

El culto a los *di Manes*

The cult of the di Manes

LAURA MARÍA ARENAS GALLEGO

UNED - Universidad Nacional de
Educación a Distancia.

E-mail: laura89ag@gmail.com

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-6121-7607>

RECIBIDO: 2 DE AGOSTO DE 2022
ACEPTADO: 7 DE NOVIEMBRE DE 2022

Resumen: En la antigua Roma los antepasados, así como mantener vivo el recuerdo de los muertos entre la familia, era realmente importante. Esto se expresaba a través de la religión privada, por un lado en el hogar, donde encontramos los retratos de los ancestros siempre presentes en la vida de los romanos, y por otro en las necrópolis convertidas en verdaderas ciudades donde las tumbas y las inscripciones que las acompañaban eran una forma de conmemoración a aquellos que permanecían sepultados allí. Lugares muy transitados donde rendir homenaje con ofrendas regulares a los muertos. Los difuntos se convertían en divinidades o espíritus familiares llamados *Manes*, que protegían a sus familias a cambio de no caer en el olvido. Así se instituyó un culto a los muertos repleto de ceremonias, fiestas, sacrificios rituales y ofrendas. Con este trabajo daremos una visión general de la muerte en la antigua Roma basándonos en el culto a los dioses *Manes*, intentando indagar en su origen y en la importancia que tenían dentro del mundo romano.

Palabras Clave: *Manes*, antepasados, muerte, culto, Roma.

Abstract: In ancient Rome the ancestors, as well as keeping alive the memory of the dead among the family, were really important. This was expressed through private religion, on the one hand at the home, where we find the portraits of the ancestors always present in the life of the romans, and on the other in the necropolis turned into true cities where the tombs and the inscriptions that they accompanied them were a form of commemoration to those who remained entombed there. Busy places where you can pay homage with regular offerings to the dead. The deceased became a kind of divinities or family spirits called *Manes*, who protected their families in Exchange for not falling into oblivion. Thus, cult of the dead was instituted, full of ceremonies, festivals, ritual sacrifices and offerings. With this work we will give an overview of death in ancient Rome based on the cult of the *Manes* gods, trying to investigate their origin and the importance they had within the Roman world.

Keywords: *Manes*, ancestors, death, cult, Rome.

LOS DIOSES *MANES*

«Pero no me serás arrebatado por entero ni enviaré a lo lejos tus cenizas: retendré aquí tus *manes*, aquí, en casa: tú serás el custodio y el dueño del hogar y te estarán sumisos todos los tuyos; yo, como es justo, te estaré sometido y, siempre en pos de ti, ofreceré constantes manjares y bebidas a tus sagrados *manes*, y honraré tus imágenes: los mármoles brillantes y el trazo de los cuadros magistrales me traerán tu semblanza; el marfil y el oro amarillento imitarán tus rasgos desde ahora. Buscaré ahí la senda de la honradez y la experiencia de tu larga vida y tus píos consejos y los sueños aleccionadores»¹.

COMO se desprende de los versos de Estacio, se entiende que, los dioses *Manes* eran considerados los espíritus de los antepasados que al morir habían pasado a formar parte del panteón familiar como protectores del hogar y la familia. Unas deidades que, dentro de la religión del Estado, estaban circunscritas a la religión privada de cada familia. Este culto transmitido de padres a hijos estaba relacionado con los antepasados, en la que los dioses protectores del hogar eran honrados diariamente². Agustín de Hipona siguiendo los escritos perdidos de Varrón lo ilustra así cuando escribe: «Omito lo que dice Varrón, quien sustenta que tienen por dioses *Manes* a todos los difuntos, y lo prueba por los sacrificios que se hacen a casi todos los muertos [...]»³.

Su origen nada claro parece estar relacionado con la diosa etrusca *Mania* de los que habrían sido sus hijos, cuyas raíces son los espíritus de los muertos del hogar hasta que tornaron a ser las almas de los difuntos divinizados⁴. Festo lo recoge cuando señala que los *di Manes* podrían deber su nombre a la diosa *Mania* como su antepasada materna⁵; sin embargo, Macrobio atribuye la maternidad de *Mania* a los *Lares*, deidades domésticas que como veremos se asociaban y/o confundían con los *Manes*⁶. Lo mismo encontramos con Varrón cuando al confundir a los *Lares* y los *Manes* los convierte en hijos de *Mania*⁷.

Ciertamente ni los propios romanos sabían bien qué eran los *Manes*, pues no había una definición que los detallara con exactitud. No sabían si representaba el alma del difunto o se trataba de deidades de ultratumba⁸, siendo confundidos con otros dioses domésticos como los *Lares* o los *Penates*, o con entes nada halagüeños como son los *Lemures* y las *Larvae*. De este modo vemos a los *Manes* retratados en algunos escritos como *umbræ*, espectros o fantasmas cuya función es la de atemorizar y atosigar a los vivos.

¹ Stat., *Silvas*, 3, 191-201.

² Cf. *Mos maiorum*.

³ Augus., *Ciu., Dei.*, 8, XXVI.

⁴ Novillo y Saiz, 2020: 48.

⁵ Festus, 92, 15.

⁶ Macrobi., *Sat.*, I, 7, 35.

⁷ «En efecto, vemos que recibe la denominación de Manía la madre de los lares (...)» Varro, *Ling.*, IX, 38, 61.

⁸ Saco, 2018: 33.

«Ojalá, Emiliano, en pago de esta mentira, este dios, que se mueve constantemente entre el mundo celeste y el mundo infernal, te premie con la maldición de los dioses del cielo y del infierno y acumule sin pausa ante tus ojos los fantasmas de los muertos, todos los espectros que por doquier existen, todos los lémures, todos los *manes*, todas las larvas, todas las apariciones nocturnas, todas las figuras espantosas que surgen de las piras funerarias, todas las visiones terroríficas de los sepulcros, de las que, por cierto, no estás muy lejos tanto por tu edad como por tu conducta»⁹.

Igualmente, en las Epístolas de Plinio también podemos leer relatos referentes a los *Manes* identificados con fantasmas como es el caso de la carta destinada a Licinio Sura¹⁰. En ella se narran tres historias entre la que destacaremos la segunda relativa a una casa habitada por un espectro en Atenas. Según había sido conocedor Plinio, el espíritu de un anciano encadenado se aparecía cada noche aterrorizando a los habitantes de dicha casa; lo que produjo que quedara deshabitada hasta que el filósofo Atenodoro se instaló en ella a sabiendas de lo que allí acaecía. Cuando el fantasma hizo acto de presencia, Atenodoro siguió las indicaciones del espíritu que le señalaba el patio de la casa. Al día siguiente ordenó excavar en el lugar, descubriendo unos huesos envueltos en cadenas, recogiénolos y dándoles una sepultura pública. Finaliza diciendo: «*Domus postea rite conditis manibus caruit*» (En lo sucesivo, la casa se vio libre de los *Manes*, debidamente sepultados).

También en la Eneida podemos leer como Virgilio por un lado retrata a los *Manes* como sombras cuando dice: «¿Crees que esto preocupa al polvo y a las sombras de los muertos?»; mientras por otro los asimila con espectros¹¹.

Por lo que respecta a la confusión existente con otros dioses del hogar (*Lares*, *Penates* y *Genio*) hemos podido comprobar que los *Lares* y el *Genius* son los que habitualmente crean más problemas a la hora de diferenciarlos de los *Manes*. Guillén lo atribuye a la influencia griega, mientras que la asociación entre *Lares* y *Penates* parece ser idea romana, nombrándose juntos al tener «un mismo radio de acción» en el hogar familiar¹². Por otro lado, López Saco expone que los *Manes* estaban asociados a los *Genii*, los cuales habitaban en las sepulturas tras la muerte de la persona¹³.

Atendiendo a que la forma de representación simbólica del *Genius* que aparecen en los lararios es la serpiente, vemos que tanto Plinio el Viejo como Virgilio los relacionan con los *Manes*. Así lo recoge Plinio en su Historia Natural en el siguiente pasaje:

⁹ Apul., *Apol*, 64, 2.

¹⁰ Plin., *Ep.*, VII, 27.

¹¹ Verg., *Aeneid.*, IV, 34; X, 640.

¹² Guillén, 2019: 71.

¹³ Saco, 2018: 32.

«Pero de aquellos árboles que se conservan en la memoria de los hombres, perduran un olivo plantado por la mano del primer Africano en su finca de Literno, e igualmente, en el mismo lugar, un mirto de notable tamaño, debajo hay una cueva en la que, según la tradición, una serpiente vigila los *manes* del Africano [...]»¹⁴.

Así, en la Eneida, en el enterramiento de Anquises, una serpiente emerge del suelo y se dirige a catar las ofrendas, creyendo Eneas ver en este acto al espíritu familiar de su padre¹⁵. Y es que según Toynbee, en la Grecia arcaica las serpientes encarnaban al antepasado familiar llegando esta creencia hasta los romanos a finales de la República y comienzos de la época imperial¹⁶.

Sea como fuere, todas estas divinidades del hogar compartían el mismo espacio de adoración dentro de la casa (*lararium*), así como plegarias y ofrendas. Este altar era el centro de la religión doméstica; capillas dedicadas al culto diario de las familias¹⁷. Del mismo modo poseían atribuciones de protección del hogar y la familia similares a las de los *Manes*. Todos ellos eran númenes o dioses de la familia que estaban relacionados con los antepasados, solo que con connotaciones distintas. En cuanto a los *Lares* vemos como Ovidio los presenta como unos entes de unión familiar, de hermandad entre los familiares vivos:

«Naturalmente resulta agradable, después de estar en las tumbas y con los parientes muertos, volver de inmediato la cara a los vivos; contemplar, después de haber perdido a tantos seres queridos, lo que resta de la propia sangre y recorrer los grados de parentesco»¹⁸.

Si buscamos una definición pormenorizada, tan solo encontramos que Apuleyo hace una distinción más o menos acertada de cada uno de estos entes¹⁹. Para el de Madaura, los *Lares* son aquellas deidades pacíficas protectoras del hogar; las *larvae* los espíritus perversos que vagan errantes sin descanso; y cuando tienen un carácter incierto, los denomina *Manes*. En definitiva, para el autor los *lemures*, *larvae* y *Manes* son espíritus de los muertos que pueden ser dañinos o benévolos. Por otro lado, el de Hipona también intenta hacer una clasificación muy similar a la de Apuleyo:

«Dicen que las almas de los hombres son demonios, y que de hombres se hacen *Lares*, si son de buen mérito y si de malo, *lemures* o *larvas*, y que cuando se ignora si tienen buenos o malos méritos, entonces se denominan dioses *Manes*»²⁰.

¹⁴ Plin., *NH*, XVI, 234-235.

¹⁵ Verg., *Aeneid.*, V, 85-96.

¹⁶ Toynbee, 1973: 233.

¹⁷ Cf. Laporge, 2009.

¹⁸ Ov., *Fast.*, II, 617-621.

¹⁹ Apul., *De deo Soc.*, XIV.

²⁰ Augus., *Ciu. Dei.*, 9, XI.

Si nos basamos en la etimología latina *Manes* vemos que se trata de un antiguo vocablo latino que significa «los Benévolos»²¹, un significado que nos revela que estas divinidades, en principio, eran vistas como benefactoras. No obstante, aunque esta fuera la visión que podía tenerse de ellos, tenían un trasfondo que los hacía ser temidos. Lo primero a tener en cuenta es que consideraban contaminante todo aquello que estuviera en contacto con la muerte. Su simple visualización era sinónimo de contaminación, quedando *funesta* toda persona que la hubiera presenciado o hubiera estado cerca de algún cadáver.

Por otro lado los dioses *Manes*, como cualquier deidad, exigían una serie de prácticas rituales con la idea de ser recordados por sus familiares. A cambio, su familia estaría protegida por estos antepasados por un contrato de reciprocidad que se recoge a la perfección en la fórmula *do ut des*. Asimismo, si se les privaba de un lugar de descanso o cesaban las ofrendas, condenándolos de este modo al olvido, los *Manes* dejaban de ser espíritus bondadosos convirtiéndose en espectros errantes que no descansarían hasta ser honrados debidamente. Atormentarían a sus familiares con apariciones, enfermedades y toda clase de desgracias²². De hecho, originalmente los *Manes* no fueron vistos como entes benévolos, sino como deidades peligrosas que por su estrecha conexión con el inframundo se les debía guardar respeto siendo objeto de ceremonias para mantener la paz²³.

Se consideraba que estos dioses tenían la capacidad de alargar o reducir la vida de sus familiares, así como la forma en la que se produciría dicha muerte²⁴. Sin embargo, habría que matizar que los *Manes* podían prolongar la vida siempre y cuando no sobrepasaran aquello que el destino había establecido²⁵. El segundo poder era el conocimiento del futuro por parte de los *Manes* de sus descendientes sabiendo pues, lo que les deparaba el destino²⁶. Igualmente, podían aparecerse en sueños para aconsejar a los vivos y guiarlos en sus vidas.

Tomando como ejemplo a Virgilio nuevamente, vemos como acude en varios pasajes a estas apariciones durante el sueño de sus personajes:

«Ya iba la negra Noche dominando en su carro la bóveda celeste.

Cuando la imagen de su padre Anquises, de pronto deslizándose del cielo le pareció decirle estas palabras: “¡Hijo, al que yo quería antes cuando vivía más que a mi misma vida, hijo mío, probado por los hados de Ilión, acudo a ti por orden de Júpiter, el que ha alejado el fuego de las naves y el que desde la altura se ha apiadado de ti! [...]»²⁷.

²¹ Grimal, 2008: 332.

²² Novillo y Saiz, 2020: 48-49.

²³ Tantimonaco, 2016: 5.

²⁴ King, 2009: 109.

²⁵ King, 2009: 110.

²⁶ King, 2009: 109. Como ejemplifica King, un adorador podía prometer una ofrenda a la deidad si éste le concedía lo que pedía. Así, el dios le proporcionaría aquello que el adorador hubiera solicitado para tener a cambio la ofrenda prometida.

²⁷ Verg., *Aeneid.*, V, 723.

En definitiva vemos que no existe un consenso entre los autores antiguos respecto a qué eran los *Manes*. No pudiendo encontrar una definición exacta de ellos en los textos clásicos. Si bien, podemos afirmar que todas estas deidades eran espíritus de los antepasados, unos estaban relacionados con la vida y el hogar, mientras que los *Manes* pertenecían al mundo subterráneo ejerciendo su poder desde la tumba. Las ceremonias dedicadas a ellos se llevaban a cabo esencialmente en los sepulcros, lo que no quiere decir que no se hiciera también en las casas. Para tal función tenían imágenes de sus familiares ya fallecidos. Y en las grandes *villae* podían albergar una estancia específica para guardar las *imagines maiorum* que, de igual modo, sería lugar de veneración.

LA MUERTE EN ROMA

La percepción de la muerte entre los romanos no era muy distinta a la de otras culturas. Ésta provocaba unos sentimientos que eran aplacados vagamente por la creencia en la inmortalidad del alma. Sin embargo, la responsabilidad de que el difunto tuviera una existencia en paz les correspondía a los familiares proporcionándole una sepultura donde poder descansar, así como la realización de unos rituales que le procurarían ese sosiego; algo que no siempre se cumplía.

Antes del siglo III a. C. la visión de la muerte entre los romanos no era nada esperanzadora. Según la creencia popular «la muerte equivalía a la nada, a una vaga supervivencia entre la sombra de los *Manes*»²⁸. Esta fue una idea muy arraigada entre los romanos y los etruscos durante el siglo I a. C.²⁹ Dicha creencia ancestral fue tomada de los etruscos «admitiendo la existencia de un mundo subterráneo al que viajaba el alma, quedando el cuerpo en la sepultura terrena»³⁰. El alma permanecía en el cuerpo sin vida³¹, encerrada en él para toda la eternidad. Una idea que encontramos grabada en los epitafios de las tumbas en la invocación abreviada S.T.T.L. (*sit tibi terra levis*). En virtud de ella asistimos al desarrollo de elaborados ajuares compuestos por objetos personales del difunto así como por todo aquello que se creía que necesitarían en su nueva existencia: vasos o recipientes cerámicos, lámparas, adornos de gran valor, dados, juguetes para niños, pequeños retratos funerarios, en el caso de los guerreros, armas y otros objetos que componían el equipo militar, etc.³²

Es cierto que los romanos tenían una especie de Más Allá que denominaban Orco, si bien hay que señalar que antes de eso, el Orco era una deidad infernal³³. Esta entidad del averno parece tener su origen en la cultura etrusca apareciendo en

²⁸ Freán Campo, 2018: 102.

²⁹ Toynbee, 1996: 34.

³⁰ Abascal Palazón, 1991: 211.

³¹ «Y encerramos su espíritu en la tumba y dando una gran voz le despedimos con el último adiós.» Verg., *Aeneid.*, III, 67-68.

³² Toynbee, 1996: 52.

³³ Freán Campo, 2018: 103 en la nota 2.

representaciones pictóricas en las tumbas; al que finalmente se le acabó por asimilar con el Hades griego³⁴. En este pasaje del texto de San Agustín se detalla esta dualidad; siendo en primer lugar el Orco el espacio infernal y posteriormente identificado con Plutón, deidad que reinaba en el Inframundo.

«Entre los ritos de Ceres, los más celebrados son los eleusinos, los cuales fueron muy famosos en Atenas. Acerca de los cuales, este autor nada interpreta, sino lo que toca al trigo descubierto por Ceres, y lo perteneciente a Proserpina, a quien perdió llevándose la robada al Orco. "Esta-dice-significa la fecundidad de las semillas, la cual habiendo faltado por una temporada, y estando triste la tierra con su ausencia, de esta esterilidad nació una nueva opinión y fama, de que el Orco se había llevado a la hija de Ceres [...]»³⁵.

En el mismo sentido Virgilio se refiere al Orco como reino del infierno cuando escribe: «Pues como no finaba por designio del hado ni por muerte merecida, pero la infortunada moría antes de tiempo arrebatada de súbita locura, no había Proserpina todavía cortado el rubio bucle de su frente, ni lo había ofrendado al Orco estigio»³⁶. Mientras que en el siguiente pasaje se refiere a él como divinidad asociada a Plutón: «Enfrente del vestíbulo, al entrar en la misma hoz del Orco [...]»³⁷.

En todo caso, ya fuera visto como lugar infernal³⁸ o como un dios, las almas descenderían al Orco acompañadas de Mercurio o de los dioses *Manes* que las guiarían a través de los ríos infernales hasta llegar a la laguna Estigia, donde esperaba el barquero Caronte³⁹.

Durante siglos esta idea se mantuvo hasta que en época republicana se da comienzo a un cambio ideológico en la que el alma deja de estar ligada al cuerpo y, por ende, a la tumba. Siendo a partir del siglo III a. C., y especialmente con la reforma religiosa de Augusto (entre el 40-32 a. C.⁴⁰) cuando podemos afirmar que se da este cambio de mentalidad debido a las «corrientes filosóficas griegas que consideraban el alma como una realidad diferenciada a la del cuerpo»⁴¹. Cambios que coinciden con el contacto con otras religiones derivado de la expansión romana. Religiones como la griega o la egipcia, así como cultos relacionados con la magia, la adivinación o la muerte que se hacían portadores de una serie de conocimientos mágicos, de astrología, alquimia y, por supuesto, aquellos saberes relativos a la salvación del individuo tras la muerte⁴². Nos referimos a las religiones místicas como el orfismo, pitagorismo, mitraísmo, o los conocidos misterios de Eleusis en Grecia y los de Isis en Egipto, entre otros.

³⁴ Grimal, 2008: 389.

³⁵ Augus., *Ciu. Dei.*, 7, XX.

³⁶ Verg., *Aeneid.*, IV, 696-699.

³⁷ Verg., *Aeneid.*, VI, 273.

³⁸ Cicerón alude al Orco como reino del infierno (*Tusc.*, I, 21. 48).

³⁹ Freán Campo, 2018: 105.

⁴⁰ Bayet, 1984: 183.

⁴¹ Freán Campo, 2018: 102-103.

⁴² Bayet, 1984: 209.

En el caso de la religión helénica, tenían una suerte de paraíso denominado Campos Elíseos dentro del Hades, un lugar destinado exclusivamente a las almas de los héroes⁴³. Virgilio, marcadamente influenciado por Homero y por dichas creencias, nos adentra en los entresijos del Averno en el libro VI de la Eneida, cuando Eneas desciende al reino de las sombras para encontrarse con su padre Anquises. En él realiza una pormenorizada descripción de los distintos parajes que componen el Infierno, del mismo modo que pone en boca del mismo Anquises la idea de la reencarnación:

«Son las almas a que destina el hado a vivir otra vez en nuevos cuerpos. A orilla del Leteo está bebiendo el agua que libra de cuidados e infunde pleno olvido del pasado»⁴⁴.

En este segundo texto vuelve a referirse a ello:

«Cada uno de nosotros sufre su expiación entre los muertos. Después se nos envía allá, a través del espacio Elisio. Pero pocos logramos permanecer en los rientes campos. Sólo el lapso de días y de días, cuando el ciclo del tiempo está cumplido, acaba por borrar la mancha inveterada y vuelve a su pureza del etéreo principio y la centella de impoluta lumbre. A todas estas almas, cuando gira la rueda del tiempo un millar de años, llama un dios en nutrido tropel a orillas del Leteo, porque, perdido todo recuerdo del pasado, tornen a ver la bóveda celeste y comience a aflorar en ellas el deseo de volver a los cuerpos»⁴⁵.

Todas estas creencias religiosas y culturales determinaron no solo los rituales funerarios para asegurar el tránsito del difunto con éxito, sino las prácticas purificadoras a seguir para eliminar la contaminación producida por la muerte. Los romanos tenían una visión contaminante de ella imbuida por la insalubridad intrínseca del cadáver al igual que por sus propias supersticiones y el temor a la *contagio funesta*⁴⁶.

Para aquellos que estuvieran contaminados por la muerte estaba prohibido el realizar sacrificios u ofrendas así como desempeñar cargos públicos; algo que se extrapolaba a los sacerdocios como el de Júpiter. Debían tener especial cuidado pues tan solo con la visión del difunto quedaban contaminados⁴⁷. Igualmente, las casas que estaban *funestas* por defunción se señalaban con ramas de pino rojo y ciprés⁴⁸. Para la *familia funesta* suponía una mácula que debía ser eliminada con unos determinados rituales a seguir como el sacrificio de una cerda (*porca praesentanea*) ofrecida a Ceres,

⁴³ Toynbee, 1996: 36.

⁴⁴ Verg., *Aeneid.*, VI, 712-715.

⁴⁵ Verg., *Aeneid.*, VI, 743-75.

⁴⁶ Retief y Cilliers, 2005: 130.

⁴⁷ Retief y Cilliers, 2005.

⁴⁸ Bayet, 1984: 82.

un barrido especial de la casa una vez que el cadáver había salido de la misma, así como la purificación (*suffito*)⁴⁹ con agua de aquellos asistentes al cortejo fúnebre⁵⁰. Estas ceremonias junto con otras formaban parte del *funus* romano completándose con banquetes fúnebres a los que habremos de referirnos.

FUNUS ROMANORUM

Gracias a la descripción que nos brindan las fuentes clásicas hemos podido llegar a conocer cómo se llevaba a cabo un *funus* romano. Morir en Roma y conseguir una plácida existencia tras la muerte conllevaba un arduo trabajo repleto de ceremonias de las que serían responsables los familiares. El tránsito al Más Allá comenzaba por tener un enterramiento digno siguiendo todos los pasos establecidos para asegurar su éxito. Si se quería que el alma del difunto formara parte de la colectividad de los *Manes*, debían realizarse una serie de rituales que invocaran la protección de los dioses para evitar que el difunto tuviera una existencia tormentosa en el Más Allá⁵¹. De no ser así, su alma vagaría errante por la tierra atormentando a los vivos hasta obtener el ansiado sepelio.

Los ritos comenzaban desde el preciso momento en que el individuo exhalaba su último aliento, teniendo lugar la primera ceremonia en el entorno de la casa que consistía en depositar el cuerpo desnudo en el suelo, cerrando de este modo el ciclo que se inicia con el ritual del nacimiento⁵². Para corroborar la muerte se llamaba tres veces al difunto en voz alta (*conclamatio*), tras lo cual se aseaba el cadáver. Siguiendo la tradición griega se le colocaba una moneda bajo la lengua para pagar al barquero Caronte.

Finalmente, se procedía a la exposición del cadáver en el atrio de la *domus* o el *vestibulum* con los pies mirando hacia la puerta y se le obsequiaba con flores. A continuación, los familiares entonaban unos cantos fúnebres (*neniae*) ante el cadáver⁵³. Como indica Ovidio, durante ese tiempo el fuego del hogar permanecería apagado en señal de duelo⁵⁴. Transcurridos los días de velatorio se procedería al traslado del muerto hasta la necrópolis que se encontraba fuera de los límites de la ciudad (*po-merium*); lo que conocemos como cortejo fúnebre. Un acto que en un principio tuvo lugar durante la noche debido al temor de la contaminación que traía la muerte a los espacios sagrados, poniendo en peligro la *pax deorum* y al resto de la comunidad⁵⁵.

⁴⁹ «Pasa él mismo tres veces ante el corro de asistentes con el agua lustral y esparce leves gotas sobre ellos con un ramo de fértil olivo y purifica así a sus compañeros y pronuncia las últimas palabras.» (Verg., *Aeneid.*, VI, 229-231).

⁵⁰ Dumezil, 1974: 605-606.

⁵¹ Espinosa, 2007: 258.

⁵² Vaquerizo Gil, 2007: 140; siguiendo a Prieur, 1991: 18ss.

⁵³ Cic., *Leg.* II, 24. 62-63.

⁵⁴ Ov., *Fast.*, II, 556-560.

⁵⁵ Melero, 1997: 111.

Las clases altas convirtieron el cortejo fúnebre en una auténtica ostentación de riqueza y estatus. La *pompa funebris* se componía de acompañamiento musical, bailarines y plañideras (*preficae*) como muestra el bajorrelieve de Amiternum. Actores disfrazados de los antepasados familiares con las máscaras mortuorias hacían que los familiares muertos estuvieran presentes para recibir al recién fallecido⁵⁶ tal y como nos lo hace saber Polibio en el siguiente texto:

«Cuando fallece otro miembro ilustre de la familia, estas imágenes son conducidas también al acto del sepelio, portadas por hombres que, por su talla y su aspecto, se parecen más al que reproduce la estatua»⁵⁷.

Una vez en el cementerio se procedería a la inhumación o incineración del cadáver según la tradición del periodo en el que nos encontremos. De uno u otro modo el acto ritual de enterramiento requeriría echar tierra sobre los restos del fallecido, convirtiendo el lugar en *locus religiosus*, o lo que es lo mismo, en un territorio sagrado que debía ser respetado so pena pecuniaria al infractor. Así lo explica Cicerón en las leyes al decir que el lugar no adquirirá carácter religioso y, por ende, legalmente no tendría un carácter sagrado hasta que no se cubra con tierra al difunto⁵⁸.

El cadáver o las cenizas de la persona serían sepultadas junto a algunas de sus pertenencias, incluidos animales domésticos que podían ser sacrificados para que acompañaran su alma al Más Allá como es el caso de perros domésticos⁵⁹. Tras abrirle los ojos⁶⁰ los asistentes lo llamarían de nuevo por su nombre por última vez⁶¹. Inmediatamente se ofrendarían libaciones de vino y leche en la pira ardiendo, así como de sangre⁶² en algunos casos.

A continuación podían celebrarse juegos fúnebres que conocemos a través de las fuentes. En el caso de personajes importantes se celebrarían luchas de gladiadores (tradición adoptada de los etruscos) en honor al difunto para posteriormente alimentar con la sangre de las víctimas a los *Manes* del muerto⁶³. Este espectáculo junto con

⁵⁶ Grimal sigue exponiendo que desde época más antigua un actor encarnaría al fallecido disfrazado con una máscara de él, imitando sus gestos, su forma de andar, en fin, su comportamiento como una forma de prolongar la vida del muerto hasta la completa destrucción del cuerpo (Grimal, 1999: 72).

⁵⁷ Polib., *Hist.*, VI, 53.

⁵⁸ Cic., *Leg.*, II, 22. 57. También en la *Lex Ursonensis* (Melero, 1997: 108).

⁵⁹ Cf. Martínez Sánchez *et al.*, 2020.

⁶⁰ «Es un acto sagrado, según el ritual de los quirites, cerrar los ojos de los muertos y abríselos de nuevo en la hoguera, estando establecida esta costumbre de tal manera que es de derecho divino que no sean vistos por un hombre en el último momento, y va contra ello el no mostrárselos al cielo» (Plin., *NH*, XI, 55, 150).

⁶¹ Blázquez, *et al.*, 2011: 521.

⁶² «Allí van derramando sobre el suelo la libación prescrita, las dos copas de don puro de Baco, las dos de leche fresca, dos de sangre sagrada» (Verg., *Aeneid.*, V, 77-79).

⁶³ El gobierno que instauró los juegos gladiatorios les dio el nombre de *munus*. «Nombre que expresa la siniestra función de apaciguar mediante la muerte de seres humanos la ira de los dioses y de asegurar con la matanza de algunos vivos el descanso de los muertos» (Carcopino, 1984: 326).

combates de boxeo y carreras de carros formaban parte de los *ludi funebres*, de los que tenemos constancia en el relato de Valerio Máximo fechando su introducción en el año 264 a. C.⁶⁴ En el caso de hombres caídos en batalla, las fuentes nos indican que las libaciones de sangre se realizarían mediante el sacrificio de los enemigos capturados. Acto seguido rociarían las tumbas con su sangre tal y como narra Virgilio⁶⁵. Como nos indican los escritos de Servio y Tertuliano, la sangre humana aplacaba las almas de los muertos y las hacía propicias. No obstante los sacrificios humanos cruentos se sustituyeron por juegos gladiatorios con el objetivo de sustituir la impiedad por el placer⁶⁶.

LAS FERIAE DENICALES

No eran sino las ceremonias religiosas de purificación dentro de la familia que se alargarían durante nueve días y que comenzaría con el barrido ceremonial de la casa después de que el cortejo fúnebre partiera. Los actos de purificación (*suffitio*) también afectarían a los dioses del hogar teniendo que proceder a la purificación de ellos que también permanecían infectados ofreciendo un cordero en sacrificio al *Lar familiaris*⁶⁷.

Una vez concluido el funeral la familia celebraba el banquete funerario (*silicernium*) donde se consumía la carne de una cerda sacrificada (*porca praesentanea*), que se ofrecía a la diosa Ceres y, que igualmente, entraría dentro de los ritos de purificación. Al noveno día tendría lugar la *cena novendialis* en la que se realizaría otro sacrificio seguido de un banquete así como libaciones de leche y sangre para los *Manes*⁶⁸. Petronio nos ilustra acerca de la *cena novendialis* realizada a un esclavo en la que «[...] se nos obligó a verter sobre los pobres huesos del difunto la mitad de la bebida»⁶⁹.

La realización de dichos banquetes radicaba en la creencia de la pervivencia del muerto bajo la tumba, donde conservaba todas sus necesidades, deseos y sentimientos⁷⁰. Tuvieron su origen en Etruria a tenor de las clases aristocráticas como podemos comprobar en las representaciones pictóricas en la Tumba de los Leopardos en Tarquinia⁷¹, así como en sarcófagos como el de los Esposos de *Villa Giulia* o el de *Cerveteri*. En ellos vemos la representación de un hombre y una mujer reclinados como si en un banquete se encontraran. Por la posición de sus manos podemos adivinar que originalmente sujetarían una copa de vino él y un ungüentario ella. De época romana encontramos el relieve de un banquete en el sarcófago de Troia (Portugal) que se enmarcaría en la

⁶⁴ Blázquez *et al.*, 2011: 525.

⁶⁵ «Y también atadas a la espalda las manos, los cautivos, víctimas destinadas a las sombras por rociar las llamas de la pira con su sangre.» Verg., *Aeneid.*, XI, 81-83.

⁶⁶ Blázquez y Montero, 1993: 72.

⁶⁷ Blázquez *et al.*, 2011: 522.

⁶⁸ Villegas Becerril, 2007: 56. Toynbee, 1996: 51.

⁶⁹ Petron., *Sat.*, 65.

⁷⁰ Pinheiro (2019: 201) citando a Alcock (2002: 31).

⁷¹ Martínez-Pinna, 1989: 24.

Antigüedad Tardía⁷². O una estela funeraria datada en el siglo II d. C. en Turda (Rumanía) donde aparece representada una escena de banquete fúnebre compuesta por cinco personas, algunas con copas en la mano, una mesa, un *kline* y algunos alimentos⁷³.

Gracias a la información recogida en las pinturas de contextos funerarios o en los relieves de los féretros y de las tumbas, así como por los restos arqueológicos, hemos podido conocer estos simposios fúnebres junto con los alimentos que se consumían, así como su preparación⁷⁴. Por esta razón sabemos que no todos los alimentos eran válidos en estos banquetes, sino que seguían unas prescripciones alimentarias en las que los productos consumidos debían ser huevos⁷⁵, apio, sal, aves, lentejas y habas⁷⁶. Si bien, eran preceptos que no se cumplían siempre tal y como podemos comprobar por la arqueología.

Los restos encontrados en ambientes funerarios prueban las ofrendas rituales realizadas a los difuntos. Entre ellos se localiza material óseo que podríamos distinguir entre aquellos que han sido procesados para su ingesta para un banquete funerario como son cerdos, corderos, bóvidos, ictiofauna y restos de conchas. Y por otro aquellos que son meramente rituales como los huesos de caballo, caparazones de tortuga, perros, gatos, etc.⁷⁷ Así mismo encontramos restos óseos de aves, incluyendo huevos de gallináceas que para las culturas clásicas tendría una simbología correspondiente a la idea de fecundidad, mientras en el mundo funerario sería un símbolo de renacimiento en el tránsito al Más Allá⁷⁸.

Respecto al material faunístico, tanto en la necrópolis de Orriols (Valencia) como en la de la calle Quart (Valencia) se hallaron restos de bóvido, ovicrápidos y cerdo; este último asociado con el ritual de la *porca praesentanea*⁷⁹. Como señala García Prosper, se trataría de un rito obligatorio de purificación en honor a la diosa Ceres llevado a cabo por el heredero del muerto⁸⁰. Igualmente se hallaron restos de cánidos (*canis familiares*) que, como se indica, probablemente fueron utilizados como ajuar al ser sacrificados como propiedad del difunto. Este tipo de animales no eran utilizados para su sacrificio⁸¹ de forma habitual por lo que no podría cuestionarse que fuera parte de algún ritual. Lo más plausible es que la muerte y posterior enterramiento con humanos sería por motivos sentimentales hacia el animal y se utilizara para acompañar a su amo al Más Allá⁸².

⁷² Pinheiro, 2019: 205.

⁷³ Gorea, 2013: 291-292.

⁷⁴ Avial-Chicharro, 2018: 39-40.

⁷⁵ A ti en cambio se te sirve en una escudilla minúscula un langostino encerrado dentro de medio huevo, una comida de ofrenda fúnebre (Juv., *Sátiras*, V, 85).

⁷⁶ Villegas Becerril, 2007: 56.

⁷⁷ Iborra Eres, 2019.

⁷⁸ Casas y Ruiz de Arbulo, 1997: 220.

⁷⁹ Martínez Pérez, 2016: 183. García Prosper, 2015: 681.

⁸⁰ García Prosper, 2015: 621.

⁸¹ Cf. Robigalia.

⁸² Toynbee, 1996: 50.

El material cerámico también ha aportado importantes datos sobre estos banquetes y ofrendas a los muertos pudiendo obtener restos de líquidos para las libaciones en las paredes cerámicas: perfumes, aceite, leche, vino y sangre. Las culturas mediterráneas daban a la sangre un papel significativo en el mundo funerario al otorgarle una simbología asociada a la inmortalidad, la vida y la renovación⁸³. Y por último, las habas, que hemos mencionado dentro del «menú» del *silicernium*, tienen una relación estrecha con la simbología de la muerte. Según la mitología romana, las habas habrían brotado de la sangre humana, siendo un alimento adecuado para los muertos⁸⁴.

A todo lo anterior habría que añadir restos de mobiliario como es el caso que se encuentra en Isola Sacra, donde se hallaron *biclinia* o sofás de comedor de mam-postería⁸⁵. La epigrafía también es una fuente de información al respecto como sigue expresando Gee al evidenciar inscripciones que mencionan cocinas, pozos y bancos de comedor (CIL 6.8860, 6.29958).

La *cena novendialis* pondría fin a las *feriae denicales*, estando la familia pura de nuevo retomarían su vida social. No obstante, debían mantener un luto que, según Plutarco, Numa reglamentó dependiendo de su duración la edad. Así, estableció que a los niños menores de tres años no debía guardarse luto, siendo para los adultos diez meses el tiempo máximo⁸⁶. Durante ese tiempo los enlutados se abstendrían de participar en festividades, con la prohibición de vestir trajes blancos y púrpuras⁸⁷.

Y no es necesario que expliquemos cuál es el límite del duelo de la familia, qué clase de sacrificio se ha de hacer al Lar con carneros, de qué forma debe cubrirse de tierra el hueso extraído, y cuáles son las normas que rigen el sacrificio obligado de la cerda, en qué momento una sepultura empieza a serlo y entra en el ámbito de la religión⁸⁸.

EL CULTO

El *pater*, como cabeza de familia, era el responsable del culto doméstico y, por ende, la máxima autoridad religiosa dentro del hogar. Como se cita en Pérez Ruiz, no existía un colegio sacerdotal a diferencia de lo que ocurría para los cultos públicos, pero el doméstico, a pesar de gozar de una gran libertad⁸⁹, no se encontraba al margen del conjunto de la religión del Estado, pues era éste el encargado de supervisarlos y de solventar eventuales problemas a través del *ius divinum*⁹⁰. Cada familia tenía sus

⁸³ Hernández García, 2005: 115.

⁸⁴ Novillo y Saiz, 2020: 50.

⁸⁵ Gee, 2008: 64.

⁸⁶ Plut., *Num.*, 12.

⁸⁷ Blázquez *et al.*, 2011: 522.

⁸⁸ Cic., *Leg.*, II, 22. 55.

⁸⁹ Pérez Ruiz, 2007: 201.

⁹⁰ Bakker, 1994: 2. Plut., *Num.*, 9, 4. Guillén, 2019: 151.

propias prácticas y oraciones que se llevaban a cabo diariamente frente al ara de la casa, el fuego del hogar o las tumbas. Estos actos de sacralidad debían ser efectuados correctamente, recitando las oraciones y entregando las ofrendas sin cometer ningún error, puesto que cualquier mínima equivocación suponía la no correcta realización del ritual y, por tanto, habría que repetirlo.

Como se desprende de lo anterior, el culto a los *di Manes* sería hereditario de padres a hijos, correspondiendo exclusivamente a los familiares de sangre, rechazando a los extraños y aceptando solo las ofrendas de sus parientes. Ya que como indica Fustel de Coulanges, «la presencia de un hombre que no pertenecía a la familia turbaba el reposo de los *manes*»⁹¹. Pero el hijo no solo heredaba a los dioses antepasados de su padre cuando éste moría, sino que también era depositario de los ritos y oraciones propios que su progenitor le había inculcado, y que jamás debía revelar a alguien ajeno al núcleo familiar. Estos dioses irían pasando de generación en generación y, si por alguna razón la familia se extinguiese, el Estado adoptaría el culto a través del *pontifex* que se encargaría de su veneración⁹².

Ahora cabría preguntarse por qué era esencial proseguir con los ritos sagrados de sus padres y, sobre todo, qué los empujaba a hacerlo. Cicerón detalla que el culto quedaba inherentemente unido a la herencia de los bienes; los pontífices lo habían dictaminado de esta manera para evitar que a la muerte del padre se perdieran los rituales familiares y continuar rindiendo devoción a los dioses antepasados⁹³. No obstante, sigue exponiendo que había métodos para eludir el mantenimiento del culto como es el caso de la partición de la herencia que los eximiría. Si esto fuera totalmente cierto, significaría que el culto a los antepasados en muchos casos habría caído en el olvido, condenando a los *Manes* a pasar hambre y sed eternamente sin sus ansiadas ofrendas.

No negaremos que el *pontifex maximus* como valedor del *ius divinum* tuviera cierto peso a la hora de hacer cumplir las normas sagradas de la *pietas privata*, así como la conservación de los ritos familiares. Ahora bien, no creemos que esto fuera suficiente para «obligar» a continuar con esta tradición a pesar de que las XII Tablas lo establecieran y aunque el *mos maiorum* de los ancestros les hubiera sido inculcado desde la infancia. De hecho, los casos de impiedad hacia los muertos no era algo extraño, siendo los más comunes el robo de objetos de las tumbas o profanaciones como el de hacer sus necesidades en ellas⁹⁴.

Por tanto, uno de los motivos que podemos atribuir es el miedo que la superstición les otorgaba a los *manes*. Como hemos mencionado anteriormente, el temor a los espíritus enfurecidos de los antepasados al ser privados de ofrendas periódicas

⁹¹ Fustel de Coulanges, 2003: 27.

⁹² Prieto y Marín, 1979: 66.

⁹³ Cic. *Leg.*, II, 19. 48.

⁹⁴ Del Hoyo, 2014: 810.

era algo que estaba muy presente en la mentalidad romana. No podemos olvidar que, si bien, en un principio eran deidades benignas, también podían transformarse en vengativas con las nefastas consecuencias que ello traería consigo como bien relata Ovidio en este suceso esclarecedor:

«Mas hubo una época, mientras libraban largas guerras con las armas batalladoras, en la cual hicieron omisión de los días de los muertos. No quedó esto impune, pues dicen que, desde aquel mal agüero, Roma se calentó con las piras de sus suburbios. Apenas puedo creerlo; dicen que nuestros abuelos salieron de sus tumbas, quejándose en el transcurso de la noche silenciosa. Dicen que una masa vacía de almas desfiguradas recorrió aullando las calles de la ciudad y los campos extensos. Después de este suceso, se reanudaron los honores olvidados de las tumbas, y hubo coto para los prodigios y los funerales»⁹⁵.

Como sugiere Ovidio en el anterior relato el olvido al que fueron sometidos los muertos llevó a que sus almas caminaran por las calles de Roma hasta que se les volvió a honrar con ofrendas y ceremonias.

No obstante, lo que realmente motivaba a los romanos a la continuación de los ritos sagrados era la *pietas*, la necesidad de mantener a sus seres queridos junto a ellos aun cuando estos ya no se encontraban entre los vivos. Así, encontramos hijos que mantenían la religión familiar y los ritos ceremoniales a sus *Manes* pese a que no había herencia que los obligara, o a viudas que adoraban a sus maridos muertos⁹⁶. Si bien hemos indicado que los *Manes* solo aceptaban las ofrendas de sus familiares sanguíneos, no es así en el caso de las conyugues. El enlace matrimonial estaba comportado de un carácter sacro en el que se hacía partícipes a los dioses y, por ende, se contaba con su beneplácito y aceptación de la mujer en su nueva familia quedando de este modo ligada al culto familiar de su esposo⁹⁷. De este modo entendemos que los ritos sacros a los espíritus de los antepasados se movían entre las aguas de la piedad que les motivaba a seguir recordándolos, cuidando de sus sepulcros más que por recibir una herencia o por el miedo a las historias de fantasmas.

LAS CONMEMORACIONES A LOS DIFUNTOS

En consecuencia hallamos celebraciones tanto públicas como privadas para la honra de los *di Manes*. Las públicas, aun teniendo una doble connotación al ser privadas igualmente, son fácilmente rastreables al enmarcarse en el calendario festivo romano; unas efemérides que seguiremos a través de los *Fastos* de Ovidio especialmente. Estas celebraciones religiosas estaban repartidas entre los meses de febrero, marzo, mayo, agosto, octubre y noviembre.

⁹⁵ Ov., *Fast.*, II, 545-555.

⁹⁶ King, 2009: 107.

⁹⁷ Fustel de Coulanges, 2003: 35.

Como bien explica Ovidio, el mes de febrero se denominaba así por los instrumentos de purificación llamados *februa*⁹⁸, siendo también el mes de las *Parentalia* y *Feralia*; las más importantes para el culto a los muertos así como las más famosas. Tienen lugar entre los días 13 y 21 del mes de febrero (*februarius*), que como detalla Ovidio fue introducido por Eneas. El héroe troyano obsequiaba al Genio de su padre con ofrendas rituales regularmente, algo que aprendieron los pueblos y adoptaron para sí⁹⁹.

Las *Parentalia* pertenecían a las fiestas privadas a los *Manes* que cada familia llevaba a cabo en la intimidad. Durante los primeros ocho días, las familias acudían a las tumbas de sus antepasados a hacer sus ofrendas y a recitar sus oraciones. Estas celebraciones terminaban con la *Feralia* el día 21, siendo ésta la celebración de carácter público a los difuntos.

Estos nueve días eran considerados nefastos, es decir de mal agüero como nos deja ver Ovidio. Durante las *Parentalia* los magistrados no podían portar sus insignias, estaban prohibidas las bodas («tened paciencia, jóvenes sin marido; que la tea de pino aguarde días puros»), los templos permanecían cerrados («que los dioses también se oculten tras las puertas cerradas de los templos») y los altares del hogar apagados («que los altares pasen sin incienso y las fogatas permanezcan sin fuego») ¹⁰⁰.

Conforme al testimonio que encontramos en *Fastos*, en estas fechas las almas de los muertos vagaban por las calles nutriéndose de los alimentos que les habían servido sus familiares. Ofrendas que consistían en adornar las tumbas con unas coronas de flores y un banquete más sencillo basado en unos granos de cereal, sal y vino, así como unas violetas¹⁰¹. Obsequios idóneos para aplacar la sed de los *Manes* como indica Ovidio en el siguiente texto:

«Aplacad las almas de los padres y llevad pequeños regalos a las piras extintas. Los *manes* reclaman cosas pequeñas; agradecen el amor de los hijos en lugar de regalos ricos. La profunda Estige no tiene dioses codiciosos. Basta con una teja adornada con coronas colgantes, unas avenas esparcidas, una pequeña cantidad de sal, y trigo ablandado en vino y violetas sueltas»¹⁰².

El 25 de marzo tenían lugar la *Violaria* o *Rosaria*, donde las tumbas se adornaban con violetas o rosas¹⁰³. Vaquerizo indica que estas flores, que en ocasiones se portaban en guirnaldas, estaban relacionadas con Attis y su resurrección, y que «en su transcurso se realizaba además un sacrificio (*sollemnia mortis*) dedicado a los *Manes*»¹⁰⁴.

⁹⁸ Ov., *Fast.*, II, 19-33.

⁹⁹ Una vez más encontramos la confusión entre el Genio y los *Manes*.

¹⁰⁰ Ov., *Fast.*, II, 556-564.

¹⁰¹ Dumezil, 1974: 372.

¹⁰² Ov., *Fast.*, II, 533-540.

¹⁰³ Grimal, 2008: 332.

¹⁰⁴ Vaquerizo Gil, 2009: 192.

Una práctica que el cristianismo adoptó y que ha perdurado hasta nuestros días en la costumbre de llevar flores a los cementerios.

De la *Violaria* pasaremos a la *Lemuria* en la que Ovidio nos introduce de la siguiente forma:

«A partir de ellas, cuando Véspero haya asomado tres veces su hermosa faz, y las estrellas vencidas cedan tres veces a su puesto a Febo, será el ceremonial de un rito antiguo, la *Lemuria* nocturna, la que traerá las ofrendas para los *manes* silenciosos»¹⁰⁵.

Dicha festividad abarcaba los días 9, 11 y 13 de mayo (*maius*). Como leemos en *Fastos*, el origen parece remontarse al asesinato de Remo, cuyo espíritu aparecía por las noches a causa de haber visto truncada su existencia de forma violenta. De manera que Rómulo establecería la *Remuria* en honor a su hermano, destinadas a aplacar su espíritu y, por consiguiente, a todos los antepasados. Al igual que en la *Parentalia* se consideraban días nefastos en los que se repetían las mismas prohibiciones, considerando que los espíritus de los muertos regresaban a sus hogares, de ahí que el ritual estuviera destinado a apaciguarlos y alejarlos¹⁰⁶.

No obstante, no era una fiesta dedicada a los *Manes* como tal puesto que, si atendemos a lo que hemos ido recogiendo, eran deidades benefactoras mientras que los *Lemures* eran los malos espíritus que atormentaban a los vivos. Una vez más encontramos esa confusión entre los distintos tipos de espíritus de los muertos. Ciertamente es que los *Manes* podían transformarse en *Lemures* si se cometía el acto de impiedad de no honrarlos, a aquellos que se les ha negado una sepultura o a los asesinados¹⁰⁷.

La *Lemuria* sería una *sacra privata* que el *pater familias* como sumo sacerdote de su culto doméstico realizaba. Un acto perteneciente a ritos apotropaicos relacionados con rituales mágicos producidos por el temor a los espíritus, contrastando con el sentimiento religioso de la *Feralia*¹⁰⁸. Gracias a Ovidio se ha conservado la ceremonia mágico-religiosa que el *pater* practicaba para alejar a los malos espíritus de su hogar:

«Cuando está mediada la noche y brinda silencio al sueño, y han callado los perros y los diferentes pájaros, el oferente, que se acuerda del viejo rito y es reverencioso con los dioses, se levanta (sus pies no llevan atadura alguna) y hace una señal con el dedo pulgar en medio de los dedos cerrados, para que en su silencio no le salga al encuentro una sombra ligera. Y cuando ha lavado

¹⁰⁵ Ov., *Fast.*, V, 419-422.

¹⁰⁶ Novillo y Saiz, 2020: 49.

¹⁰⁷ En el caso de Nerón, Suetonio relata que «nunca pudo sobreponerse a los remordimientos de su crimen y confesó muchas veces que se sentía acosado por el fantasma de su madre y por los látigos y las ardientes antorchas de las Furias. Más aún, realizando mediante unos magos un rito religioso, intentó evocar y aplacar los *Manes* de su madre» (Suet., *Ner.*, 34).

¹⁰⁸ Montero, 2014: 185.

sus manos puras con agua de una fuente, se da la vuelta, y antes coge habas negras, y las arroja de espaldas; pero al arrojarlas dice: “Yo arrojó estas habas, con ellas me salvo yo y los míos”. Esto lo dice nueve veces y no vuelve la vista; se estima que la sombra las recoge y está a nuestras espaldas sin que la vean. De nuevo toca el agua y hace sonar bronces temeseos y ruega que salga la sombra de su casa, al haber dicho nueve veces: “Salid, *manes* de mis padres”; vuelve la vista y entiende que ha realizado el ceremonial con pureza»¹⁰⁹.

La última de las celebraciones públicas en honor a los muertos sería el *Mundus patet* que tenía lugar en tres días distintos del año; el 24 de agosto, el 5 de octubre y el 8 de noviembre. En estos días existía la creencia de que el *mundus* (ubicado según parece sobre el Palatino)¹¹⁰, boca del mundo subterráneo generalmente cerrada, se abría a los espíritus de los muertos¹¹¹. Festo así lo indica al afirmar que los romanos creían que durante estos días el *mundum* se abría, considerándose días religiosos dedicados al culto de los dioses *Manes*. Por tanto, se suspendía todo acto estatal, salvo aquello que fuera estrictamente necesario¹¹².

En cuanto a su origen cuenta Plutarco lo siguiente:

«Se excavó un pozo redondo en el actual Comicio, y se depositaron allí primicias de todos los productos que, por ley, utilizaban como buenos y, por naturaleza, como necesarios. Y, por último, de la poca tierra que cada uno había traído de su lugar de procedencia, echaban una parte allí mismo y la mezclaban. Llamaban a este pozo con el mismo nombre que al cielo: *mundum*»¹¹³.

En este sentido también Ovidio narra el mismo suceso añadiendo que encima se colocó un altar con un hogar. A partir de ahí Rómulo trazaría el surco de las murallas, quedando el *mundus* en el centro de la ciudad de Roma¹¹⁴. Fowler apunta al respecto que este pozo subterráneo cerrado por una piedra llamada *lapis manalis* sería en realidad un silo donde guardar el trigo¹¹⁵. Lo que nos lleva a considerar que el *Mundus patet* era realmente una fiesta religiosa de carácter agrícola relacionada con la diosa de la tierra cultivada Ceres¹¹⁶, deidad estrechamente relacionada con el mundo subterráneo y el inframundo. Por tanto, eran unas fechas nefastas en las que los espíritus de los muertos vagaban libres, permaneciendo las gentes en sus casas por temor a las ánimas que deambulaban por las calles.

¹⁰⁹ Ov., *Fast.*, V, 341-444.

¹¹⁰ Fowler, 1912: 25.

¹¹¹ «*Manalem lapidem putabant esse ostium Orci, per quod animae inferorum ad superos manarent, qui dicuntur manes*» (*Fest.*, 128, 5). Bayet, 1984: 37.

¹¹² Festus, 156, 12.

¹¹³ Plut., *Rom.*, 11.

¹¹⁴ Ov., *Fast.*, IV, 820-825.

¹¹⁵ Fowler, 1912: 28.

¹¹⁶ Cf. Marcos Celestino, 2004.

Finalmente, no debemos olvidarnos de aquellas visitas a las tumbas de los familiares que se daban en cualquier época del año. Fechas de carácter familiar y/o privado que no estaban fijadas en el calendario, pero que se tomaban para honrar íntimamente a los *Manes*. Las visitas se correspondían principalmente con el *dies mortis* y el *dies natalis* de la persona en los que se acudía al cementerio para realizar unas libaciones de leche, vino, aceite y perfume que eran introducidas directamente en el sepulcro mediante un tubo, finalizando con un sacrificio y, posiblemente, con un banquete¹¹⁷. Exequias que están evidenciadas no solo por las fuentes clásicas, sino también por la arqueología. En efecto, en las tumbas podemos encontrar tubos, usualmente fabricados en cerámica, que conectaban directamente con el interior del sepulcro y por el que se vertían las libaciones¹¹⁸. Por otro lado, se han hallado en las inmediaciones de las tumbas restos óseos de animales como los encontrados en la necrópolis galorromana de *Sagnes* o la necrópolis de Valladas por citar algún ejemplo¹¹⁹.

PRESERVACIÓN DE LA MEMORIA

Las *imagines maiorum* eran las representaciones por excelencia de los antepasados en las casas. Retratos realizados en cera que mantenían el rostro real de la persona y que posteriormente se optó por elaborar en materiales pétreos más duraderos. Dichas imágenes solo estaban al alcance de las familias patricias, y, aunque en un principio surgieran como una forma de veneración y recuerdo, su función fue evolucionando hasta convertirse en un símbolo de ostentación. De hecho, «se completaban con *tituli* donde se especificaban los méritos y cargos públicos que aquellos habían desempeñado»¹²⁰. Aunque no todos los miembros de la familia tenían el derecho a una imagen de cera (*ius imaginis*), sino que había que ganárselo con los actos y honores llevados a cabo durante su vida. Empero, solo estaban reservadas para aquellos que hubieran alcanzado las magistraturas curules¹²¹. Como afirma Carroll se habrían llegado a hacer copias de estos retratos para que los miembros de la familia que salían del hogar paterno pudieran llevarse consigo a sus antepasados¹²².

Estas imágenes se encontraban en el atrio, más concretamente en las *alae*. Término que fue utilizado por Vitrubio y que indica su situación en los flancos del *atrium* o en los deambulatorios¹²³. Era un espacio cuadrado en el interior de las *domus* que quedaba abierto por una apertura en el tejado denominada *compluvium* y con un depósito justo debajo, el *impluvium*, cuya función era la de recoger el agua de la lluvia.

¹¹⁷ Guillén, 2019: 111-112. Vaquerizo Gil, 2009: 192-193. Toynebee, 1996: 51.

¹¹⁸ Duday y Van Andringa, 2017: 75.

¹¹⁹ Vaquerizo Gil, 2009: 193-194.

¹²⁰ Ruiz-Gutiérrez, 2017: 15.

¹²¹ Pollini, 2007: 237.

¹²² Carroll, 2006: 38.

¹²³ Fernández Vega, 1999: 125.

Se movía entre lo público, al ser el lugar de recibimiento de los visitantes cuando entraban en la casa; y lo privado por su carácter interior, al igual que por la situación del ara familiar en este lugar donde tendrían lugar los rituales domésticos. En él podían estar situados los retratos de los antepasados guardados en hornacinas o armarios, que solo en ocasiones señaladas se expondrían en el exterior. Aunque podían mantenerse expuestas todo el tiempo como demostración de un gran linaje aristocrático, causando gran impresión a todo aquel que visitara la casa (con más razón si era por negocios)¹²⁴.

En efecto, hay autores que ven las *imagines maiorum* como meros instrumentos de promoción social y política, descartando el uso cultural. Flower lo afirma cuando dice «*in fact there is no evidence for any kind of cult, specifically sacrifices, libations, or prayers addressed to the imagines*»¹²⁵. Ciertamente no podemos afirmar categóricamente que fueran un objeto de culto como tal, pero sí que estaba vinculado al recuerdo de los familiares con el fin de mantener a los antepasados en el hogar bien como protectores, bien como una forma de paliar el dolor de su pérdida. Así lo expresa Plinio en una carta dirigida a Cecilio Macrino en la que le informa de la decisión del Senado de honrar al joven Cotio con una estatua ya que, a pesar de su juventud, había merecido tal honor por sus méritos¹²⁶. Así pues, estaríamos ante un testimonio en el que las imágenes no solo estaban concebidas como un elemento de promoción del poder, sino que una de sus funciones principales sería la memoria, el seguir teniendo presente a los familiares que han muerto haciendo el duelo más llevadero.

Pero no solo encontramos máscaras mortuorias en las casas. En tumbas como la perteneciente a la pequeña Claudia Victoria en Lyon (I d. C.)¹²⁷ se halló un molde de su rostro que teniendo en cuenta su aspecto se realizó sobre el cadáver¹²⁸. Cabe la posibilidad de que de ese mismo molde se fabricara otra imagen en un material más duradero cuya función sería la de conservarse en su hogar¹²⁹.

Respecto a su uso ritual, podríamos encontrarlo en la *pompa funebris* donde procesionaban estas imágenes portadas por actores en un acto claro de exhibición ante los asistentes para mostrar su linaje aristocrático, pero también como una manifestación de comunión familiar entre los vivos y los muertos. Del mismo modo se usarían en determinadas fiestas en las que se mostrarían para realizar algún tipo de ritual tal y como narra Polibio:

¹²⁴ Fernández Vega, 1999: 130.

¹²⁵ Flower, 1996: 208.

¹²⁶ Plin., *Epis.*, V, 7. 6.

¹²⁷ La máscara fue encontrada en la calle Trion durante las excavaciones de la estación de Saint-Just realizadas en 1874. <https://lugdunum.grandlyon.com/fr/Oeuvre/18088-Masque-mortuaire-de-Claudia-Victoria>

¹²⁸ Carroll, 2006: 38.

¹²⁹ Carroll, 2006: 38.

«Luego se procede al enterramiento y, celebrados los ritos oportunos, se coloca una estatua del difunto en el lugar preferente de la casa, en una hornacina de madera. La escultura es una máscara que sobresale por su trabajo; en la plástica y el colorido tiene una gran semejanza con el difunto. En ocasión de sacrificios públicos se abren las hornacinas y las imágenes se adornan profusamente. Cuando fallece otro miembro ilustre de la familia, estas imágenes son conducidas también al acto del sepelio, portadas por hombres que, por su talla y su aspecto, se parecen más al que reproduce la estatua»¹³⁰.

Además, se han hallado estatuillas en unos lararios de Pompeya que no pertenecen a los *Lares*, *Penates* o *Genius*. Por ejemplo, en la Casa del Menandro, se descubrió en una *aedicula* dos bustos y dos cabezas, o en la Casa a Graticcio de Herculano donde se encontró un busto femenino de madera en un larario¹³¹. Pollini además de mencionar estos casos, también lo hace sobre lararios con pinturas en las que aparecen representadas comidas rituales en honor a los antepasados¹³². Estos bustos y representaciones que corresponderían a los ancestros divinizados del hogar como protectores, sí que tendrían una función cultural a las que se realizarían rituales diarios con la quema de ofrendas como son el incienso, alimentos, perfumes, exvotos, etc.¹³³ Todo para invocar su protección.

Como hemos visto, las necrópolis eran el lugar por excelencia donde rendir culto a las almas de los muertos. De ahí que la erección de las tumbas fueran el máximo exponente de la memoria a los *Manes* familiares. Bien conocidas son las monumentales construcciones de tumbas que en ocasiones llegaron a ser excesivamente suntuosas, utilizadas para reclamar la atención sobre los demás sepulcros. La tumba en el Esquilino de *Q. Fabius Rullianus* del siglo III a. C., con escenas pintadas de la guerra romano-samnita, o los hipogeos de la *Via Appia* de los Cornelios Escipiones son buenos ejemplos de ello¹³⁴. Tampoco podemos olvidar el caso de la famosa Tumba del Panadero perteneciente a Eurysaces; un edificio que destaca no solo por su monumentalidad y extravagancia, sino por los bajorrelieves que representan todas las fases de la fabricación del pan aportando una gran información al respecto. En Hispania también se encuentran grandes tumbas como es el caso de la calle La Bodega en Córdoba donde se descubrió un hipogeo monumental con un rico ajuar¹³⁵, o en Torreparedones (Córdoba) donde también se excavaron unas tumbas monumentales fechadas en los siglos I-II d. C.¹³⁶

¹³⁰ Polib., *Hist.*, VI, 53.6.

¹³¹ Pérez Ruiz, 2007: 210.

¹³² Pollini, 2007: 244.

¹³³ «Yo os seguiré, y cuando se haya cumplido ritualmente el sacrificio más importante, me volveré de allí a casa, donde las estatuillas, que resplandecen de cera rallada, son cubiertas con coronas sencillas. Allí aplacaré al Júpiter doméstico y echaré incienso a los *lares* familiares, y esparciré violetas de todos los colores» (Juv. *Sátiras*, XII, 90).

¹³⁴ Abascal, 1991: 238.

¹³⁵ Vaquerizo Gil, 2002: 149.

¹³⁶ Morena López, 2020: 103.

No obstante, Cicerón nos informa que en la Ley de las XII Tablas se prohibieron los grandiosos sepulcros aunque no siempre se cumplió:

«Quedan muchos ejemplos de los antepasados de que el deseo desmedido de tal lujo fue muy pequeño en otro tiempo. Entiendan los intérpretes de nuestra ley que en el punto en que se les ordena quitar el derecho de los dioses *Manes* “el gasto y el duelo” ante todo hay que reducir la suntuosidad de los sepulcros»¹³⁷.

No hay que olvidar que la localización era de gran importancia siendo las parcelas más cercanas a las puertas de la ciudad o a los caminos principales, las más demandadas y costosas. Como señala Vaquerizo Gil «interesaba por encima de todo llamar la atención del viandante, porque de ello dependía el nivel de autorrepresentación y prestigio, pero también aquél que definíamos al principio como objetivo más importante de todo el entramado funerario: garantizar la memoria»¹³⁸. Lo que nos lleva a los epitafios que los seres queridos dejaban a sus difuntos.

LOS MANES A TRAVÉS DE LA EPIGRAFÍA

La epigrafía funeraria es el principal testigo de la presencia de los dioses *Manes* en las creencias romanas, conociendo a través de ella la existencia de un culto a estas divinidades. Las estelas, aras, cipos, etc., serán los soportes donde se hallen las consagraciones dirigidas a los *Manes*. Las abreviaturas *D(is) M(anibus)* o *D(is) M(anibus) S(acrum)* serán las de uso más frecuente. Solían situarse coronando las estelas y aras o abriendo el epitafio, pudiendo encontrar además la referencia a los *Manes* dentro del corpus del mensaje. Igualmente podían aparecer fórmulas más elaboradas como: *Diis inferis Manibus*, *Diis Manibus et Genio et Terra et Memoriae*, *Diis genitoribus, parentibus, paretum*¹³⁹. No obstante estas no eran nada habituales.

Aunque los epitafios con el término *memoria* se dan por todo el Imperio, parece ser que los mensajes que aluden a ella como *Diis Manibus et memoriae aeternae* son más propios de las provincias galas, concretamente en la *Galia Lugdunensis*¹⁴⁰. Del mismo modo la expresión *Manibus et Genio* aparece dada en esta zona del Imperio. En cuanto a la cronología de dichas expresiones, desde mediados del siglo I d. C. la fórmula utilizaba es *DM*, extendiéndose la consagración anteriormente mencionada (*DM et memoriae*) en la segunda mitad del siglo II d. C. y al comienzo del siglo III d. C. *Memoriae aeternae, quieti aeternae*¹⁴¹.

¹³⁷ Cic., *Leg.*, II, 63.

¹³⁸ Vaquerizo Gil, 1978: 133.

¹³⁹ Ruiz Traperó, 2011: 351.

¹⁴⁰ Ruiz-Gutiérrez, 2017: 19.

¹⁴¹ Carroll, 2006: 126.

Este tipo de consagraciones son una tendencia local no difusionista poco común que se dan en zonas concretas del Imperio. Aquellas que mencionan la memoria de los *Manes* son típicas de las provincias africanas, al igual que en el área Lugdunense (como hemos mencionado) y Bélgica, siendo infrecuentes en la Italia romana, la Península Ibérica, Alemania y la zona de los Balcanes¹⁴². Por tanto, podemos afirmar que las menciones a los dioses *Manes* comienzan a aparecer en el siglo I d. C., desarrollándose en el siglo II y perdurando hasta la Antigüedad Tardía¹⁴³. Como ejemplo tenemos esta inscripción de Lyon:

*D. M. / et memoriae aetern(ae) / Claudii Messoris et Fl. Dionysidis coniugis (...)*¹⁴⁴

Sin embargo, durante los primeros siglos del Imperio aún no se había llegado a extender por completo esta costumbre, pudiendo encontrar epitafios con *elogia* funerarios y sin consagración¹⁴⁵. Los epitafios no seguían un esquema cerrado, sino que había variantes según la época, la persona o la condición social. A parte de los elementos fundamentales como son «fórmulas de invocación a la divinidad, nombre del difunto, edad, nombre de los dedicantes», Balbín sigue detallando que se podían utilizar fórmulas accesorias que precisaran de aspectos relativos a la sepultura, votos de paz y descanso, saludos del difunto a los viandantes, textos destinados a proteger las tumbas, etc.¹⁴⁶ Pero nosotros no vamos a detenernos en los aspectos técnicos de la epigrafía, sino en el mensaje que se pretendía transmitir a través de las inscripciones en relación con el culto a los muertos y la memoria de los difuntos.

Las inscripciones funerarias eran una forma de recuerdo, de demostración a través de las palabras del afecto que se sentía por esa persona, de respeto y admiración, y de dolor por la pérdida. En ocasiones eran un diálogo entre el fallecido y los viandantes que recorrían los senderos de las necrópolis, en los que a través de los epitafios se transmitían mensajes a los vivos como saludos, advertencias, consejos o reflexiones sobre la vida. Estaban hechas para llamar la atención con ciertas expresiones y ser leídas por todos aquellos viandantes que pasaran frente a ellas de modo que al hacerlo se conservara la memoria del difunto. En la obra de Petronio vemos la importancia que tenía para los romanos la lectura de los epitafios. En ella narra una escena en la que Trimalción dice lo siguiente:

«En el centro habrá un reloj, para que todo aquel que mire la hora se vea obligado, quiera o no quiera, a leer mi nombre»¹⁴⁷.

¹⁴²Ricci, 2010: 170.

¹⁴³Tantimonaco, 2017: 120.

¹⁴⁴«A los dioses *Manes* y a la eterna memoria. De Claudio Messora y de su esposo Flavio Dionisido (...).» CLE 1593.

¹⁴⁵Ruiz Trapero, 2011: 351.

¹⁴⁶Balbín, 2019: 99.

¹⁴⁷Petron., *Sat.*, 2, 71. 11.

En definitiva, nos dan una información valiosa de la religiosidad romana, así como de las relaciones existentes entre difunto y familia o amigos. En este caso ponemos como ejemplo este epitafio:

*D(iis) M(anibus) / AMANTI / PARCE / TVOS / S(oluto). V(oto).
P(osuerunt)¹⁴⁸.*

Esta inscripción pertenece a un ara de carácter votivo con una cronología probable del I d. C., a través de la que puede desprenderse que los seres queridos de Amans cometieron alguna falta grave contra él. De hecho, podríamos tomarnos la licencia de pensar que las personas que encargaron el epitafio mandaron grabar esa petición de perdón por el temor a las represalias que su espíritu podía tomar contra ellos por dicha falta. No olvidemos que los *Manes* tenían una naturaleza bondadosa, pero que ésta podría tornar en vengativa si se realizaba alguna mala acción contra ellos.

En este mismo sentido no han de sorprendernos los epitafios que lanzan amenazas contra los vivos si se atreven a cometer la violación de su morada eterna. Profanaciones que iban desde el robo de objetos personales del difunto con los que había sido sepultado, hasta hacer sus necesidades en las tumbas. De ahí que desde el siglo I a. C. aparezca la expresión *nolei violare* (no la violes) en muchas inscripciones¹⁴⁹.

*Ita levis incumbat terra defuncto tibi
vel assint quieti cineribus Manes tuis,
rogo en sepulcri umbras violare audeas¹⁵⁰.*

Es el caso de este mensaje en el que el difunto ruega que no osen violar las sombras de este sepulcro que descansan bajo tierra con una amenaza velada. No sucede lo mismo con el siguiente texto por el cual se advierte del enojo que supondría para los dioses infernales que habitan allí el que alguien se atreviera a profanar dicho sepulcro.

*Illi deos iratos, quos omnis colunt,
si quis deo eo sepulcro quid violaverit¹⁵¹.*

O este otro por el que se ruega no hagan ningún mal a la tumba donde descansa *C. Atelius Serrani*: «*rogo te, viator, monumento huic nil male feceris*»¹⁵². Los numerosos mensajes en los que se pide respeto a las tumbas y a los que descansan en ellas nos muestra que, en efecto, los actos profanadores estaban a la orden del día como bien

¹⁴⁸ «A los dioses *Manes*. A Amans se la dedicaron los suyos. Le piden su perdón». Museo de Palencia. Inventario 7279. Fue hallada en la necrópolis romana de la Fábrica de Electrolisis del cobre de Palencia, en el año 1934. (GARCÍA BELLIDO. *Desconocido*. 1966. p. 154, fig. 11; AEA, 39. García Bellido, (1966), AEA, 39, p. 154, fig. 11).

¹⁴⁹ Del Hoyo, 2014: 812.

¹⁵⁰ «Así la tierra permanezca ligera en tu cadáver y que también estén tranquilos los *Manes* en tus cenizas, te ruego no oses violar las sombras de este sepulcro.» CLE 197.

¹⁵¹ «Aquellos dioses irritados, a los que todos veneran, si alguien hubiera violado al dios en este sepulcro.» CLE 199.

¹⁵² «C. Atelius Serrani: te ruego, viajero, no hagas ningún mal a este monumento.» CLE 74.

refiere Cicerón cuando dispone que «quien haya robado o haya sustraído un objeto sagrado o un objeto confiado a un lugar sagrado, sea considerado parricida»¹⁵³. Pues como sigue enunciando, los derechos de los dioses *Manes* eran sagrados, extendiéndose dicha sacralidad a los sepulcros donde se creía que habitaban.

En este *carmen* de Córdoba se ruega por los dioses que respeten la tumba pues en su seno permanecen los *Manes*.

*Vos rogo per superos, [pe]r sanctum lumen adoro
parcatis tumulos, nomen quod contegit alte*¹⁵⁴.

No obstante, existen inscripciones en las que los dioses *Manes* no aparecen citados como tal, sino que se refieren a ellos con otros términos que pueden llevar a confusión al pensar que pudieran ser otras deidades infernales.

*Rogo per deos Stygios, oss(a) nostr(a), quisquis es
homo, non violes, non tras(i)eris) h(unc) l(ocum)*¹⁵⁵

Aquí observamos como los *Manes* se transforman en *Stygios*, es decir, aquellas divinidades o almas que se hallaban en la laguna Estigia. Igualmente, pueden leerse epitafios consagrados a los dioses Ínferos considerándolos como agentes de la muerte que arrebatan la vida injustamente a sus seres queridos¹⁵⁶. Si bien no es muy común, se han conservado epitafios que lo atestiguan:

*D(is) l(nferis) S(acrum)
P(ubli) Lucr[e]ti
Soter[i]ci P(ublius) Lucr[et]ius Trophimus
patri piissimo*¹⁵⁷

En este texto perteneciente a una tumba en la *Via Appia* (Roma) podemos ver cómo se consagra a los dioses Ínferos. Por otro lado, en el año 1993 se halló en unas obras en la iglesia de Eristáin (Solchaga, Navarra) el siguiente epitafio, donde contemplamos que la consagración va dirigida a los dioses Ínferos *Manes*:

*D(is) l(nferis) M(anibus)
Iunia Materna C(ai) f(ilia) Aemiliano
m(arito) an(norum) LXX et Aemilio Mater-
no filio an(norum) XXV*¹⁵⁸

¹⁵³ Cic., *Leg.*, II, 9. 22.

¹⁵⁴ «Os ruego por los dioses, por el sagrado numen os imploro, respetad esta tumba, porque encierra en su seno a los *Manes*» (Del Hoyo, 2014: 813).

¹⁵⁵ «Te ruego por los dioses *Stygios*, hombre quienquiera que seas, no violes nuestros huesos, no cruces este lugar.» CLE 198.

¹⁵⁶ Tantimonaco, 2017: 123.

¹⁵⁷ «Consagrado a los dioses Ínferos, Publio Lucrecio, Soterico Publio Lucrecio Trophimo padre piísimo.» <https://edh.ub.uni-heidelberg.de/edh/inschrift/HD013352>

¹⁵⁸ «Consagrado a los dioses Ínferos *Manes*. *Iunia Materna*, hija de *Cai*, casada con Emiliano, de setenta años, y su hijo Emilio Materno de veinticinco años.» <https://edh.ub.uni-heidelberg.de/edh/inschrift/HD052749>

Si lo contrastamos con alguna fuente clásica, Macrobio lo cita así cuando habla acerca de las divisiones del día cuando explica que «La mañana recibió su nombre, bien porque el origen de la luz emerge de los inferiores, es decir, de los *Manes*, (...)»¹⁵⁹. Lo que nos demuestra esa consonancia entre *Manes* e Íferos.

En cuanto a la comunicación entre vivos y muertos a través de los epitafios los ejemplos son especialmente numerosos en todo el Imperio. Mensajes dirigidos a los viandantes a los que se le pide que se detengan un momento a leer los mensajes escritos en las estelas.

*Hospes resiste et tumulu[m] contempla meum,
lege et moraris, iam sc[is] fatum grave*¹⁶⁰.

Como puede leerse, la persona allí sepultada pide a los que transitan delante de su tumba que se detengan a contemplar y leer lo que el destino le había deparado. O estos dos epitafios donde se recuerda al lector la fugacidad de la vida:

*mentem habet quod legeris, quare vita morti propior fit cottidie. Vale*¹⁶¹.
*Vive hospes dum licet atque vale*¹⁶².

Aunque, sin duda, las fórmulas más repetidas son aquellas en las que piden que se les desee que la tierra le sea ligera (*sit tibi terra levis*) como una fórmula de respeto a los muertos que allí están o *ave viator* para saludar a los transeúntes.

Para concluir mencionaremos un tipo de inscripciones que contienen una fórmula poco habitual; la expresión *si sunt Manes*. Este tipo de locuciones pone de manifiesto que, a pesar de la gran religiosidad de la que estaban imbuidos los romanos, había algunos detractores de ciertas creencias que han dejado testimonio de ello en sus lápidas. Es el caso de una tabula de mármol en la *Via Appia* de Roma que dice lo siguiente:

*si sunt di manes, iam nati numen habetis:
pero vos cu[r]voti non venit hora mei?*¹⁶³

O esta otra que versa de esta forma poniendo en duda la posible existencia de estas deidades.

*Si modo sunt Manes, sentiant: spes vite nostre fueras,
nuc quis ubi iaceas, indicat iste lapis*¹⁶⁴.

¹⁵⁹ Macrobius, *Sat.*, I, 3. 13.

¹⁶⁰ «Viajero detente y contempla mi tumba, lee y aguarda, en seguida sabrás mi pesado destino.» CLE 76.

¹⁶¹ «Ten en mente lo que has leído, porque la vida está cada día más cerca de la muerte. Adiós.» CLE 186.

¹⁶² «Vive viajero mientras puedas y adiós.» CLE 973.

¹⁶³ «Si existen los dioses *manes*, entonces naciste dios: ¿por qué no ha llegado mi hora?» CLE 1057.

¹⁶⁴ «Si por lo menos son *Manes*, sienten: habías sido la esperanza de nuestra vida, aquí en donde ahora yaces, esa piedra lo indica.» CLE 1323.

Al igual que la siguiente que manifiesta que si hay *Manes*, le sea la tierra ligera.

*Non digne, Felix, citto vitam carvisti, miselle:
vivere debueras, annis fere c(entu) licebat.
Si sunt Manes, sit tibi terra levis*¹⁶⁵.

Estas últimas manifestaciones que hemos visto están extraídas de la filosofía epicúrea en la que se negaba la inmortalidad del alma. Lucrecio lo recoge de este modo cuando se pregunta por qué el alma de los que nacen no recuerda su vida anterior si el alma es inmortal. Es decir, presenta la idea de la reencarnación para terminar afirmando que «(el alma) que existió antes había perecido y la que existe ahora fue creada ahora»¹⁶⁶. Del mismo modo expone Plinio sus reservas acerca de la existencia de los *Manes* en este pasaje de la Historia Natural:

«Después de la sepultura son vanas las divagaciones acerca de los *Manes* [...] Pues la misma vanidad se extiende también hasta el futuro e incluso para el momento de la muerte se propone falsamente una vida, unas veces dando inmortalidad al alma, otras la transmigración, otras dando sentido a los infiernos y honrando a los *Manes* y haciendo dios a quien incluso ha dejado de ser hombre [...]»¹⁶⁷.

A pesar de ello, los escépticos de estas creencias no eran numerosos o, al menos, no lo reflejaban en sus tumbas. Lo común fue la creencia en una vida tras la muerte; ya fuera bajo la sepultura, el Inframundo, algún tipo de «paraíso» o la reencarnación. Unas creencias que en época Imperial sufrieron un impulso a tenor de la reforma religiosa de Augusto y la instauración del culto a los dioses *Manes*.

CONCLUSIONES

Con todo lo anterior hemos llegado a la conclusión de que intentar desentrañar el origen de los dioses *Manes* y su veneración es un trabajo complejo que difícilmente puede alcanzarse. A pesar de que las referencias clásicas y los estudios contemporáneos han conseguido acercarse bastante a su origen, no está del todo claro. Algunos estudios apuntan a que el surgimiento de este culto podría ser muy antiguo, remontrándose a la cultura de Terramares, donde las formas de enterramiento y los ajuares pueden darnos un conocimiento relativo¹⁶⁸. Por otro lado no podemos olvidar al pueblo etrusco del que los romanos adoptaron algunas de sus creencias así como sus rituales, pudiendo estar en la diosa etrusca *Mania* el origen de los *Manes* romanos.

¹⁶⁵ «No es justo, Félix, tan rápido fuiste privado de la vida, pobrecillo: podía haber debido vivir casi cien años. Si existen los *Manes*, te sea ligera la tierra.» CLE 1328.

¹⁶⁶ Lucr., *De rer., natur.*, III, 670-678.

¹⁶⁷ Plin., *NH.*, VII, 187-193.

¹⁶⁸ Guillén, 2019: 113-114.

Gracias a la arqueología han llegado hasta nosotros objetos que han podido enmarcarse en un culto a los muertos y/o ancestros que están en consonancia con lo que puede leerse en las fuentes antiguas, pudiendo recomponer los rituales efectuados después de la muerte. Sin embargo, fuera del ámbito funerario, nos seguimos encontrando con la complejidad de diferenciar unos dioses domésticos de otros al estar dentro de una religión del hogar basada en la protección de la familia por los espíritus de los antepasados y a los que a todos se rendía culto en el mismo lugar de la casa.

Lo que sí podemos afirmar es que los *Manes* aparecieron en la religión romana durante el Alto Imperio a raíz de la reforma religiosa de Augusto, cuando empiezan a aparecer las primeras consagraciones a dichas divinidades. No obstante, vemos en los enterramientos que en épocas anteriores ya se les daba un trato especial a los difuntos con sus consiguientes tributos posteriores. Por lo que podemos deducir que este culto a los muertos ya existía en la República, adaptándose a una nueva época en la que los *dei parentes* serían sustituidos por los *Manes*.

En otro orden de cosas, no podemos olvidar el factor social que tenía este culto a los *di Manes*. Sin duda los grandes beneficiarios de estas creencias era las clases altas de la sociedad que, basándose en el *mos maiorum*, legitimaban su posición. Todo ello a través de un entramado de árboles genealógicos que los emparentaba con grandes hombres del pasado e incluso con divinidades. Instrumentos utilizados por los poderosos como medio de promoción política y social dando a conocer sus ilustres antepasados por diferentes medios como las imágenes del atrio, las fastuosas ceremonias fúnebres y los grandes monumentos funerarios dedicados a sus ancestros.

Para terminar no queremos pasar por alto el factor territorial de la devoción a los antepasados. ¿Cuál puede ser la razón primaria? Como ya hemos mencionado, el principio de esta tradición es casi imposible de dilucidar pero ¿podría pensarse que este culto surgió como una forma de justificar el asentamiento en un determinado territorio por medio de los antepasados, por los ancestros que allí yacían? Sabemos que se daban enterramientos debajo del suelo de las cabañas¹⁶⁹ como una forma de mantener a los seres queridos que ya no estaban cerca. No obstante, si pensamos en el elemento protector de los dioses sobre el territorio al que estaba vinculado y a sus habitantes podríamos elucubrar a cerca de una divinización de los muertos como medio más próximo de la protección de la familia y el poblado. Lo que daría pie a una adscripción a la tierra por medio de los antepasados convertidos en dioses. No olvidemos que en la Eneida, Eneas viaja hasta la península itálica con sus dioses domésticos a los que debe darles un nuevo hogar, una nueva tierra donde establecerlos.

¹⁶⁹Vaquero, 2009: 190. Guillén, 2019: 114.

¿Estaríamos ante una toma del territorio a través del establecimiento de las divinidades antepasadas del hogar? Ciertamente es una pregunta que debe hacerse con mucha cautela al no dejar de ser una hipótesis difícil de demostrar.

En suma, hemos querido recomponer de la forma más fidedigna posible la religiosidad romana ante la muerte, además de su comportamiento ante ella. El trasfondo social del culto a los antepasados y la importancia de no olvidar a los ancestros mediante rituales de acercamiento de los vivos a los muertos, de comunicación y de recuerdo. Unas costumbres que han llegado hasta nosotros.

BIBLIOGRAFÍA

- ABASCAL PALAZÓN, J. M. (1991): La muerte en Roma: Fuentes, legislación y evidencias arqueológicas. *Arqueología de La Muerte: Metodología y Perspectivas Actuales, 1985* (Caen 1987), 205–246. (<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=583432>).
- AVIAL-CHICHARRO, L. (2018): Los banquetes funerarios en el Mediterráneo antiguo. *Art y Hum. Revista Digital de Artes y Humanidades*, n.º 45, 27–49. (https://www.researchgate.net/publication/325819266_Los_banquetes_funerarios_en_el_Mediterraneo_Antiguo).
- BAYET, J. (1984): *La Religión Romana. Historia política y psicológica*. Madrid.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J., & MONTERO HERRERO, S. (1993): Ritual funerario y status social: Los combates gladiatorios prerromanos en la Península Ibérica. *Veleia: Revista de Prehistoria, Historia Antigua, Arqueología y Filología Clásicas*, n.º 10, 71–84. (<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=107003>).
- BLÁZQUEZ, JOSÉ M.ª; MARTÍNEZ-PINNA, JORGE; MONTERO, S. (2011): *Historia de las Religiones Antiguas. Oriente, Grecia y Roma*. Madrid.
- BÜCHELER, F. (1982): *Anthologia Latina, II, Carmina Latina Epigraphica, fasc. I*. Alemania.
- BÜCHELER, F. (1982): *Anthologia Latina, II, Carmina Latina Epigraphica, fasc. II*. Alemania.
- CARCOPINO, J. (1984): *La vida cotidiana en Roma en el apogeo del Imperio*. Argentina.
- CARROLL, M. (2006): *Spirits of the Dead. Roman Funerary Commemoration in Western Europe*. Nueva York.
- CASAS, J., & RUIZ DE ARBULO BAYONA, J. (1997): Ritos domésticos y cultos funerarios: ofrendas de huevos y gallináceas en villas romanas del territorio emporitano (siglo III d. C.). *Pyrenae*, 28, 211–227. (<https://repositori.udl.cat/handle/10459.1/41713>).
- DE BALBÍN-BUENO, R. (2019): El culto a los antepasados: la epigrafía funeraria. *Siste, viator. La epigrafía en la antigua Roma* (páginas 95–100). (https://www.academia.edu/38491271/El_culto_a_los_antepasados_la_epigraf%C3%ADa_funeraria).
- DEL HOYO, J. (2014): *Ne velis violare*. Imprecaciones contra los profanadores de tumbas. *El mundo de los difuntos: culto, cofradías y tradiciones*, n.º 2, 809–824. (<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5044086>).
- DUDAY, HENRI; VAN ANDRINGA, W. (2017): Archaeology of Memory: About the Forms and the Time of Memory in a Necropolis of Pompeii. *Supplements to the Memoirs of the American Academy in Rome. Ritual Matters. Material Remains and Ancient Religion*, 13, 73–85. (https://www.academia.edu/35776223/_avec_Henri_Duday_Archaeology_of_Memory_About_the_Forms_and_the_Time_of_Memory_in_a_Necropolis_of_Pompeii_in_Claudia_Moser_and_Jennifer_Knust_ed._Ritual_Matters_and_Ancient_Religion_Supplements_to_the_Memoirs_of_the_American_Academy_in_Rome_University_of_Michigan_Press_2017_p._73-85).
- DUMÉZIL, G. (1974): *La religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Etrusques*. París.
- ESPINOSA, T. (2007): Una aproximación a las creencias populares de los romanos: las Lemurias, ¿respeto o temor? *Espacio Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua*, 19–20(19), 257–269. (<https://doi.org/10.5944/etfii.19.2006.4454>).

- FERNÁNDEZVEGA, P. Á. (1999): *La casa romana*. Madrid.
- FLOWER, H. I. (1996): *Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture*. Oxford.
- FOWLER, W. W. (1912): Mundus Patet. 24th August, 5th October, 8th November. *The Journal of Roman Studies*, 2(May), 25–33. (<https://doi.org/10.2307/295939>).
- FREÁN CAMPO, A. (2018): La visión del Más Allá en la religiosidad romana: la transmigración de las almas como mensaje de esperanza. *Em Busca Da Terra Prometida: Mitos de Salvação*, n.º 15, 101–120. (https://www.researchgate.net/publication/336495859_La_vision_del_Mas_Alla_en_la_religiosidad_romana_la_transmigracion_de_las_almas_como_mensaje_de_esperanza)
- FUSTEL DE COULANGES, N. D. (2003): *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*. México.
- GARCÍA PROSPER, E. (2015): *Tesis doctoral Los ritos funerarios de la necrópolis romana de la calle Quart de Valencia (siglos II a. C.-III d. C.)* <https://roderic.uv.es/handle/10550/50746>
- GEE, R. (2008): From Corpse to Ancestor: The Role of Tombside Dining in the Transformation of the Body in Ancient Rome. *The Materiality of Death. Bodies, Burials, Beliefs*, 59–68.
- GOREA, M. (2013): Stèle funéraire à banquet d'un Palmyrénien vétéran à Potaissa (Dacia superior). *Semitica et Classica. International Journal of Oriental and Mediterranean Studies*, 6, 291–296.
- GRIMAL, P. (1999): *La Civilización Romana. Vida, costumbres, leyes, artes*. Barcelona.
- GRIMAL, P. (2008): *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona.
- GUILLÉN, J. (2019): *Urbs Roma. Vida y costumbres de los romanos - I. La vida privada*.
- GUILLÉN, J. (2019): *Urbs Roma. Vida y costumbres de los romanos - III. Religión y ejército*.
- KING, C.W. (2009): The Roman Manes: The Dead as Gods. *Rethinkins Ghosts in World Religions. Journal of Chemical Information and Modeling* (Vol. 123).
- HERNÁNDEZ GARCÍA, J. (2005): Ánforas vinarias en la necrópolis de incineración de Aguilas: el uso del vino en los rituales funerarios romanos. *Revista Murciana de Antropología*, n.º 12, 101–118. (<https://revistas.um.es/rmu/article/view/68011>).
- IBORRA ERES, M. P. (2019). Arqueozoología de época romana en el País Valenciano. *Archaeofauna*, n.º 26, 23–38. (<https://doi.org/10.15366/archaeofauna2017.26.002>).
- LAFORGE, MARIE-ODILE. (2009): *La religion privée à Pompéi*. Naples: Publications du Centre Jean Bérard. <<http://books.openedition.org/pcjb/6367>>.
- MARCOS CELESTINO, M. (2000): La arcaica Ceres romana y su devenir histórico. *Estudios Humanísticos. Filología*, n.º 22, 137–160 (<https://doi.org/10.18002/ehf.v0i22.3980>).
- MARTÍNEZ PÉREZ, M. A. (2016): La necrópolis de Orriols (Valencia): ejemplos de ritual funerario en época romana (siglos II–IV d. C.). *Lucentum*, n.º 35, 171. (<https://doi.org/10.14198/lvcentvm2016.35.09>).
- MARTÍNEZ-PINNA, J. (1989): *El pueblo etrusco*. Madrid.
- MARTÍNEZ SÁNCHEZ, R. M., RUBIO VALVERDE, M., MORENO-GARCÍA, M., MALDONADO RUIZ, A., GRANADOS TORRES, A., & DELGADO HUERTAS, A. (2020): Who let the dogs in? Lap dogs, canid sacrifices and funerary practices in the Roman cemetery of Llanos del Pretorio (Cordoba, Spain). *Archaeological and Anthropological Sciences*, 12, 1–17. <https://doi.org/10.1007/s12520-020-01033-1>

- MELERO, R. L. (1997): Enterrar en Urso (LEX URSONENSIS LXXIII-LXXIV) Burying in Urso. *Studia Historica: Historia Antigua*, n.º 15, 105–118. (<https://revistas.usal.es//index.php/0213-2052/article/view/6338>).
- MONTERO, S. (2014): Prácticas mágicas en las festividades del calendario religioso romano. *Religiosidad, rituales y prácticas mágicas en los mosaicos romanos* (páginas 175–191). (https://www.academia.edu/25122935/Pr%C3%A1cticas_m%C3%A1gicas_en_las_festividades_del_calendario_religioso_romano_en_L_Neira_ed_Religiosidad_rituales_y_pr%C3%A1cticas_m%C3%A1gicas_en_los_mosaicos_romanos_Madrid_Creaciones_Vincent_2014_175_192).
- MORENA LÓPEZ, J. A. (2020): Nuevos datos para el estudio de la necrópolis oriental romana de Torreparedones (Baena, Córdoba). *ANTIQUITAS*, 33, 101–115. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8186398>
- NOVILLO, MIGUEL ÁNGEL; SAIZ, J. N. (2020): Divinidades vinculadas a la muerte. Fantasmas y espíritus. *La Aventura de La Historia*, n.º 265, 46–50.
- PÉREZ RUIZ, M. (2007): El culto en la casa romana. *Anales de Prehistoria y Arqueología*, n.º 23, 199–230. (<https://revistas.um.es/apa/article/view/178101>).
- PINHEIRO, M. (2019): El «Banquete funerario» en la tapa del sarcófago romano de Troia. La celebración que unió la religión, la muerte y el arte durante la Antigüedad Tardía. *Imágenes, lengua y creencias en Lusitania romana* (páginas 200–209). ([https://www.ucm.es/data/cont/docs/1888-2020-01-13-Claudina%20Romero%20Mayorga%20\(1\).pdf](https://www.ucm.es/data/cont/docs/1888-2020-01-13-Claudina%20Romero%20Mayorga%20(1).pdf)).
- POLLINI, J. (2007): Ritualizing death in Republican Rome: memory, religion, class struggle, and the wax ancestral Mask Tradition's origin and influence on veristic portraiture (Issue 3, páginas 237–285). *Performing Death. Social Analyses Of Funerary Traditions In The Ancient Near East And Mediterranean*. (https://www.researchgate.net/publication/303256846_Ritualizing_Death_in_Republican_Rome_Memory_Religion_Class_Struggle_and_the_Wax_Ancestral_Mask_Tradition's_Origin_and_Influence_on_veristic_Portraiture).
- PRIETO, A. , MARÍN, N. (1979): *Religión E Ideología En El Imperio Romano*. Madrid.
- RETIEF, F. P., & CILLIERS, L. (2005): Burial customs and the pollution of death in ancient Rome: Procedures and paradoxes. *Acta Theologica, SUPPL. 7*, 128–146. (DOI:10.4314/actat.v26i2.52569).
- RICCI, C. (2010): *SEPULCRUM E(S)T MEMORIA ILLIUS*. Una riflessione sull'impiego del termine «memoria» negli epitaffi latini di Roma. *SCIENZE DELL'ANTICHITÀ. Storia Archeologia Antropologia*, n.º 16, 163–180. (https://www.academia.edu/802058/2010_Sepulcrum_et_memoria_Sienze_dellAntichit%C3%A0).
- RUIZ TRAPERO, M. (2011): Inscripciones funerarias en el mundo romano. 345–364. (https://www.ucm.es/data/cont/docs/446-2013-08-22-11_ruiz%20trapero.pdf).
- RUIZ-GUTIÉRREZ, A. (2017): *Monumenta memoriae causa*: registros epigráficos de la memoria en el mundo romano. *MONUMENTA ET MEMORIA. ESTUDIOS DE EPIGRAFÍA ROMANA*. Edizioni Quasar, Roma, páginas 11–35. (https://www.researchgate.net/publication/348944539_Monumenta_memoriae_causa_registros_epigraficos_de_la_memoria_en_el_mundo_romano_en_J_M_Iglesias_Gil_A_Ruiz-Gutierrez_eds_Monumenta_et_memoria_Estudios_de_epigrafia_romana_Edizioni_Quasar_Roma_2017_pp_).

- SACO, J. L. (2018): Muerte e Inframundo en la antigua Roma: Inmortalidad y eterna memoria. *Revista Héléade*, vol. 3 (n.º 3), 36. (<https://doi.org/10.22409/rh.v3i3.10983>).
- TANTIMONACO, S. (2017): *Manes si saperent...* Referentes reales y metafóricos del término *Manes* en la epigrafía de Hispania. *Veleia*, n.º 34, 119–131. (<https://doi.org/10.1387/veleia.18078>).
- TANTIMONACO, S. (2016): *Stant Manibus Arae*. I *Manes* nell' Eneide di Virgilio. *Anuari de Filologia. Antiqua et Mediaevalia*, n.º 6, 1–21. (<https://doi.org/10.1344/AFAM16.6.1>).
- TOYNBEE, J. (1973): *Animals in roman life and art*. Cornell University Press. Ithaca, New York.
- TOYNBEE, J. (1996): *Death and Burial in the Roman World*. The Johns Hopkins University Press. Baltimore and London.
- VAQUERIZO GIL, D. (1978): *Funus Florentinorum*. Muerte y ritos funerario en la Iliberri romana. *Granada En La Época Romana. Florentia Iliberritana: Museo Arqueológico y Etnológico de Granada*, n.º 1, 30–35. (https://www.academia.edu/3757763/Funus_Florentinorum._Muerte_y_ritos_funerarios_en_la_Iliberri_romana).
- VAQUERIZO GIL, D. (2007): La muerte en la Hispania romana. Ideología y prácticas. *Actas del VIII Congreso Nacional de Paleopatología- I Encuentro hispano-luseo de Paleopatología*. Vol. 1, 135–158. (https://www.academia.edu/3990809/La_muerte_en_la_Hispania_Romana_ideolog%C3%ADa_y_pr%C3%A1cticas).
- VAQUERIZO GIL, D. (2009): *Vita Brevis, Spes Fragilis...* Escatología y singularidades rituales en el mundo funerario de la Bética. *SPAL MONOGRAFÍAS. Salvación, Infierno, Olvido. ESCATOLOGÍA EN EL MUNDO ANTIGUO: Vol. XIV* (páginas 187–227). Universidad de Sevilla. Secretariado de publicaciones arzobispado de Sevilla. (https://www.academia.edu/3772275/Vita_brevis_spes_fragilis_Muerte_y_ultratumba_en_el_mundo_romano).
- VILLEGAS BECERRIL, A. (2007): Alimentación y poder en el mundo romano. *Ambitos: Revista de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades*, n.º 18, 35–41. (<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2546962>).

CLÁSICOS

- APULEYO, L. (2017): *Apología Florida*. (Trad.) Santiago Segura Munguía. Biblioteca Clásica Gredos.
- APULEYO, L.: *De deo Socratis*. Thelatinlibrary.
- CICERÓN, M. T. (2005): *Disputaciones tusculanas*. (Trad.) Alberto Medina González. Biblioteca clásica Gredos.
- CICERÓN, M. T. (2020): *Las Leyes*. (Trad.) Carmen Teresa Pabón de Acuña. Biblioteca Clásica Gredos.
- ESTACIO, P. P. (2018): *Silvas*. (Trad.) Francisco Torrent Rodríguez. Biblioteca Clásica Gredos.
- FESTUS, S. P. (1997): *De Verborum Significato quae Sopersoni com Pavli Epitome*. (Ed.) Wallace M. Lindsay. Editio Stereotypa Editionis Primae (MCMXVIII).
- HIPONA, S. A. de. (2015): *La Ciudad de Dios*. (Trad.) José Cayetano Díaz de Beyral. FV. Éditions.

- JOVEN, P. (2005): *Cartas*. (Trad.) Julián González Fernández. Biblioteca Clásica Gredos.
- JUVENAL (1996): *Sátiras*. (Trad.) Bartolomé Segura Ramos. CSIC.
- LUCRECIO CARO, T. (2020): *De Rerum Natura. Acerca de la naturaleza de las cosas*. (Trad.) Lilita Mercedes Victoria Pégolo y equipo. Las cuarenta.
- MACROBIO (2009): *Saturnales*. (Ed.) Juan Francisco Mesa Sanz. AKAL CLÁSICA.
- OVIDIO (2016): *Fastos*. (Trad.) Bartolomé Segura Ramos. Biblioteca Clásica Gredos.
- PETRONIO (1979): *El Satiricón*. (Trad.) Lisardo Rubio Fernández. Biblioteca Clásica Gredos.
- PLUTARCO (1985): *Vidas paralelas I*. (Trad.) Aurelio Pérez Jiménez. Biblioteca Clásica Gredos.
- POLIBIO (2005): *Historias: Libros V-XV*. (Trad.) Manuel Balasch Recort. Biblioteca Clásica Gredos.
- SUETONIO (2014): *Vida de los doce césares*. (Trad.) Alfonso Cautrecasas. S.L.U. Espasa Libros.
- VARRÓN, M. T. (1998): *La lengua latina. Libros VII-X y fragmentos*. (Trad.) Luis Alfonso Hernández Miguel. Biblioteca Clásica Gredos.
- VIEJO, P. EL. (2003): *Historia natural Libros VII-XI*. (Trad.) Encarnación del Barrio Sanz (Libro VII), Ignacio García Arribas (Libro VIII), Ana M.^a Moure Casas (Libro IX), Luis Alfonso Hernández Miguel (Libro X), M.^a Luisa Arribas Hernández (Libro XI). Biblioteca Clásica Gredos.
- VIEJO, P. EL. (2010): *Historia natural. Libros XII-XVI*. (Trad.) F. Manzanero Cano (Libro XII), I. García Arribas (Libro XIII), M.^a L. Arribas Hernández (Libro XIV), A. M.^a Moure Casas (Libro XV), y J. L. Sancho Bermejo (Libro XVI). Biblioteca clásica Gredos.
- VIRGILIO (2019): *La Eneida*. (Trad.) Javier de Echave Sustaeta. Biblioteca Clásica Gredos.

RECURSOS WEB

ceres.mcu.es

<https://edh.ub.uni-heidelberg.de/>

<https://lugdunum.grandlyon.com/fr/>

<http://www.thelatinlibrary.com/>