⁰⁴.

En consecuencia, es posible pensar que nos hallemos ante la representación de un crismón, elemento característico y definitorio de los adeptos de la primera fase del cristianismo, aunque nada tenga que ver con otros ejemplares, como el de Quiroga (Lugo) o la piedra con varias representaciones de esta figuración hallada en el ámbito de la basílica paleocristiana de Veranes (Gijón) por ejemplo¹⁰⁵.

Todos estos rasgos definitorios de la estela funeraria de Magnentia incrementan la posibilidad de que nos encontremos ante una lápida cristiana, tal vez una de las primeras de las que tenemos noticias (su datación correspondería, como fecha más antigua, a los momentos finales del siglo III o a los iniciales del IV, siendo posteriores el resto de las que hemos venido mencionando).

Además, denota un cierto paralelismo con el monumento funerario de Noreno (no en vano ambas se hallaron en el mismo emplazamiento de Soto de Cangas de Onís), que se deriva tanto de su esquema decorativo, comparable a la expresión *X(ristus)*, como de las fórmulas que constituyen el contenido del campo epigráfico, en nada similares a las que conocemos en el caso de los monumentos funerarios paganos.

Estas relaciones tan evidentes entre ambas inscripciones (incluido su mismo lugar de hallazgo) nos pueden llevar a pensar que en dicha localidad pudo haber existido un cementerio paleocristiano de cierta entidad, así como un inicial lugar dedicado al culto cristiano, tal vez similar al de otros enclaves de esta naturaleza existentes en suelo de Asturias (Veranes, Valduno, Santianes de Pravia antes de la erección de la iglesia prerrománica¹⁰⁶ ...).

D. LA ESTELA SEPULCRAL DE DOVIDENA

Este documento nos presenta una serie de cuestiones, en parte relacionadas ya con su propio lugar de descubrimiento, dado que, aunque se la venía considerando hallada en Soto de Cangas, sin embargo hay que relacionarla más bien con la población de Coraín (a mediados del siglo XIX se encontraba en Cangas de Onís, concretamente en casa de D. Antonio Cortés, siendo trasladada en 1868 al Museo Arqueológico Nacional hasta su regreso a Asturias, donde puede contemplarse en el Museo Arqueológico Provincial de Oviedo)¹⁰⁷.

¹⁰³ V.H.Elber, *Das erste Jahrtausend Kultur und Kunts in Werden Abenland an Rhein und Rurh*, Düsseldorf 1963-1964, 1, p.683.

¹⁰⁴ Ver, por ejemplo, J.B.de Rossi, A.Silvagni y A.Ferrua, *Inscriptiones Christianae Urbis Romae*, Roma 1965, vol.VII, pp.400 (nº 18893) y 478 (nº 20332).

¹⁰⁵ Más detalles en J.Manzanares, *El «Torrexón de San Pedro de Veranes», basílica paleocristiana con baptisterio (s.VII) entre Oviedo y Gijón*, Oviedo 1968.

¹⁰⁶ N.Santos, *Asturias, los astures y la administración romana durante el Alto Imperio*, pp.501-506.

¹⁰⁷ F.Diego Santos, *Epigrafía romana de Asturias*, p.146.

Lo más característico de esta estela, cuyas dimensiones son de 45 cms. de alto por 31 de ancho, estriba en el hecho de que el campo epigráfico inicia su lectura por el último renglón, de abajo a arriba, hallándose además algunas de sus letras en posición invertida (Textos n° 7)¹⁰⁸.

Destaca la iconografía del monumento, que nos presenta en su cabecera, enmarcada en la silueta de una casa (oicomorfa), una palma, similar a las de otras inscripciones funerarias de la misma región, así como en las vadinienses correspondientes a la vertiente leonesa de la Cordillera Cantábrica, vinculadas en su conjunto a la vida de ultratumba¹⁰⁹.

Con respecto a su procedencia cristiana o no, Vives consideró, hace ya algún tiempo, que se trataba de un documento cristiano, debido al hecho de que no contiene ninguna referencia (fórmula) y/o símbolo pagano¹¹⁰.

No obstante, Hübner la compara¹¹¹ con otra lápida descubierta en suelo británico, cuya lectura se inicia igualmente por el renglón último, sin atreverse a considerarla como cristiana; es más, en ese rechazo temporal desempeña un papel fundamental el hecho de que el año consignado en el campo epigráfico (era consular 474) se correspondería con el 268 d.C., puesto que para él esta forma de computar el tiempo se iniciaría en el 206 a.C., momento en que el suelo hispano pasaría a ser considerado por la administración romana como controlado para convertirse en provincia romana¹¹².

Frente a ello, cada vez resulta más acertada la coincidencia de la era consular con la también llamada era hispánica, cuyo inicio se relacionaría con el año 38 a.C., lo que haría que dicha inscripción funeraria se fechara en una época mucho más tardía (año 436 d.C.)¹¹³; además, si tenemos en cuenta que estas tres inscripciones aparecieron en un suelo muy próximo entre sí es posible pensar que se trataría de inscripciones cristianas (paleocristianas), tal vez procedentes de un mismo cementerio.

E. EL EPITAFIO DE SUPERIA

El último de estos monumentos epigráficos, dedicado por Pelesero (Peregrio según la lectura de otros investigadores) y Pompeya a su difunta hija Superia, de apenas nueve años de edad, está constituido por una estela de arenisca, en su origen

¹⁰⁸ J.M.Fernández, «Epigrafía cántabra», *Altamira* 1966, p.53. Cf. J.M.Iglesias Gil, *Onomástica prerromana de la epigrafía cántabra*, Santander 1974, pp.74-75.

¹⁰⁹ N.Santos, «Iconografía de la muerte en las inscripciones del Oriente de Asturias: caballo y ultratumba», *Iconografía y sociedad en el Mediterráneo antiguo*, P.Fernández Uriel y I.Rodríguez López (eds.), Madrid 2011, pp.351 ss.

¹¹⁰ J.Vives, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, p.13.

¹¹¹ *CIL* II.5744.

¹¹² Más detalles en J.M.Iglesias, «La era en la epigrafía del sector central de la Cordillera Cantábrica», *Epigrafía jurídica romana*, Pamplona 1989, pp.325 ss.

¹¹³ J.M.Iglesias, *Epigrafía cántabra*, n° 72. Cf. F.Diego Santos, *El conventus Asturum y anotaciones al Noroeste hispano*, p.468.

discoidea, fragmentada en la actualidad, que contiene una escena representada en su cara anterior¹¹⁴.

Dicha lápida funeraria fue descubierta en la localidad de Beleño (concejo de Ponga), donde también se encontró la correspondiente a Septimio Silón¹¹⁵, pasando en un primer momento a manos de D. Antonio José González.

Algún tiempo después (concretamente en el año 1878) este vecino de San Juan de Beleño se la regalaría a D. Sebastián de Soto Cortés; y finalmente (no sabemos en qué fecha concreta) sería adquirida por parte de la Diputación Provincial de Asturias con destino al Museo Arqueológico Provincial, donde en la actualidad se expone.

Este documento, de carácter funerario, a pesar de que se nos conserva en estado fragmentado (la parte superior y el lateral izquierdo están sensiblemente dañados) resulta muy expresivo tanto en su morfología como con respecto al contenido de su campo epigráfico (epitafio), que se adapta perfectamente a la piedra¹¹⁶.

Las dimensiones que nos ofrece en la actualidad (sin duda su fragmentación las ha reducido) son de 58 cms. de altura por 27 de anchura y 8 de grosor; en dicho monumento se recoge grabada además una decoración característica tanto en su cabezera como en la parte inferior de la pieza.

El contenido del texto de dicha inscripción, recogido en 8 líneas enmarcadas (contando tal vez con un encabezamiento en el que se incluirían las letras M y P) se halla expresado de una forma bastante clara (Textos nº 8)¹¹⁷.

Aunque cuenta en su campo epigráfico con parte del formulario pagano (dedicatoria a los dioses manes como encabezamiento), este documento ha sido considerado cristiano por el conjunto de su contenido, a pesar de que sus rasgos definatorios sean mucho menos claros que con respecto a los epitafios de Magentia y Noreno¹¹⁸.

Acerca de la reconstrucción y transcripción del campo epigráfico que estamos analizando es preciso llevar a cabo algunas puntualizaciones:

1. En el encabezamiento, por debajo de la figuración del posible disco solar (o representación ictiológica) se advierte la incisión de una M, que se completaría en el extremo opuesto (fracturado) con una P, formando el inicio de la fórmula funeraria que se completa con las dos primeras letras de la línea primera de la cartela enmarcada entre líneas (*M P D M = M(onumentum) P(ositum) D(iis) M(anibus)*).

A este respecto se puede pensar que el término referido a la estela de la difunta (*monumentum*) se hallaría repetido en el texto, pero hemos de tener en cuenta que

¹¹⁴ A. Rodríguez Colmenero, «¿Inscripciones paleocristianas en el Museo de Oviedo?», p.182.

¹¹⁵ Cuya reconstrucción del campo epigráfico es la siguiente: *D(iis) M(anibus) M(onumentum) Ael(ius) pos(uit) Septimio Sil(oni) fra(tri) suo vad(iniensi) anno(rum) XXXV/ s(it) t(ibi) t(erra) l(evis) [en el cuerpo del caballo: L(ucio) Sep(timio) Sil(oni) ben(e)]*. Cf. N.Santos, «La inscripción de Septimio Silón y los cántabros vadinienses en el Oriente de Asturias», *Altamira* 61 (2003) 249 ss.

¹¹⁶ M. Escortell, *Catálogo de las salas de cultura romana del Museo Arqueológico de Oviedo*, Oviedo 1975, p.14.

¹¹⁷ F. Diego Santos, «Dos inscripciones inéditas de Asturias», *Actas del I CEEC*, Madrid 1958, p.480.

¹¹⁸ J. Vives (*Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, lámina II) considera que serían también cristianas otras dos estelas halladas en territorio asturiano y en la actualidad en paradero desconocido, dado que en su campo epigráfico nos presentan la tan conocida fórmula *memoriam posuit* (o *posuit memoriam*).

una cosa es la fórmula introductoria del epitafio y otra muy distinta la confirmación de que dicho monumento fue dedicado (y costado) por los padres de la fallecida¹¹⁹.

2. En esa primera línea enmarcada entre renglones la reconstrucción del nombre del padre parece responder mejor a *Peleserus* que a *Peregrius*¹²⁰, aunque ninguno de estos dos antropónimos halla paralelo alguno con la nomenclatura nominal masculina correspondiente a la epigrafía hispanorromana¹²¹.

3. La segunda línea acoge el nombre de la madre, aunque no se lea perfectamente la última letra del mismo [*Pompei(a)*], tal vez borrada la I por rozamiento de la piedra con el paso de los años de una forma similar a lo que sucedería con la tercera E del nombre del padre [*Peles(e)r(us)*].

De ninguna manera podemos admitir que el final de este renglón corresponda al inicio de la denominación de un gentilicio que se completaría con todas las letras de la línea siguiente [*ARNVNIMORV(m)*]¹²².

Resulta más lógico suponer que esa letra final sea una M, que enlaza a su vez con las primeras de la línea siguiente, dando pie para reconstruir el campo epigráfico como *M/ [o]num(entum) P(osuerunt)*.

Esa misma línea parece completarse con un término transcrito como *MORTVAE*, contando con un nexo muy claro entre las tres últimas letras de dicha palabra¹²³.

4. Mucho más fácil resulta a simple vista la reconstrucción de las dos renglones siguientes, partiendo de la interpretación de Diego Santos, a quien han seguido otros investigadores¹²⁴, como *fili(a)e su(a)e pientis(s)im(a)e*.

Sin embargo, nos inclinamos más por la lectura llevada a cabo por otros autores en el sentido de que se trataría de *fili(a)e su(a)e be(ne)merenti pientis(s)im(a)e*¹²⁵, que además forma parte frecuentemente de fórmulas funerarias integradas en monumentos paleocristianos¹²⁶.

5. Al comienzo de la línea 6 las tres letras que formaban la parte final del nombre de la difunta (que sin duda estaba expresada igualmente en latín vulgar: *Superie* por *Superiae*) se halla borrada, posiblemente por haberse desconchado la piedra, con lo que la reconstrucción del antropónimo sería: *SVPE[RI(A)E]*...;

6. Por último en la parte central de la línea 8 han desaparecido igualmente cuatro letras, de forma que la reconstrucción de dicha palabra puede hacerse (teniendo

¹¹⁹ En realidad la presencia por dos veces en el mismo campo epigráfico de dicho término, además de resultar extraña, no es frecuente en la epigrafía funeraria latina.

¹²⁰ Al contrario de lo que piensa, por ejemplo, F. Diego Santos (*Epigrafía romana de Asturias*, p.135).

¹²¹ A. Rodríguez Colmenero, «¿Inscripciones paleocristianas en el Museo de Oviedo?», p.183.

¹²² M.C. González (*Los astures y los cántabros vadinienses*, Vitoria 1997) hace caso omiso de esta posibilidad frente a lo que había recogido con anterioridad (*Las unidades organizativas indígenas del área indoeuropea de Hispania*, Vitoria 1986, p.123, nº 38), tal vez siguiendo a F. Marco (*Las estelas decoradas de los conventus caesaraugustano y cluniense*, Zaragoza 1978, p.109).

¹²³ Hay quien considera que tal vez podría corresponder al nombre de la difunta como *Morinae* (A. Rodríguez Colmenero, «¿Inscripciones paleocristianas en el Museo de Oviedo?», p.184).

¹²⁴ Ver, entre ellos, J.M. Iglesias, *Epigrafía cántabra* p.127, estela 20.

¹²⁵ A. Rodríguez Colmenero, «¿Inscripciones paleocristianas en el Museo de Oviedo?», p.184.

¹²⁶ E. Diehl, *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, nºs 2600, 2618, 2711, 2719...

siempre en cuenta las características del latín vulgar que encierra todo el contenido del campo epigráfico) de la siguiente manera: (a)ET[ATIS].

La datación de este epígrafe debe ser tardía por diversos elementos que reúne en su contenido epigráfico:

- 1) la presencia de la abreviatura *D.M.* en lugar de *DIS MANIBVS*;
- 2) el acoplamiento del campo epigráfico entre renglones horizontales; y
- 3) la presencia de la expresión *plus minus(ve)* para la edad de la muerta.

Por todo ello creemos que es posible fecharla en la segunda mitad del siglo II d.C. (o a lo sumo en las primeras décadas de la centuria siguiente).

En su iconografía destaca el hecho de que la fractura de la piedra ha hecho desaparecer una gran parte del círculo de su cabecera (seguramente representación del disco solar), por lo que únicamente en la actualidad resulta visible la parte baja de una figura antropomorfa (tal vez la propia difunta?)¹²⁷, que se halla representada con su mano derecha apoyada en un bastón.

La escena se completa con la representación, en su parte delantera, de un animal de pequeñas dimensiones, que quizás tengamos que identificar con un bóvido (comparando caballo más ciervo del epitafio anterior con figura humana más vaca de éste es posible pensar en el pastoreo y/o la caza); además, de un círculo que envolvería las figuras se desgajan unos rayos diminutos, que sin duda hemos de identificar con una representación del disco solar.

Por debajo de la inscripción aparece representado un caballo toscamente figurado, al tiempo que en la orilla izquierda, hacia la que dirige su mirada dicho animal, se muestra un árbol.

Estos motivos, sin duda de carácter astral, pero al mismo tiempo con un significado funerario evidente, parecen haberse reflejado igualmente en la desaparecida inscripción de San Jorge de Heres (concejo de Gozón), que disponía también de una representación de un rostro enmarcado en un disco solar.

Ahora bien, la importancia de la ornamentación de esta escena de la parte superior parece combinar la representación del sol con la figura humana de su interior, tal vez en el marco de una escena de pastoreo, con la silueta del caballo y el árbol que se hallan ubicados por debajo del campo epigráfico¹²⁸; en la zona baja del monumento encontramos figurado igualmente de forma tosca un equino, al tiempo que en la parte izquierda, hacia la que parece dirigirse la silueta del caballo, se representa la imagen de un árbol, del que solamente algunas de sus ramas se dirigen hacia arriba.

F. ¿SON CRISTIANAS TODAS ELLAS?

De los monumentos epigráficos analizados el primero parece contar con un carácter estrictamente cristiano de acuerdo con el texto reconstruido de su campo epigráfico.

¹²⁷ N.Santos, *La romanización de Asturias*, p.340.

¹²⁸ J.M.Iglesias, *Epigrafía cántabra*, p.127.

fico¹²⁹; la segunda de estas estelas (el epitafio de Noreno) sería cristiana (o paleocristiana) a causa de la simbología tan evidente que nos ofrece, que en buena medida coincide con la terminología utilizada en el texto de la inscripción de la tercera (la dedicada a Magnentia).

Este tercer epígrafe parece corresponderse igualmente con una estela cristiana, de acuerdo con su esquema decorativo y la fórmula del texto, no usada en ningún caso en las lápidas funerarias paganas; además, el hecho de que ambos epitafios procedan de un mismo lugar nos lleva a pensar que en dicha localidad (Soto) del concejo de Cangas de Onís pudo existir una necrópolis cristiana de cierta entidad, así como una basílica paleocristiana del mismo tipo que la de Veranes por ejemplo¹³⁰.

Mucho más difícil resulta asignar al ámbito cristiano las lápidas sepulcrales de Dovidena y Superia, puesto que su iconografía ha sido destruida, por lo que es fácil su interpretación; sin embargo, la expresión *piēti(s)sim(a)e*, de la segunda de ellas, ofrece varios paralelos en el mundo paleocristiano, por lo que es posible que no estemos ante un ejemplar aislado (esperemos que en los años venideros se descubra alguna muestra más de estas mismas características)¹³¹.

Así pues, mientras que no dispongamos de una datación concreta con respecto a las estelas de Noreno y Superia, a las que tradicionalmente se las considera simplemente como «tardías», resultará difícil sacar conclusiones más precisas con respecto al momento exacto de introducción y arraigo del cristianismo en territorio de Asturias¹³².

Por desgracia solamente cuenta con referencias a la era consular la lápida de Dovidena, al contrario de lo que sucede con otros epitafios hallados en este mismo ámbito geográfico de los vadinienses del Oriente de Asturias:

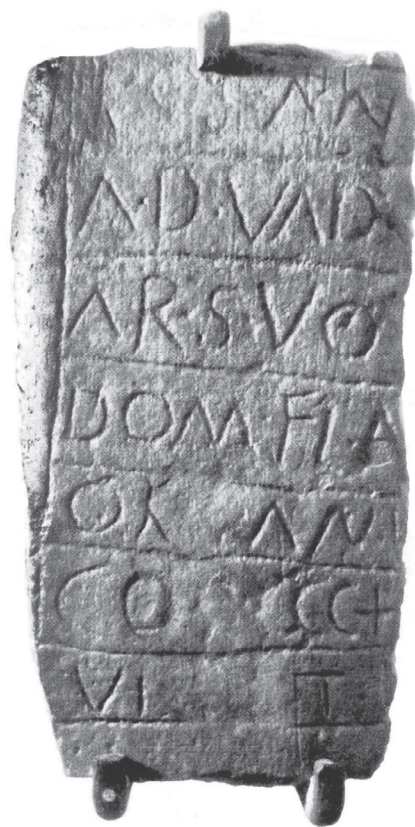


Fig. 134. Lápida funeraria de Domicio Flavio (Llenín, Cangas de Onís)

¹²⁹ El problema radica, no obstante, en la datación concreta de dicho epígrafe y en la serie de interrogantes que se suscitan en torno a su importancia y significado.

¹³⁰ J.Manzanares, *El «Torrexón de San Pedro de Veranes», basílica paleocristiana con baptisterio (s.VII) entre Oviedo y Gijón*, Oviedo 1968.

¹³¹ A.Rodríguez Colmenero, «¿Inscripciones paleocristianas en el Museo de Oviedo?», p.185.

¹³² F.Diego Santos, «Posibles inscripciones cristianas de época romana en Asturias», *Valdediós* (1960) 13 ss.

- la inscripción descubierta en Gamonedo (Onís), dedicada a Flavia (Textos nº 9)¹³³, que tal vez nos presenta ciertas connotaciones con la victoria sobre la muerte, de manera que, al igual que en los epitafios cristianos el alma del difunto/-a lograría alcanzar la otra vida;
- el siguiente ejemplo lo constituye el monumento encontrado en Llenín (concejo de Cangas de Onís)¹³⁴, en que se recoge el difunto Domicio Flavio, con una cronología que nos lleva a finales del siglo III (Textos nº 10);
- finalmente la lápida de Corao (Cangas de Onís), que constituye el monumento funerario de Voccareca (o tal vez mejor Voconia Careca por la onomástica de la mujer) (Textos nº 11)¹³⁵.

Todos los documentos epigráficos que hemos analizado (dedicados a Magnentia, Noreno, Dovidena y Superia) fueron hallados en enclaves territoriales muy próximos entre sí y no muy alejados de Covadonga ni de Cangas de Onís, sede de la incipiente, y tal vez no bien definida todavía, monarquía asturiana; en este sentido algunos investigadores del siglo pasado mantuvieron que las expresiones *domus dominica* y *cova dominica* resultarían idénticas, dado que «se refieren en ambos casos a un lugar o edificio religioso, o a un centro de poder político (palacio) detentado por un jefe local que tuviera en Cangas su asentamiento principal¹³⁶.

Y prosiguen un poco después: «ambos sentidos, el religioso y el especialmente político, son propios de la expresión *dominica* o *dominicus* en el latín del Bajo Imperio»; hemos de tener en cuenta, además, que la utilización de cuevas como centros de culto pagano se conecta con antiguas prácticas religiosas arraigadas en todo el territorio de la Península Ibérica, tanto en las áreas mediterráneas como en el interior, más o menos influido por la religiosidad indoeuropea.

De cualquier forma creemos que hay que hacer una distinción clara entre las lápidas dedicadas a Noreno y Magnentia, cuyo sentido netamente cristiano resulta evidente, y las correspondientes a Dovidena y Superia, cuya vinculación con la nueva religión en el Norte peninsular no parece tan clara.

Ahora bien, desconocemos la existencia de obispos en Asturias hasta una época muy avanzada, resultando evidente su presencia únicamente en tiempos de la monarquía asturiana; frente a ello la confirmación de estos personajes de la jerarquía eclesiástica en la capital del *conventus* jurídico (Astorga) nos permite pensar en la existencia de una comunidad cristiana en el centro de Asturias, vinculada tanto desde el punto de vista político como comercial con dicho centro¹³⁷.

¹³³ CIL II.5738.

¹³⁴ CIL II.5752-5753.

¹³⁵ CIL II.2714 y 5732. Acerca de estos problemas de cronología antigua remitimos, entre otros, a J.M. Iglesias, «La era en la epigrafía del sector central de la Cordillera Cantábrica», *Epigrafía jurídica romana*, pp.327 ss.

¹³⁶ A.Barbero y M.Vigil, *Los orígenes sociales de la Reconquista*, Barcelona 1974, p.123.

¹³⁷ J.Mangas, «La religión en Asturias durante el Imperio romano», p.233.

6. PRISCILIANO Y LA DIFUSIÓN DEL CRISTIANISMO ENTRE LOS ASTURES¹³⁸

Partimos del hecho de que Prisciliano, que se convirtió en obispo de la sede episcopal abulense, en parte bajo la presión popular¹³⁹, introduciría una moral rigorista y basada en el ascetismo entre las diversas comunidades indígenas con las que entró en contacto, especialmente con las del Norte peninsular¹⁴⁰; en la segunda mitad del siglo IV este personaje, así como el movimiento que encabezó, acabarían siendo condenados por la Iglesia oficial en el concilio de Tréveris y posteriormente en el de Zaragoza (San Jerónimo, *Sobre los varones ilustres* 121 = Textos nº 12a), por defender un modelo de cristianismo opuesto a los intereses políticos y económicos de los grandes terratenientes y los obispos fundamentalmente¹⁴¹.

De múltiples maneras se ha tratado de interpretar la figura de este personaje tan controvertido de la segunda mitad del siglo IV, aunque en modo alguno creemos que deba hacerse, como recientemente ha sucedido, tomando como base la teología de la liberación, pues hemos de observar el desarrollo de este movimiento religioso de carácter rigorista en el contexto social, y moral, de su época¹⁴²; sin embargo, contribuiría igualmente de forma decisiva a la expansión de la religión cristiana entre los integrantes de las comunidades del Noroeste peninsular, incluido el territorio de Asturias, como consecuencia de la defensa de los intereses de las clases empobrecidas y olvidadas por parte de la administración, cuyas manifestaciones de descontento hallarían su expresión en una serie de revueltas sociales¹⁴³.

En este sentido para algunos investigadores es posible pensar que, tal vez, el movimiento priscilianista acabaría por convertirse, a la muerte de su fundador, en una corriente ideológico-religiosa de matiz casi exclusivamente galaico¹⁴⁴; de cualquier

¹³⁸ La bibliografía sobre el priscilianismo resulta enormemente amplia y dispar, por lo que en buena medida aparece recogida en la selección bibliográfica al final del libro.

Para algunos aspectos parciales remitimos a R.López Caneda, *Prisciliano. Su pensamiento y su problema histórico*, Santiago de Compostela 1966; J.Fontaine, «Panorama espiritual del Occidente peninsular en los siglos IV y V: por una nueva problemática del priscilianismo», *I Reunión Gallega de Estudios Clásicos*, Santiago de Compostela 1981, pp.185 ss.; U.Romero Posse, «Prisciliano. Historia y ficción», *A Trabe de oro (Publicación galega de pensamiento crítico)*, Santiago de Compostela 1996, pp.167 ss.; M^a V.Escribano, «Estado actual de los estudios sobre el priscilianismo», *El cristianismo: aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, Vitoria 2000, pp.263 ss. y M^a J.Bravo, «La persecución jurídica contra Prisciliano», *HAnt* 33-34 (2009-2010) 311 ss.

¹³⁹ Ver, por ejemplo, H.Chadwick, *Prisciliano de Ávila*, Madrid 1978.

¹⁴⁰ J.M.Blázquez, «Prisciliano, introductor del ascetismo en Gallaecia», *I Reunión Gallega de Estudios Clásicos*, pp.210 ss., y «Prisciliano, introductor del ascetismo en Hispania», *Concilio Caesaraugustano*, Zaragoza 1981, pp.68 ss.

¹⁴¹ A.Barbero, «El priscilianismo, ¿herejía o movimiento social?», *CHE* 27-28 (1963) 5 ss. = *Conflictos y estructuras sociales en la Hispania antigua*, Madrid 1977, pp.77 ss. Más detalles en S.J.Gabriel, *Priscillien, un chrétien non conformiste*, París 2009.

¹⁴² F.J.Fernández Conde, *Prisciliano y el priscilianismo. Historiografía y realidad*, Gijón 2007. A lo sumo la teología de la liberación puede recoger algunos de los postulados propios de la doctrina priscilianista.

¹⁴³ N.Santos, «Movimientos sociales en la España del Bajo Imperio», *Hispania* 40 (1980) 245-247.

¹⁴⁴ C.Cardelle, «El priscilianismo tras Prisciliano, ¿un movimiento galaico?», *Habis* 29 (1998) 269 ss.

forma, las doctrinas priscilianistas, a pesar de la condena del cabecilla de dicho movimiento cristiano de carácter rigorista como herético¹⁴⁵, acabarían por arraigar con toda su intensidad entre un número muy abundante de los seguidores del obispo abulense, al tiempo que se convertirían en vehículo de transmisión del cristianismo en todo el Noroeste peninsular (Sulpicio Severo 51.7 y 9-10 = Textos nº 12b).

Asistiremos así al desarrollo de una propagación fuerte de los postulados y cánones de Prisciliano, de manera que los presbíteros y diáconos que seguían su doctrina se convertirían en los mejores misioneros y propagadores de la nueva religión, en especial por toda la región de *Gallaecia*, en cuyo suelo se incluía una buena parte de Asturias¹⁴⁶; en este contexto no podemos olvidar que la presencia de un colectivo de creyentes mitraicos en La Isla (concejo de Colunga), organizados de una manera análoga a la de las comunidades cristianas, constituye un referente que nos permite suponer la existencia de comunidades cristianas de tamaño reducido en suelo asturiano desde finales del siglo III en adelante.

Sin embargo, entre los seguidores del herético Prisciliano, al menos hasta los comedios del siglo V, se hallaban algunos representantes de la jerarquía eclesiástica y de las comunidades cristianas de Asturias, lo que conduciría a un cierto confucionismo doctrinal¹⁴⁷; pero las sucesivas abjuraciones, antes y después del concilio de Toledo del año 400, así como las continuas presiones ejercidas por el poder civil y, en especial, la presencia de una nueva organización representada por los tiempos visigodos, harían perder peso a los grupos priscilianistas en beneficio de una doctrina cristiana ortodoxa¹⁴⁸.

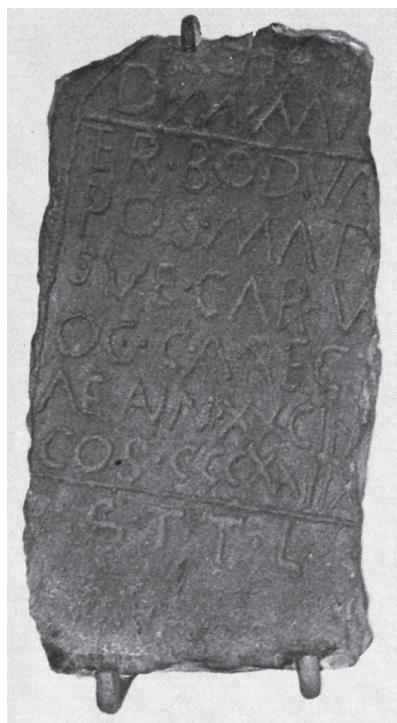


Fig. 135. Estela funeraria de Voconia Careca hallada en Corao (Cangas de Onís)

¹⁴⁵ V.Burns, *The Making of a Heretic. Gender, Authority and the Priscillianist Controversy*, Berkeley 1995.

¹⁴⁶ Más detalles en J.Cabrera, *Estudios sobre el priscilianismo en la Galicia antigua*, Granada 1983, y M.Sotomayor, «El priscilianismo», *Historia de la Iglesia en España*, Madrid 2001, 1, pp.23 ss. Cf. O.Núñez, *Prisciliano, priscilianismos y competencia religiosa en la antigüedad*, Vitoria 2012.

¹⁴⁷ U.Romero Posse, «Cristianismo e priscilianismo», *O pensamento galego na história*, Santiago de Compostela 1992, pp.57 ss.

¹⁴⁸ M.C.Díaz y Díaz, «La cristianización en Galicia», pp.111-112. Como resultado de todo ello tendría lugar un proceso de ruralización del cristianismo en todo el territorio hispano, que en el caso de Asturias no constituiría un hecho nuevo, puesto que únicamente se intensificaría con respecto a lo que había sucedido en las etapas anteriores.

Por otro lado el influjo del obispado de Astorga sobre las iglesias y comunidades cristianas del arco noroeste de la península Ibérica resulta evidente desde finales del siglo IV: como indicador de este hecho contamos con la figura del obispo Simposio, quien, de acuerdo con las actas del I Concilio de Toledo, no quiso hallarse presente en el momento de la lectura de las correspondientes al cónclave conciliar de *Caesaraugusta*, reunido en el año 380 contra Prisciliano y sus partidarios¹⁴⁹.

En conexión con el obispo astorgano el episcopado galaico, y el hipotético de Asturias, en su mayor parte de origen e inspiración priscilianistas, contribuirían enormemente a la propagación de la doctrina cristiana por todo el territorio septentrional¹⁵⁰; de esta manera, aun cuando la documentación de los autores antiguos vinculada al cristianismo primitivo de Asturias no resulta abundante ni especialmente significativa, sirve al menos para indicarnos que la cristianización de dichos territorios no diferiría sustancialmente del mismo proceso en otras regiones del arco noroccidental hispano.

Por lo tanto podemos afirmar que, durante estas décadas finales del Bajo Imperio, solamente florecerían núcleos cristianos de reducidas dimensiones, que, en el caso de Asturias, se hallarían ubicados en los alrededores de Covadonga, en concreto en la región ocupada por los vadinienses¹⁵¹, o bien en la zona central asturiana (en torno al centro urbano romano de *Gigia*), o finalmente en el suroccidente de la región (en las proximidades de *Flavionavia* y la *civitas* de los pélicos)¹⁵².

CONCLUSIONES

En las páginas precedentes únicamente hemos querido avanzar algunas cuestiones aún sin resolver con respecto al cristianismo primitivo en la Asturias antigua; como exponentes de dichos interrogantes cabe destacar las vías de penetración del mismo, el momento a partir del cual se introduce, el matiz eminentemente rural de las primeras comunidades cristianas, el carácter que ofrece la organización eclesiástica (administrativo y territorial), aún demasiado endeble, las posibles sedes episcopales (aunque en el caso de los astures transmontanos, de haber existido, corresponderían

¹⁴⁹ A. Tranoy, «Contexto histórico del priscilianismo en Galicia en los siglos IV-V», *Prisciliano y el priscilianismo*, Cuadernos del Norte, Oviedo 1981, pp.77 ss.

¹⁵⁰ J.M. Blázquez, «El urbanismo romano entre los astures», *Urbanismo y sociedad en Hispania*, Madrid 1991, p.252, a pesar de que considera, a nuestro modo de ver equivocadamente, quizás porque este hecho no aparece suficientemente documentado en las fuentes escritas antiguas, que los astures quedarían al margen de todo lo que supondría el movimiento priscilianista.

¹⁵¹ Tal vez las peculiaridades de la propia organización de esta población, asentada en ambos márgenes de la cordillera cantábrica, contribuirían en gran medida a la configuración de las primeras comunidades cristianas en suelo asturiano.

¹⁵² De cualquier forma resulta evidente que la presencia de estas primeras comunidades estables de cristianos en el cuadrante noroccidental hispano traería consigo toda una serie de alteraciones y cambios en su ámbito social. Cf. D. Plácido, «El cristianismo y las mutaciones sociales del Noroeste peninsular», *Antigüedad y cristianismo* 7 (1990) 197 ss.

ya a tiempos visigodos), sin poder calibrar todavía el sentido y alcance que adquiere en nuestro suelo el monacato primitivo....

A modo de resumen hemos de afirmar, en primer término, que los diferentes tipos de documentación no permiten un análisis profundo para llevar a cabo una reconstrucción de todos estos problemas, dado que las fuentes literarias, además de resultar escasas, se fechan en un momento tardío, al tiempo que las epigráficas parecen ofrecernos una datación insegura y muy corta (décadas finales del siglo IV e iniciales del V).

Junto a ello los testimonios arqueológicos (restos de hipotéticas capillas, ermitas, basílicas paleocristianas....) nos ofrecen unos paralelismos evidentes con otras regiones del Noroeste peninsular, en especial de León y Lugo, cuyos primeros ejemplares arrancan de la misma época; de ello parece desprenderse que, a pesar de que tanto entre los autores antiguos como modernos existiría conciencia de una penetración y arraigo del cristianismo en una época muy avanzada en el Norte peninsular (incluido el territorio de Asturias), este hecho no respondería por completo a la realidad.

En ese sentido es posible que el momento de penetración y la configuración de las primitivas comunidades cristianas en suelo asturiano tuvieran lugar ya en tiempos bajoimperiales (finales del siglo III y IV), aunque en realidad su expansión por todas las zonas rurales, especialmente del interior, no se produciría con intensidad hasta tiempos visigodos¹⁵³.

Ahora bien, esta primera fase de presencia de la religión cristiana en territorio de Asturias contaría necesariamente con una pervivencia acusada de las creencias paganas (cultos tradicionales y dioses de los panteones indígena y romano); este hecho hay que relacionarlo con los problemas vinculados a la cristianización del mismo al hallarse fuertemente arraigadas las prácticas ancestrales de formas de culto, como por ejemplo la veneración prestada a los dioses de los caminos.

En este proceso de cristianización, tal vez haya que seguir reivindicando el papel que los elementos militares desempeñarían, en un primer momento en conexión con los cultos místicos y orientales (en especial el culto de Mitra en el caso asturiano), con respecto a la difusión y expansión de las doctrinas cristianas en conexión con los centros de habitat más significativos (así como el papel desempeñado por Prisciliano y sus discípulos en cuanto a la catequización del territorio septentrional hispano).

Como consecuencia de ello, en el caso de Asturias, aunque quizás en una primera fase los núcleos político-administrativos del *conventus Asturum* constituyeran el centro de atracción de las comunidades cristianas más antiguas, desde sus orígenes los grupos sociales conectados con dicha religión nos presentan un carácter eminentemente rural, que enlazaría muy bien con ese espíritu propugnado por el priscilianismo.

¹⁵³ N.Santos, «Romanos y astures en la Asturias bajoimperial», *Momentos y espacios de cambio: la sociedad hispanorromana en la Antigüedad tardía*, Madrid 2010, pp.81ss.

ANEXO DOCUMENTAL

1. Difusión del cristianismo por el mundo

«Por lo tanto, id y haced discípulos de todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo; enseñándoles que guarden todas las cosas que os he enseñado; y he aquí que yo estaré con vosotros todos los días hasta el fin del mundo. Amén».

Evangelio de Mateo 28.19

2. Apostasía de los obispos Basilides y Marcial

«Así pues, de acuerdo con lo que vosotros me escribís, queridísimos hermanos, y nos confirman nuestros colegas Félix y Sabino, así como nos lo comunica en su carta el otro Félix, el de *Caesaraugusta*, cultivador de la fe y defensor de la verdad, Basilides y Marcial se han contaminado con el nefando libelo de la idolatría.

Por otra parte Basilides cuenta, además de con el pecado de libelo, con el de haber blasfemado de Dios cuando se hallaba enfermo en cama, y él mismo confesó haberlo hecho.

Y, debido a ello, instigado por su conciencia, renunció de forma espontánea al episcopado, se arrepintió a continuación invocando a Dios, y se dio por satisfecho si podía llevar una vida como simple laico.

De la misma manera Marcial, además de haber asistido frecuentemente a los banquetes impuros y abominables de un colegio, y haber sepultado durante los mismos a sus hijos con ritual gentil y en tumbas profanas, entre gentiles, ha confesado que acató la idolatría y negó a Cristo ante el procurador ducenario y en sesión pública.

Así pues, resultan muchos y muy graves los delitos en que se han visto envueltos Basilides y Marcial».

Cipriano de Cartago, *Cartas* 67.6.1-2

3. El culto a Mitra en Asturias

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

4. Martirio de Fructuoso de Tarragona y sus diáconos

1. «Siendo emperadores Valeriano y Galieno, y Emiliano y Baso cónsules, el diecisiete de las calendas de febrero (16 de enero), un domingo, fueron prendidos Fructuoso, obispo, y Augurio y Eulogio, diáconos. Cuando el obispo Fructuoso estaba ya acostado,

se dirigió a su casa un pelotón de soldados de los llamados beneficiarios, cuyos nombres eran: Aurelio, Festucio, Elio, Polencio, Donato y Máximo.

Al oír el obispo sus pisadas, se levantó apresuradamente y salió a su encuentro en zapatillas. Los soldados le dijeron:

– Ven con nosotros, pues el presidente te manda llamar junto con tus diáconos.

Les respondió el obispo Fructuoso:

– Vamos, pues; o, si me lo permitís, me calzaré antes.

Le replicaron los soldados:

– Cálzate tranquilamente.

Apenas llegaron los metieron en la cárcel; allí Fructuoso, seguro y alegre de la corona del Señor a que era llamado, oraba sin interrupción. La comunidad de hermanos se hallaba también con él, asistiéndole y rogándole que se acordara de ellos.

2... En la cárcel pasaron 6 días y el viernes, el 12 de las calendas de febrero (21 de enero), fueron llevados ante el tribunal y se celebró el juicio.

El presidente Emiliano dijo:

– Que pasen Fructuoso, obispo, Augurio y Eulogio.

Los oficiales del tribunal contestaron:

– Aquí están.

El presidente Emiliano dijo al obispo Fructuoso:

– ¿Te has enterado de lo que han mandado los emperadores?

Fructuoso:

– Ignoro qué hayan mandado; pero, en todo caso, yo soy cristiano.

Emiliano:

– Han mandado que se adore a los dioses.

Fructuoso:

– Yo adoro a un solo dios, el que hizo el cielo y la tierra, el mar y cuanto en ellos se contiene.

Emiliano:

– ¿Es que no sabes que hay dioses?

Fructuoso:

– No lo sé.

Emiliano:

– Pues pronto lo sabrás.

El obispo Fructuoso recogió su mirada en el Señor y se puso a orar dentro de sí.

El presidente Emiliano concluyó:

– ¿Quiénes son obedecidos, quiénes temidos, quiénes adorados, si no se da culto a los dioses ni se adoran las estatuas de los emperadores?

El presidente Emiliano se volvió al diácono Augurio y le dijo:

– No hagas caso de las palabras de Fructuoso.

El diácono Augurio respondió:

– Yo doy culto al Dios omnipotente.

El presidente Emiliano dijo al diácono Eulogio:

– ¿También tú adoras a Fructuoso?

El diácono Eulogio respondió:

– Yo no adoro a Fructuoso, sino que adoro al mismo a quien adora Fructuoso...

Y dictó sentencia de que fueran quemados vivos.

3. Cuando el obispo Fructuoso, acompañado de sus diáconos, era conducido al anfiteatro, el pueblo se condolía de él, pues se había granjeado el cariño no sólo de los hermanos sino también de los gentiles....

Llegados al anfiteatro, se acercó al obispo un lector suyo, Augustal de nombre, y entre lágrimas le suplicó le permitiera descalzarle. El bienaventurado mártir le contestó:

– Déjalo, hijo; yo me descalzaré por mí mismo, pues me siento fuerte y me inunda la alegría por la certeza de la promesa del Señor.

Apenas se hubo descalzado, un camarada de milicia, hermano nuestro, por nombre Félix, se le acercó también y, tomándole la mano derecha, le rogó que se acordara de él. El santo varón Fructuoso, con voz clara que todos oyeron, le contestó:

– Yo tengo que acordarme de la Iglesia católica, extendida de Oriente a Occidente.

4. Colocado en el centro del anfiteatro, como se llegara ya el momento, digamos más bien de alcanzar la corona inmarcesible que de sufrir la pena, a pesar de que le estaban observando los soldados beneficiarios de la guardia del pretorio, cuyos nombres mencionamos antes, el obispo Fructuoso, por aviso juntamente e inspiración del Espíritu Santo, dijo de manera que lo pudieran oír nuestros hermanos:

– No os ha de faltar pastor ni es posible que falle la caridad y promesa del Señor, aquí lo mismo que en lo por venir. Esto que estáis viendo no es sino sufrimiento de un momento.

Habiendo consolado de esta manera a los hermanos, entraron en su salvación, dignos y dichosos en su mismo martirio, pues merecieron sentir, según la promesa, el fruto de las santas Escrituras...

Apenas las llamas quemaron los lazos con que les habían atado las manos, acordándose ellos de la oración divina y de su ordinaria costumbre, llenos de gozo, dobladas las rodillas, seguros de la resurrección, puestos en la figura del trofeo del Señor, estuvieron suplicando al Señor hasta el momento en que, junto, exhalaban sus almas.

Actas del martirio de Fructuoso, Augurio y Eulogio 1-4.

5. Estela funeraria de Noreno

X A I
IN M S MOR
TVS ANORV
5 SEPT E MISE
RAVIT R PAREN
TES NORENV
S

+

*X(ristus) A(lfa) W(omega)/ una cruz (+)/ in m(emoria) s(ancta) mor/ tu(u)s an(n)
oru(m)/ septe(m) mise/ ravit r(elictos) paren/ tes Norenu/ s.*

«Cristo alfa y omega. En la memoria santa. Muerto a la edad de 7 años (aquí yace) Noreno, que desgraciadamente dejó a sus padres abandonados».

CIL II.5745 (Soto de Cangas de Onís)

6. Epitafio de Magnentia

F.Diego Santos, *Epigrafía romana de Asturias* nº 45 (Soto de Cangas de Onís) =
Texto nº 11 del Capítulo I de la Segunda Parte

7. Lápida funeraria de Dovidena

CIL II.5744 = Texto nº 13 del Capítulo X de la Segunda Parte

8. Lápida funeraria de Superia

Inscripción funeraria de Beleño (Ponga) = Texto nº 2 del Capítulo X de la Segunda
Parte

9. Epitafio de Flavia

CIL II.5738 = Texto nº 9 del Capítulo II de la Primera Parte

10. Inscripción funeraria de Domicio Flavio

POS AN
A D VAD
AR SVO
DOM FLA
5 O AN L
COS CCCX
VI S T T L

*Pos(uit) An(n)/ a D(ovidena) vad(iniensis) [m]/ ar(ito) suo/ Dom(itio) Fla(vio)/
o[rg](enomesco) an(norum) L/ co(n)s(ulatu) CCCX/ VI s(it) t(ibi) t(erra) l(evis).*

«Anna Dovidena, (ciudadana) vadiniense, lo erigió para su (querido) marido Domicio Flavio, (ciudadano) orgenomesco, de 50 años de edad en el año 316 de la era consular (año 278). ¡Que la tierra te sea leve!».

CIL II.5752-5753.

11. Estela funeraria de Voconia Careca

D M M
TER BOD VA
POS MATR
SVE CAR V
5 OC CAREC
AE ANN XXCIIX
COS CCCXXIIX
S T T L

D(iis) M(anibus) M(onumentum)/ Ter(entius) Bod(us) va[d](iniensis)/ pos(uit) matr(i)/ su(a)e car(ae) V/ oc(oniae) Carec/ ae ann(or)um XXCIIX/ co(n)s(ulatu) CC-CXXIIX/ s(it) t(ibi) t(erra) l(evis).

«Monumento dedicado a los dioses manes. Terencio Bodo, (ciudadano) vadinien- se, lo dedicó a su querida madre Voconia Careca, de 88 años de edad en el año 328 de la era consular (año 290). ¡Que la tierra te sea leve!».

CIL II.2714 y 5732.

12. Prisciliano de Ávila y la cristianización del Noroeste peninsular

a. «Prisciliano, obispo de Ávila, que se incorporó a la facción de Hidacio e Itacio (obispos respectivamente de Mérida y Ossonoba), fue mandado ejecutar por el usurpador Máximo en Tréveris; sacó a la luz numerosas obritas, de las que algunas han llegado hasta nosotros.

Este personaje fue acusado de hereje por parte de algunos gnósticos de la escuela de Basilides y Marcial, y acerca de ello escribió Ireneo (de Lyon), al tiempo que otros lo defendían argumentando que aquello era mentira».

San Jerónimo, Sobre los varones ilustres 121.

b. «Por lo demás, al morir Prisciliano, no sólo no se reprimió la herejía que había irrumpido bajo sus auspicios, sino que se arraigó y propagó aún más, puesto que sus seguidores, que con anterioridad ya le habían honrado como santo, comenzaron después a venerarle como mártir...

Ahora bien, entre nosotros se había encendido una continua guerra de discordias, que, agitada ya durante 15 años con desagradables disensiones, no había manera de sofocar.

Y en la actualidad, cuando, especialmente gracias a las discordias entre los obispos, se veía perturbado y confundido, y depravado igualmente por su mediación, a causa del odio, el favor, el miedo, la inconstancia, la envidia, el partidismo, las pasiones, la avaricia, la arrogancia, el sueño y la desidia, a la postre la mayoría rivalizaba con planes tergiversados y afanes contumaces contra los pocos que tenían buenas intenciones; y mientras tanto el pueblo de Dios y los mejores yacían en el oprobio y la ignominia».

Sulpicio Severo, Sobre el gobierno de Dios 51.7 y 9-10.