

L'Africa romana

Mobilità delle persone e dei popoli,
dinamiche migratorie, emigrazioni ed immigrazioni
nelle province occidentali dell'Impero romano

Atti del XVI convegno di studio
Rabat, 15-19 dicembre 2004

A cura di Aomar Akerraz, Paola Ruggeri,
Ahmed Siraj, Cinzia Vismara

Volume terzo



Carocci editore

Volume pubblicato con il contributo finanziario di

 **Fondazione Banco di Sardegna**



**CAMERA DI COMMERCIO
INDUSTRIA ARTIGIANATO
E AGRICOLTURA**
SASSARI



Dottorato di ricerca: "Il Mediterraneo in età classica. Storia e culture".

1^a edizione, novembre 2006

© copyright 2006 by
Carocci editore S.p.A., Roma

Finito di stampare nel novembre 2006
dalle Arti Grafiche Editoriali srl, Urbino

ISBN 88-430-3990-3

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,
è vietato riprodurre questo volume
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,
compresa la fotocopia,
anche per uso interno o didattico.

Mauricio Pastor Muñoz
Los *Manes* en la epigrafía funeraria de Mauritania
Tingitana y Bética: diferencias y semejanzas

Tomando como base la epigrafía funeraria, analizamos en este trabajo el proceso de sincretismo entre los dioses de los difuntos a los que rendían culto los habitantes de Mauritania Tingitana y Bética y los dioses *Manes* de los Romanos. También resaltamos las semejanzas y diferencias que existían entre Mauritanos y Béticos en el momento de enfrentarse al más allá y ofrecer su recuerdo y cariño por los seres fallecidos. Tanto en una como en otra orilla del Mediterráneo, el amor y el respeto que las gentes tenían a los dioses *Manes* estaba por encima del temor que les inspiraban.

Los epígrafes funerarios de ambas provincias ofrecen importantes datos históricos para el conocimiento de la religiosidad de estas gentes y su grado de romanización¹.

La religión y, más concretamente, la aceptación de los dioses *Manes* por los indígenas es uno de los factores principales para determinar el grado de romanización de una provincia; este es el caso de Mauritania Tingitana o la Bética. Las peculiaridades y diferencias que presenta la religión romana en estas provincias en relación con otras del Imperio, se explican, sobre todo, por el carácter tan particular de sus civilizaciones anteriores, muy influidas por la colonización fenicia, griega y cart-

1. Concretamente para la Bética, cf. M. PASTOR MUÑOZ, *Los dioses de los difuntos en la Bética romana: ¿miedo o respeto?*, comunicación presentada al IV Simposio Internacional de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones “Milenio: Miedo y Religión”, Universidad de la Laguna, Tenerife, de 3 a 6 de Febrero de 2000; ID., *Los dioses Manes en la epigrafía funeraria bética*, «Mainake», xxvi, 2004, pp. 381-94. Para Mauritania Tingitana, cf. E. GOZALBES CRAVIOTO, *Notas sobre culto y sociología funeraria romana: el caso del municipio romano de Volubilis (Mauritania Tingitana)*, en *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía (culto y sociedad en Occidente)*, Sabadell 1993, pp. 295 ss.; ID., *Edad de la defunción y sociología funeraria en la epigrafía latina de la Mauritania Tingitana*, en *Actas del XII Congreso de Epigrafía Griega y Latina, Barcelona 3-8 de Septiembre de 2002* (en prensa).

ginesa². La asimilación y difusión de las divinidades romanas se vienen planteando en la dialéctica del sincretismo de los primitivos cultos indígenas con los Romanos, pero también en la implantación de dichos cultos y en la romanización de sus gentes³. Las divinidades ancestrales más características de todos los pueblos primitivos, tanto libios como béticos, eran los dioses de los difuntos, que los Romanos identificaron con sus dioses *Manes*, produciéndose un proceso de sincretismo entre los dioses de los difuntos a los que rendían culto los indígenas y los dioses funerarios romanos. ¿Qué les hacía mantener su culto: el miedo a la muerte o el respeto a los dioses del más allá?

El mayor o menor grado de aceptación de la religión romana por los habitantes indígenas indica claramente el grado de penetración en la ideosincretia localista indígena. En el proceso de conquista y romanización de estos territorios, el Imperio romano fue dominando sucesivamente todas las tribus y pueblos indígenas logrando que sus gentes se apropiaran de su lengua, legislación, cultura, economía, forma de gobierno etc., en una palabra, de su civilización. Pero también consiguió una baza importante en la religión, puesto que lograron que ésta, con sus dioses y cultos, fuera aceptada con relativa

2. Sobre la colonización fenicia y cartaginesa, cf. principalmente: A. GARCÍA Y BELLIDO, *Fenicios y Cartagineses en Occidente*, Madrid 1942; C. G. WAGNER, *Fenicios y Cartagineses en la Península Ibérica*, Madrid 1983; G. Y. DEL OLMO, M. E. AUBET (eds.), *Los fenicios en la Península Ibérica*, Sabadell 1985-86, pp. 149-75; M. E. AUBET, *Tiro y las colonias fenicias en Occidente*, Barcelona 1987; J. L. LÓPEZ CASTRO, *La colonización fenicia en la Península Ibérica: 100 años de investigación*, en *La colonización fenicia en el sur de la Península Ibérica. 100 años de investigación, Actas del Seminario (Almería, 5-7 de Junio de 1990)*, Almería 1992, pp. 11 ss.; ID., *El concepto de romanización y los fenicios en Hispania republicana: problemas historiográficos*, *ibid.*, pp. 151 ss.; J. L. LÓPEZ CASTRO, B. MORA SERRANO, *Malaka y las ciudades fenicias en el occidente mediterráneo. Siglos VI a.C.-I d.C.*, en G. CRUZ ANDREOTTI, M^a C. GONTÁN, A. RECIO RUIZ, V. ROSADO CASTILLO (eds.), *Colonizadores e indígenas en la Península Ibérica*, «Mainake», 24, 2002, pp. 181 ss. Sobre la colonización griega, cf. principalmente: CL. MOSSÉ, *La Colonisation dans l'Antiquité*, Paris 1970; J. BORDMAN, *Los griegos en Ultramar: comercio y expansión antes de la era clásica*, Madrid 1975; I. MALKIN, *Religion and Colonisation in Ancient Greece*, Leyde 1987; A. J. DOMÍNGUEZ MONEDERO, *Los griegos en la Península Ibérica*, Madrid 1996; M. PASTOR, *El influjo religioso griego en la Península Ibérica*, en M. MORFAKIDIS, M. ALGANZA ROLDAN (eds.), *La Religión en el Mundo Griego. De la Antigüedad a la Grecia Moderna*, Granada 1997, pp. 45 ss.

3. Cf. al respecto, principalmente: M. BÉNABOU, *La résistance africaine à la romanisation*, Paris 1976, pp. 261 ss.; J. M. BLÁZQUEZ, *La aculturación en la religión indígena*, en J. ALVAR, C. BLAÍNQUEZ, C. G. WAGNER (eds.), *Formas de difusión de las religiones antiguas, Segundo encuentro-coloquio de ARYS (Jarandilla de la Vera, diciembre 1990)*, Madrid 1993, pp. 35 ss.; J. ALVAR, *Religiosidad y religiones en Hispania*, en J. M. BLÁZQUEZ, J. ALVAR (eds.), *La Romanización en Occidente*, Madrid 1996, pp. 239 ss.

facilidad por sus habitantes; en este sentido, los dioses *Manes* no iban a ser una excepción.

Con esta política de asimilación y respeto a las divinidades indígenas los Romanos favorecieron el proceso de romanización en los territorios norteafricanos y del sur peninsular. Este proceso de asimilación o sincretismo fue utilizado por los Romanos desde muy pronto. Roma permitió desde el inicio de su conquista que los dioses indígenas se integraran en el panteón religioso romano, de forma que la propia religión actuó como ósmosis sobre la indígena⁴. Es evidente que las propias autoridades romanas favorecieron la política de *interpretatio* facilitada por la extensión del latín y los deseos de emulación de los aristócratas de las comunidades locales. Pero también es cierto que la asimilación se llevó a cabo a través de un lento proceso que no puede ser considerado represivo, aunque tampoco idílico⁵.

En este sentido, en la propia religión se encuentran rasgos suficientes para pensar que esta circunstancia no llegó a afectar de un modo tan profundo como para hacer desaparecer y olvidar sus antiguos dioses que, en ocasiones asimilados a los dioses romanos, pervivieron incluso hasta la época bajo imperial. Este es, precisamente, el caso de los dioses de los difuntos. No obstante, conviene señalar previamente cómo se mantuvieron durante el Imperio romano los primitivos cultos indígenas aunque, muchas veces, asimilados o asociados a divinidades romanas de similares características y atributos. Estos cultos indígenas estarían ligados preferentemente a los sectores más humildes de la población. Algunos ejemplos entre los pobladores norte-africanos y béticos pueden resultar ilustrativos.

Las gentes del Norte de África, como ha señalado acertadamente M. Bénabou, rendían culto a los montes, a las grutas y a las piedras y los consideraban sagrados⁶. Así, Plinio el Viejo dice que el Atlas era considerado como un monte sagrado; y Máximo de Tiro lo presenta

4. Sobre estos aspectos, cf. principalmente, R. ETIENNE, *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, en *Travaux du Centre d'Études Supérieures spécialisée d'Histoire des religions de Strasbourg*, Strasbourg 1973, pp. 157 ss.; cf. también S. LAMBRINO, *Les cultes indigènes en Espagne sous Trajan et Hadrien*, en *Les Empereurs romains d'Espagne, Actes du Colloque international du Centre national de la recherche scientifique (Madrid-Itálica, 31 mars-6 avril 1964)*, Paris 1965, p. 236, donde dice: «Le résultat de cette association a été que, à travers trois étapes successives, la divinité indigène cédait le pas à la romaine, qui prenait l'aspect indigène».

5. Cf. BÉNABOU, *La résistance africaine à la romanisation*, cit., pp. 287 ss.; F. MARCO, *Integración, "interpretatio" y resistencia religiosa en el occidente del Imperio*, en BLÁZQUEZ, ALVAR (eds.), *La Romanización en Occidente*, cit., pp. 232 ss.

6. BÉNABOU, *La résistance africaine à la romanisation*, cit., pp. 268 ss.

como un templo y un dios⁷; también de época romana conocemos varias inscripciones consagradas a un *genius montis*⁸. El carácter sagrado de las grutas se mantuvo igualmente durante la época romana, así sabemos que los dioses indígenas *Bacax* e *Ifru* recibieron culto en ellas. Igual ocurre con algunas piedras que tienen un claro carácter sagrado, como se aprecia en muchas de ellas procedentes del santuario o *Tophet* de Cartago.

El Norte de África era, ante todo, una región agrícola, poblada de campesinos y pastores para los que la fertilidad de sus tierras y la fecundidad de sus ganados eran dones divinos, mientras que la sequía y esterilidad eran maldiciones divinas, de aquí que el culto a las aguas, a ciertos animales y a los astros y otros elementos de la naturaleza fueran muy practicados por sus habitantes⁹. Muchos ritos indígenas destinados a provocar la lluvia se mantuvieron en tiempos romanos e incluso han llegado hasta nuestros días. Pozos, fuentes y manantiales con propiedades salutíferas tenían también un carácter sagrado y eran objeto de culto. Este es el caso del pozo encontrado en *Castellum Dimmidi*, donde han aparecido dedicatorias a los dioses romanos Apolo, Esculapio e Hygia¹⁰, con lo que parece evidente la asimilación de la divinidad indígena con el dios romano de la medicina, Esculapio. Delante del templo de la colonia trajanea de *Thamugadi* había una gran piscina que recibía las aguas de un manantial termal que los Romanos llamaron *Aqua Septimiana Felix*¹¹. Estas fuentes y pozos tenían su propio *numen* o *genius* que fue objeto de adoración en época romana, como se deduce de los abundantes testimonios epigráficos que aluden a ellos, como *genius fontis*, cerca de Batna, *genius numinis Caput Amsagae*, en Sila, *genius fluminis* en Saint-Denis-du-Sig, *numen Aquae Alexandrianae* en *Lambaesis*, o, finalmente, el genio indígena denominado *Maqur*, con un claro antropónimo bereber¹².

Algunos animales también fueron objeto de culto entre las gentes

7. PLIN., *nat.*, v, 1-7; MAX. DE TIRO, *Dissert.*, VIII, 7.

8. CIL VIII, 9180; CIL VIII, 14588; CIL VIII, 17763.

9. BÉNABOU, *La résistance africaine à la romanisation*, cit., pp. 272 ss.

10. G.-CH. PICARD, *Castellum Dimmidi*, Paris-Alger 1947, pp. 127 ss.; ID., *Les religions de l'Afrique antique*, Paris 1954, pp. 6 ss.

11. El templo se convirtió en un lugar de peregrinaje después de que fuera visitado por Septimio Severo y Caracalla (en la primavera de 203) y las aguas de la piscina fueran consideradas como salutíferas. Cf. L. LESCHI, *Aqua Septimiana Felix*, «CRAI», 1947, pp. 87-99; M. LE GLAY, *Le temple sévérien de l'Aqua Septimiana Felix*, «BCTH», 1967, II, p. 262.

12. CIL VIII, 4291; CIL VIII, 5884; CIL VIII, 9749; CIL VIII, 2662; cf. L. GALAND, *Note à propos d'un génie berbère*, «JA», 1964, pp. 105-7.

del Norte de África. Entre otros, hay que señalar, el carnero, venerado en Egipto bajo la forma del culto de Amón de Tebas, que estuvo presente en el Norte de África desde la época neolítica como atestiguan las pinturas rupestres del Sahara oriental (Fezzan y Tassili N'Agger) y el oráculo de Amón en el oasis sahariano de Siouah. Este animal aparece como un dios propiamente africano, se le considera como un animal que propicia la lluvia y favorece la fertilidad de los campos y la vegetación; su culto pervivió durante toda la época romana¹³. Al igual que en los pueblos mediterráneos, también fue objeto de culto, el dios-toro, que aparece representado en las pinturas rupestres y en algunos ídolos de basalto procedentes del Hoggar¹⁴; y el león, también representado en pinturas rupestres y en un gran número de tumbas númeradas, de las que era el guardián, como lo vemos en el mausoleo de *Douga* (Túnez) y la tumba de Mactar¹⁵. Sirve también de atributo privilegiado a la *dea Africa* en Timgad y está asociado al dios romano Saturno. El león representaba el poder sobre las fuerzas de la naturaleza y el calor del sol.

De las divinidades astrales, el culto al sol y a la luna está atestiguado en varios textos y documentos. Herodoto decía que todos los Libios sacrificaban al sol y a la luna; palabras que tuvieron eco en otros autores greco-latinos, como Plinio, Diodoro Sículo, Arriano o Quinto Curcio¹⁶. También las fuentes arqueológicas confirman su culto, como las estelas neo-púnicas de Mactar y de Medina, dedicadas a *Baal Hammon*, que llevan discos solares radiados¹⁷. El culto al sol se presenta también estrechamente ligado al culto funerario y así muchas tumbas están decoradas con motivos solares.

La epigrafía latina proporciona también los nombres de algunas divinidades indígenas que fueron objeto de culto, bien de manera aislada, bien asociadas a dioses romanos, cuyo carácter y atributos eran similares. Entre otros, podemos mencionar a *Cillenus*, asociado a Mercurio, que es denominado *patrius deus* en un epígrafe de Timgad; a *Montius*, citado en otra inscripción de Timgad, a *Motmanius*, también asociado a Mercurio, en una inscripción de *Lambaesis*; a *Iocolon*, calificado también como *deus patrius* en otra inscripción de Naraggara;

13. Cf. principalmente G. GERMAIN, *Le culte du bélier en Afrique du Nord*, «Hesperis», 1948, XXXV, pp. 93-124.

14. Cf. A. ALVAREZ DE MIRANDA, *Magia y religión del toro norte-africano*, «AESP», XXVII, 1954, pp. 3-44.

15. Cf. G.-CH. PICARD, *Civitas Mactariana*, «Karthago», VIII, 1952, pp. 30, 38-9.

16. HDT., IV, 188; PLIN., *nat.*, II, 103; DIOD., III, 57; XVII, 50; ARR., *An.*, III, 4; CURT., *Hist. Alex. Mag.*, IV, 7, 23.

17. Cf. PICARD, *Civitas Mactariana*, cit., pp. 42 ss.

a *Chalimage*, *Damio* y *Lilleo*, que fueron objeto de culto en Madaura, según se deduce de epígrafes votivos dedicados por individuos que portan nombres latinos; o, genéricamente, a los *Dii Mauri* mencionados en una inscripción de Hr Ramdane, cuyo culto es ambiguo y su identificación resulta todavía hoy problemática, aunque hay que relacionarlos con las divinidades locales¹⁸.

Al igual que en el Norte de África, entre las gentes de la Bética también pervivieron los cultos indígenas¹⁹. Se mantuvieron, por ejemplo, los santuarios ibéricos en Sierra Morena y el culto a divinidades celestes, en especial, a la *Luna*, como continuidad de un primitivo culto lunar²⁰. Este culto a la *Luna* no está exento de influencias orientales como se deduce de algunos autores antiguos para quienes la diosa fenicia Astarté es la Luna. Según esto, muchas divinidades mediterráneas, al menos las de carácter femenino, pervivieron a través del tiempo mediante un proceso de sincretismo religioso.

Igual ocurre con los cultos y ritos de la fecundidad relacionados con las aguas, árboles y bosques²¹. Las gentes de la Bética acabaron por

18. CIL VIII, 14444. Cf. principalmente, BÉNABOU, *La résistance africaine à la romanisation*, cit., pp. 289-330, con sus comentarios y notas respectivas.

19. Cf. principalmente, J. GONZÁLEZ, *Divinidades prerromanas en Andalucía*, en *Religio Deorum, Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía*, cit., pp. 271 ss., donde analiza y estudia todos los casos existentes en la epigrafía bética de pervivencias de divinidades indígenas. Destaca, sobre todo, el caso de un *Mercurius Aususius*, en una inscripción procedente del Cortijo El Menguillán, cerca de el Arahál (Sevilla), y la de *Sisemius* en un epígrafe encontrado en el Cortijo de Mancera, cerca de Morón de la Frontera (Sevilla). Cf. también, A. M. VÁZQUEZ HOYS, *La religión romana en la Bética y el sustrato prerromano*, en *Actas del I Coloquio de Historia de Andalucía (Córdoba, 1988)*, t. II, Córdoba 1993, pp. 189 ss.

20. Cf. principalmente, J. M. BLÁZQUEZ, M. P. GARCÍA-GELABERT, *El final del mundo ibérico en la Bética, en Iberos. Actas de las I Jornadas sobre el mundo ibérico* (Jaén, 1985), Jaén 1987, pp. 360 ss.; J. M. BLÁZQUEZ, *Imagen y mito. Estudios sobre religiones Mediterráneas e Ibéricas*, Madrid 1977, pp. 326 ss.; M. BENDALA, *La etapa final de la cultura iberoturdetana y el impacto romanizador*, en *La Baja Época de la Cultura Ibérica, Actas de la mesa redonda celebrada en conmemoración del décimo aniversario de la Asociación Española de Amigos de arqueología*, Madrid 1981, pp. 33 ss.; P. RODRÍGUEZ OLIVA, *Sobre el culto de "dea Luna" en Málaga*, «Jábega», 21, 1978, pp. 49 ss.; A. M. VÁZQUEZ HOYS, *Divinidades celestes en la Hispania romana*, Madrid 1981, pp. 171 ss. Cf. también M. PASTOR, *Religión y culto en el "Municipium Florentinum Iliberritanum"*, en *Religio Deorum, Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía*, cit., pp. 378 ss.; J. RODRÍGUEZ CORTÉS, *Sociedad y religión clásica en la Bética romana*, Salamanca 1991, pp. 73 ss.

21. Sobre el culto a las aguas, cf. principalmente, J. M. BLÁZQUEZ, *El culto a las aguas en la Península Ibérica*, en ID., *Imagen y Mito*, cit., pp. 307 ss.; A. M. VÁZQUEZ HOYS, *Cultos y ritos de fecundidad y su simbología: las aguas en la Hispania romana*, «Universidad y Sociedad», 1, 1981. Sobre el culto a los árboles y bosques, cf. principalmente, J. CARO BAROJA, *Sobre el culto a los árboles y la mitología relacionada con él en la Península Ibérica*,

identificar los *numina loci* y los *genii*, protectores de las aguas, árboles y bosques, con las divinidades romanas de similares características. Así, las divinidades acuáticas serían identificadas con las Ninfas romanas, y el culto a los árboles y bosques con el culto a Fauno o Silvano²². La aceptación de estos cultos se percibe sobre todo en lugares cercanos a manantiales con propiedades salutíferas.

Por otro lado, en muchas ciudades y municipios de la Bética se constatan cultos de tradición fenicio-púnica y mediterránea, como el culto a *Astarté*, identificada con *Pallas-Minerva* y el culto a *Hércules* (*Melkart*), cuya presencia en la numismática y en la arqueología lo convierten en uno de los más populares de la Bética, aunque sólo tenemos escasos testimonios epigráficos. Junto al dios en sí mismo, pervive también todo el complejo político y religioso de su templo en *Gades*, como modelo de explotación económica y de prestigio social y político. Su culto se integró en el panteón religioso romano por su enorme popularidad entre los indígenas, de forma que facilitó a Roma el control de todo este territorio de tradición fenicio-púnica²³. No obstante, la falta de testimonios hace pensar que su culto arraigó más entre la población autóctona y sencilla que entre los sectores “oficiales” romanos.

De acuerdo con lo dicho, tanto en el Norte de África como en el Sur peninsular, subsistió un factor religioso prerromano durante la ocupación romana; dicho factor no sólo existió en época imperial, sino

en *Homenaje a D. Luis de Hoyos Sáinz*, Madrid 1950, pp. 65 ss.; J. L. ESCACENA, *Del bosque y de sus árboles. Reflexiones sobre la homogeneidad y la heterogeneidad de los pueblos prerromanos de Andalucía*, en D. VAQUERIZO (ed.), *Religiosidad y vida cotidiana en la España Ibérica*, Córdoba 1992, pp. 47 ss.

22. Sobre Silvano, cf., principalmente, M. PASTOR, *El culto al dios Silvano en Hispania ¿innovación o sincretismo?*, «Memorias de Historia Antigua», 5, 1981, pp. 103 ss.; GONZÁLEZ, *Divinidades prerromanas en Andalucía*, cit., pp. 281 ss.; Z. GOCEVA, *Le culte de Silvain dans la province Moesia Inferior*, en *Religio Deorum, Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía*, cit., pp. 251 ss.; S. MONTERO, *Los libertos y su culto a Silvano en Hispania*, «AEspA», 58, 151-152, 1985, pp. 99 ss.

23. Cf., principalmente, A. GARCÍA Y BELLIDO, *Hércules Gaditanus*, «AEspA», 36, 1963, pp. 70 ss.; M. ALMAGRO GORBEA, *Sobre la dedicación de los altares del templo de Hércules Gaditanus*, en *La Religión romana en Hispania, Symposio organizado por el Instituto de arqueología “Rodrigo Caro” del C.S.I.C. (17-19 diciembre 1979)*, Madrid 1981, pp. 305 ss.; G. PICALLUGA, *Herakles, Melkart, Hercules e la Penisola Iberica*, en ID., *Minutal. Saggi di storia delle religioni*, Roma 1974, pp. 111-31; RODRÍGUEZ CORTÉS, *Sociedad y religión clásica en la Bética romana*, cit., pp. 63 ss.; J. MANGAS, *El Hércules Gaditanus, dios heredero*, en *Homenaje a M. Vigil*, Salamanca 1989, pp. 55 ss.; ID., *El culto de Hércules en la Bética*, en BLÁZQUEZ, ALVAR (eds.), *La Romanización en Occidente*, cit., pp. 279 ss.; A. RODRÍGUEZ FERRER, *El templo de Hércules-Melkart. Un modelo de explotación económica y prestigio político*, en *Actas del I Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Santiago de Compostela 1988, t. II, pp. 101 ss.

que también debió persistir hasta épocas muy posteriores llegando, incluso, hasta nuestros días, aunque adoptando la forma de leyendas, mitos, creencias populares o supersticiones.

Los dioses romanos penetraron en estos territorios desde una época muy temprana y pronto fueron asimilados con los dioses indígenas. Su mayor o menor aceptación entre los sectores sociales está en estrecha relación con la semejanza en sus atributos con los dioses que ellos habían venerado hasta entonces. En general, se puede decir que los dioses romanos fueron fácilmente aceptados por la población autóctona como ponen de manifiesto la gran cantidad de testimonios epigráficos, arqueológicos y numismáticos que disponemos al respecto²⁴. Su arraigo y aceptación no solo fue fruto de una profunda romanización, sino también de la similitud de muchos de estos dioses con los dioses anteriores.

Los cultos oficiales romanos también se implantaron rápidamente en la vida urbana y fueron aceptados por las oligarquías municipales sin resistencia, lo que repercutiría en su promoción y desarrollo. Roma potenció el culto oficial en las capitales de provincias, en los *conventus* y en los municipios con estatuto privilegiado, donde se creó una infraestructura religiosa apoyada por los poderes públicos. Entre estos cultos hay que destacar el culto a la Tríada Capitolina (Júpiter, Juno y Minerva) y el culto imperial que se desarrolló por todos los municipios y colonias de ambos territorios²⁵.

En este proceso de asimilación y aceptación de los dioses y cultos romanos por los indígenas, los dioses de los difuntos alcanzan un significado muy especial. Para los Romanos, las almas de los muertos podían ser beneficiosas y les daban el nombre de *Manes*. La noción

24. En el Norte de África tenemos bien documentados los siguientes dioses del panteón romano: Júpiter (*I.O.M.*), Saturno, Mercurio, Silvano, Marte, Baco, Neptuno, Esculapio, *Iuno Caelestis*, entre otros. Sobre el problema de su africanización, cf. principalmente, BÉNABOU, *La résistance africaine à la romanisation*, cit., pp. 331-80. Para el Sur de España, cf. principalmente, J. M. BLÁZQUEZ, *Religiones primitivas de Hispania Fuentes literarias y epigráficas*, Madrid 1973; F. CHAVES, C. MARÍN, *Numismática y religión romana en Hispania*, en *La religión romana en Hispania, Symposio Instituto de Arqueología Rodrigo Caro, 17-19 diciembre 1979*, Madrid 1981, pp. 40 ss.; y, en general, todos los artículos del citado volumen; cf. también, RODRÍGUEZ CORTÉS, *Sociedad y religión clásica en la Bética romana*, cit., *passim*.

25. Sobre los cultos oficiales en África, cf. principalmente: M. LE GLAY, *Évergétisme et vie religieuse dans l'Afrique romaine*, en *L'Afrique dans l'Occident romain. 1^{er} siècle av. J.-C. 1^{er} siècle ap. J.-C.* (Coll. EFR, 134), Rome 1990, pp. 77-88. Para Hispania, cf. principalmente RODRÍGUEZ CORTÉS, *Sociedad y religión clásica en la Bética romana*, cit., pp. 23 ss.; y sobre el culto imperial, cf. R. ETIENNE, *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste à Dioclétien*, Paris 1958; J. M. PINOL, *Sobre el establecimiento del culto imperial en la Bética*, «Boletín de la Real Academia de Córdoba», 97, 1977, pp. 307 ss.

Manes es la que mejor expresa en la religión romana la creencia en la inmortalidad del alma tras la desaparición del cuerpo. Conviene señalar que los dioses *Manes* estaban emparentados con los *Lares*, *Penates*, *Larvae* o *Genii*, siempre presentes en la vida diaria de los Romanos.

Sabemos que en los territorios norte-africanos y del sur peninsular se adoraba y rendía culto a los dioses de los difuntos mucho antes de la llegada de los Romanos. Desde muy antiguo el suelo de la casa era utilizado como lugar de enterramiento, de manera que el alma de los muertos permanecía viva entre sus descendientes y se convertían en espíritus familiares. Estos espíritus se llamaban *Dii parentes et Manes*. Este último término no es otro que el adjetivo latino *manis*, atestiguado en Varrón, Macrobio, Verrio Flaco y Apuleyo, cuyo significado equivale al de *bonus*, según el testimonio de los autores latinos²⁶; es decir, designaría los “buenos” o los “ilustres”. Los espíritus de los muertos pasaban entonces a formar parte de los dioses *Manes*, pero no bastaba que un hombre muriera para que entrara a formar parte de los dioses *Manes*. Antes debía recibir los funerales apropiados y era preciso que se le tributaran los *iusta*. El difunto era transformado en “divinidad” por sus parientes en el plano familiar, pero siempre en presencia del resto de los ciudadanos. La inhumación regular ponía fin a este proceso. Pero en el caso que se produjera un olvido, una irregularidad, o que no fuera enterrado, el difunto se convertiría en un fantasma que andaría errante y sin descanso hasta el día en que sus parientes le hicieran justicia²⁷.

La palabra *manes*, en principio, no designaba a un difunto concreto, con sus propias características personales, sino únicamente a su sombra, a su espíritu santificado por la muerte, objeto de veneración y respeto, pero también de ofuscación y miedo a lo desconocido. Aparece normalmente en plural a pesar de que siempre designa el alma de un solo difunto. Esto se ha explicado por las costumbres funerarias de la cultura de las “*terramaras*” que enterraban a sus muertos en recintos comunes, costumbre que se conservó incluso cuando se pasó al enterramiento individualizado²⁸.

26. VARRO, *ling.*, 6, 4: *Bonum antiqui dicebant manu*; MACR., *Sat.*, 1, 3, 13: *Nam et Lanuini mane pro bono dicunt; sicut apud nos quoque contrarium est inmane, ut inmanis belva vel inmane facinus et hoc genus cetera pro non bono*; APUL., *Socr.*, 25; FEST., *verb.*, 109, 4: *Matrem Matutam antiqui ob bonitatem appellabant, et maturum idoneum usui, et mane principium diei; et inferi di Manes, ut supliciter boni appellati essent, et in carmine Saliari Cerus Manus appellatur creator bonus*.

27. Cf. J. SCHEID, *Contraria facere*, «AION», 6, 1984, p. 117; ID., *La religión en Roma*, Madrid 1991, pp. 46-7.

28. Cf. J. P. JACOBSEN, *Les Manes*, Paris 1924; P. BOYANCÉ, *Études sur la religion romaine*, Paris 1972 (2^e éd.); ID., *Les deux démons personnels dans l'Antiquité grecque et*

De su significado originario derivaron otros muy distintos, como “reino de los muertos”, con un valor claramente topográfico; “divinidades infernales” (*Dis, Orcus, Persephone*); “conjunto de difuntos” y, por último, y con mayor frecuencia, “alma del difunto”. Teniendo en cuenta esta disparidad de significados, parece derivarse el hecho de que los Romanos no tenían una idea muy concreta sobre los *manes*. En este sentido, Servio dice que los antiguos creían que los grandes dioses celestes eran los dioses de los vivos, pero que los dioses de segunda fila, en particular los *Manes*, eran los dioses de los muertos, que solo ejercían su imperio en las tinieblas de la noche. Para Apuleyo, el espíritu del hombre, después de haber salido del cuerpo, se convierte en una especie de demonio que los antiguos llamaban *lemures*. Aquellos difuntos que eran buenos y que cuidaban de sus descendientes eran denominados *lares familiares*, pero los que eran inquietos, turbulentos y nocivos, los que asustaban a los hombres con apariciones nocturnas se llamaban *larvae* y cuando no era seguro en qué se había convertido el alma del difunto, si en *lar* o en *larva*, se le llamaba *mane*²⁹. No sabemos con exactitud cuando los *Manes* representan el alma del difunto, o cuando a los dioses de ultratumba, lo cierto es que la fórmula abreviada *D.M.S. / D.M.* aparece encabezando los epitafios funerarios de Mauritania Tingitana y de la Bética de un modo muy generalizado desde la segunda mitad del siglo I hasta muy avanzado el siglo IV d.C. Fórmulas abreviadas que encontramos incluso en epitafios cristianos posteriores³⁰. En la Ley de las Doce Tablas se afirma que los Romanos consideraban a los espíritus de los muertos como divinidades y se recomendaba quitar a este culto toda apariencia lúgubre y eliminar el lujo y los gastos excesivos en los funerales. Poco después Lucrecio considera como una banal superstición las ceremonias fúnebres, las víctimas negras inmoladas sobre las tumbas y las ofrendas a los *Manes* divinizados. También protesta contra la creencia de que en las orillas del río Aqueronte los dioses *Manes* conduzcan las almas de los difuntos por la puerta del infierno. De hecho, el poeta distingue entre las almas de los muertos y lo que él llama *Manes*, identificados con las divinidades

latine, «RPh», 1935, pp. 189 ss.; J. BAYET, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris 1957.

29. APUL., *Socr.*, 25; SERV., *comm. ad Aen.*, III, 63; cf. también, LUCAN., IX, 6-7.

30. Sobre epigrafía funeraria, cf. A. U. STYLOW, *Los inicios de la epigrafía latina en la Bética. El ejemplo de la epigrafía funeraria*, en F. BELTRÁN LLORIS (ed.), *Roma y el nacimiento de la cultura epigráfica en Occidente (1992)*, Zaragoza 1995, pp. 219-38; ID., *La epigrafía funeraria en la Bética*, en D. VAQUERIZO (ed.), *Espacios y usos funerarios en el Occidente Romano*, Córdoba 2002, pp. 353-68.

infernales³¹. En estos casos, las divinidades infernales y los espíritus de los muertos se confunden con el vocablo colectivo *Manes*.

A partir de Augusto, historiadores y poetas, especialmente Virgilio, vulgarizan el culto a los *Manes*, considerados como las almas tranquilas de los antepasados a las que rinden culto sus descendientes como divinidades con un cierto carácter personal. Virgilio es el que más emplea la palabra *Manes* para designar la región de los infiernos en la que residen los muertos, las sombras de los muertos tomados colectivamente o las divinidades infernales que anteceden al reino de los muertos³². Estas divinidades están asociadas a los muertos, bien a un muerto determinado, bien a un grupo de nuestros antepasados, ya difuntos. Por otro lado, también el culto griego al héroe está relacionado estrechamente con el culto a los *Manes*. Así se deduce del propio Virgilio y de otros escritores clásicos como Tito Livio o Suetonio, en los que la palabra *heros* aparece como sinónima de *Manes*³³.

En sentido general, cuando el término *Manes* no se materializa para designar los restos encerrados en la tumba, se volatiliza de alguna forma para ser la expresión de una sombra vana. Este es el sentido de la expresión horaciana *fabulae Manes* cuando se dice que el hombre llegará a ser *cinis et manes et fabula*³⁴. *Manes* es aquí sinónimo de *cinis*, como ocurre también en las inscripciones, lo que prueba claramente que en la concepción de los *Manes* hay más superstición que filosofía. Sin embargo, una concepción filosófica se aprecia en Varrón, quien confunde los *Lares* con los *Manes*, puesto que considera a ambos como figuras etéreas. También confunde los *Lares* con las *Larvae* y ve en estas personificaciones las almas de los difuntos, es decir, los *Manes*; es difícil ser menos exacto y más confuso³⁵. Igualmente se han confundido los *Manes* con los *Genii*. También entre estos hay que distinguir entre genios buenos y genios malos. Estos *genii* permanecen durante la vida de los hombres y se diferencian por sus valores morales, valores que

31. LUCR., III, 52; VI, 759-763.

32. VERG., *Aen.*, III, 63, 303, 365; IV, 387, 427; V, 99; VI, 119, 506, 743: *Quisque suos patimur Manes*; X, 524, 534, 828; XI, 181, 689; XII, 884.

33. En Virgilio, las sombras de Anquises, Héctor, Polidoro o Euridice son designadas con esta palabra, cf. VERG., *Aen.*, III, 63, 303; IV, 427; V, 99; VI, 119. Tan sólo dos veces invoca Virgilio los *Manes* de los antepasados en general: X, 828 y XI, 689; cf. también, LIV., III, 58, II; SVET., *Otho*, 7.

34. HOR., *Odae*, I, 4, 16; *Pers.*, V, 152.

35. VARRO, *ling.*, IX, 38, 61; VI, 3, 24. Cf. DA, s.vv. *Genius*, *Lares*, *Larvae*, *Manes*, Paris 1877-1919, t. II, pp. 1490 ss., t. III, pp. 940, 950, 1571 ss. respectivamente; cf., también, E. JORBÉ-DUVAL, *Les Morts malfaisants: larvae, lemures d'après le droit et les croyances populaires des Romains*, Paris 1924.

se prolongan tras su muerte. Dichos genios continúan habitando las sepulturas por lo que se han identificado también con los huesos o las cenizas y, a veces, con los propios sepulcros.

A partir del siglo I, muchas de las inscripciones funerarias son pruebas evidentes de que la filosofía sobre el culto a los *Manes* ha calado muy superficialmente en la opinión popular. Casi todas ellas citan a esta divinidad sin precisar su carácter, ni sus atributos³⁶. Las fórmulas que atestiguan el culto a los dioses *Manes* son tan monótonas como la propia muerte y tan banales como el luto o el respeto, de los que ellas son su máxima expresión. Más adelante, se consideraron sagrados los propios términos que delimitaban la tumba; en estos casos, la fórmula *Dis Manibus Sacrum* fue interpretada por los cristianos como *Deo Magno Sancto*, con lo que se suprimía la personalidad del muerto al conciliar el respeto a la tumba con la creencia en un Dios único. Con el culto a los dioses *Manes* se pretendía más apaciguar a los espíritus de los difuntos, molestos e irritados, que a suplicarles como divinidades activas, por eso se le inmolan víctimas, se realizan juegos y combates de gladiadores en su honor, se le hacen ofrendas de alimentos (miel, leche, vino puro, huevos, pan etc.); ofrendas que se depositaban en las tumbas, bien durante los funerales, bien en los aniversarios de la muerte de los difuntos y todo ello en nombre de las familias, asociaciones o ciudades. No honrar así a los *Manes* era motivo de malos sueños, enfermedades y desastres para los vivos. Tras los funerales y los ritos funerarios había que ocuparse del mantenimiento de la tumba. Las flores naturales (rosas, violetas, la flor de lis, el mirto etc.), escogidas siguiendo las estaciones, ocupaban un lugar destacado en el simbolismo propio del culto a los *Manes*. Las tumbas y su entorno eran adornados con flores y huertos, que eran cuidados por fundaciones piadosas. Las flores eran simplemente una imagen de renovación, que suponía una felicidad en la vida de ultratumba. Juvenal pide a los dioses que la tierra sea ligera para los espíritus de sus antepasados y que en las urnas en las que reposan sus cenizas florezca una perpetua primavera³⁷.

36. Son innumerables los monumentos funerarios en los que aparece la dedicatoria expresa a los dioses *Manes*. La gran mayoría lleva únicamente la dedicatoria a la divinidad (*D.M.S./D.M.*). En la ciudad de Roma se han contabilizado más de 25.000 epígrafes con estas características (cf. *CIL* VI); en la Bética más de 3.000 (*CIL* II, 2 *et suplementa*) y en África superan los 5.000 (cf. *CIL* VIII), lo que indica su importancia en los monumentos epigráficos y en el estudio de la religión.

37. IUV., VII, 207. Durante las fiestas sagradas, las *Compitalia* y las *Feralia*, las diversas familias romanas ofrecían regalos a las divinidades consistentes en flores, comida, paste-

En cuanto a la fórmula estereotipada que aparece al comienzo de la dedicatoria, no están claras las razones del uso de la fórmula completa unas veces (*D.M.S.*) y simplificada en otras (*D.M.*) y, en ocasiones, incluso, con todas las letras (*DIS MANIBUS*) y otras veces con siglas. En el Sur de Hispania y en el Norte de África aparece con mayor frecuencia la fórmula completa. Siempre suele aparecer encabezando los epitafios, aunque en unas ocasiones precede al nombre del difunto y en otras se coloca a continuación de él. En muy pocas ocasiones aparecen epítetos, no obstante, están documentados los de *inferi*, para señalar las divinidades que habitaban en los infiernos, y los de *sanctus*, *sacer*, *pius*, *castus*, para señalar la religiosidad del difunto³⁸. Es evidente que *sacrum* está por *monumentum sacrum*, con lo que la fórmula completa sería *monumentum Dis Manibus sacrum*, con el significado primordial de dedicación a las divinidades o dioses del infierno, en cuyo honor se erige el ara, la estela, el columbario o cualquier otro elemento que constituye el monumento.

La utilización de cada una de estas fórmulas difiere de unas provincias a otras, e incluso de unas localidades a otras, como ya señaló J. Vives. La fórmula simplificada *D(is) M(anibus)* predomina en la zona de Tarragona y del Norte peninsular, lo mismo que en las Galias y en el Centro y Norte de Italia, especialmente en Roma. Por el contrario la fórmula completa *D(is) M(anibus) S(acrum)* predomina en toda la Bética, en la Lusitania, en la zona de Cartagena, en el Sur de Italia y en el Norte de África³⁹, que sigue el modelo típico de la Bética.

De las dos ciudades más representativas de Mauritania Tingitana, predomina en *Volubilis* la fórmula completa (*DMS*) sobre la simplificada (*DM*), mientras que, en *Tingi*, existe un mayor equilibrio, pero con cierto predominio de la simplificada⁴⁰. En el resto de las ciudades apa-

les, juegos etc. Sobre estas ofrendas, cf. principalmente *DA*, s.v. *Compitalia*, *Feralia*, pp. 827 ss. y 1040 ss. respectivamente; F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942; F. ALTHEIN, *La religion romaine antique* (trad. franc. de la original de Leipzig-Berlin 1931-33), Paris 1955, pp. 57 ss.; K. LATTE, *Römische Religions-Geschichte*, en *Handbuch der Klassischen Altertumswissenschaft*, IV, 4, München 1960; BAYET, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, cit., pp. 63 ss., 73 ss. respectivamente; cf. también J. FERGUSON, *The Religions of the Roman Empire*, London 1974, pp. 96 ss.

38. *CIL* II, 238, 1424; *Dei Inferi Manes*, *CIL* II, 2464, 2640, 2722, 2725; *CIL* VI, 12311, 15165; *CIL* X, 138, 2322, 2565, 2699, 2936. Para los otros epítetos, cf. *CIL* II, 2319; *CIL* VI, 29856, 29875; XIV, 704; *CIL* XIII, 530.

39. J. VIVES, *Características regionales de los formularios epigráficos romanos*, en *Actas del Primer Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid 1958, pp. 485-92.

40. Cf. E. GOZALBES, *Notas sobre culto y sociología funeraria romana: el caso del municipio romano de Volubilis (Mauritania Tingitana)*, en *Religio Deorum, Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía*, cit., pp. 295-301; ID., *Edad de defunción y sociología funeraria en la epigrafía latina de Mauritania Tingitana* (en prensa), cit. Agradecemos al autor haber-

recen las dos en alto número, aunque en mayor proporción la completa, así, *Thamusida* sigue el modelo de *Tingi*, al igual que *Tamuda*, *Zilil* y *Lixus*, mientras que *Sala* y Aïn Schkour siguen el modelo de *Volubilis* en cuanto al formulario funerario⁴¹.

En lo que respecta a la Bética⁴², la fórmula simplificada sólo aparece en tres de los cuatro *Conventus*. En el *Astigitanus*, la forma simplificada aparece únicamente en seis ocasiones (tres de forma desarrollada y otros tres abreviada); en el caso concreto de los epígrafes granadinos, de los 54 casos mencionados, 23 utilizan la fórmula abreviada⁴³. En el *Hispalensis* el porcentaje es muy similar, tan sólo en 11 ocasiones encontramos la fórmula simplificada, el resto lleva la fórmula completa, observándose una fuerte densidad en *Italica* e *Hispalis* y la zona Norte, mientras que en el Sureste (*Acinipo*, *Arunda* etc.) y el Sur (*Asido*) la

nos permitido ver el original de este trabajo. Cf. también J.-M. LASSÈRE, *Ubique Populus. Peuplement et mouvements de populations dans l'Afrique romaine de la chute de Carthage à la fin de la dynastie des Sévères (146 a.C.-235 p.C.)*, Paris 1977.

41. Los principales repertorios utilizados para la epigrafía de Mauritania Tingitana son: CIL VIII; *IAMar*, lat. Cf. también las reseñas y análisis de M. CHRISTOL, *À propos des inscriptions antiques du Maroc*, «*Latomus*», 44, 1985, pp. 143-55; C. R. SALOMIES, *Inscriptions antiques du Maroc*, «*Arctos*», 17, 1983, pp. 163-7; A. MASTINO, *La ricerca epigrafica in Marocco (1973-1986)*, en *L'Africa romana* IV, pp. 337-84; M. LENOIR, *Pour un Corpus des inscriptions latines du Maroc*, «*BAM*», 15, 1983-84, pp. 225-80; ID., *Inscriptions nouvelles de Volubilis*, «*BAM*», 16, 1986, pp. 191-232, recogidos en *AE*, 1987, pp. 330 ss.; R. REBUFFAT, *Compléments au recueil des «Inscriptions Antiques du Maroc»*, en *L'Africa romana* IX, pp. 439 ss.; *IAMar*, lat., Supplément de N. LABORY, Paris 2003; cf. también: E. GOZALBES, *Descubrimientos arqueológicos de Tingi (Tánger) en los siglos X al XVII*, en *L'Africa romana* XIII, p. 850. De gran utilidad es el trabajo de M. KHANOUSSI, L. MAURIN, *Mourir à Dougga. Recueil des inscriptions funéraires*, Bordeaux-Tunis 2002.

42. Para la Bética, los principales repertorios epigráficos utilizados son: CIL II *et supplementa*; E. HÜBNER, *Ephemeris Epigraphica. Corporis Inscriptionum Latinarum Supplementum*, I-IX, Berlin 1877-1913 (= *EE*); *Hispania Antiqua Epigraphica*, Madrid 1950 (= *HAE*); *Hispania Epigraphica*, Madrid 1989-2001 (= *HEp.*); J. VIVES, *Inscripciones latinas de la España romana*, Barcelona 1971-72 (= *ILER*); A. STYLOW *et al.*, *Corpus inscriptionum latinarum*, vol. II, *Inscriptiones Hispaniae latinae, pars 5: Conventus Astigitanus; pars 7: Conventus Cordubensis*, Berlin 1995-98 (CIL II, 2, 5 y 7); *Corpus de Inscripciones latinas de Andalucía*, vol. I, *Huelva*; voll. II y IV, *Sevilla*; vol. III, *Jaén*; vol. IV, *Granada*; Sevilla 1989-2002 (= *CILA*); R. ATENCIA, E. SERRANO, *Inscripciones latinas del Museo de Málaga*, Madrid 1981; A. M. CANTO, *La epigrafía romana de Itálica*, Madrid 1985; J. GONZÁLEZ, *Inscripciones romanas de la Provincia de Cádiz*, Cádiz 1982; R. LÁZARO PÉREZ, *Inscripciones romanas de Almería*, Almería 1987; M. PASTOR, A. MENDOZA, *Inscripciones latinas de Granada y su provincia*, Granada 1987.

43. Cf. principalmente M. PASTOR, *Corpus de inscripciones latinas de Andalucía*, IV, *Granada*, Sevilla 2002; E. GOZALBES, *Sociología funeraria de época romana en la provincia de Granada. Los epitafios latinos como documento histórico*, «*Bibataubín. Revista de Patrimonio Cultural e Investigación*», 2001, 2, pp. 93-105.

ausencia de la fórmula es casi total. El *Cordubensis* es el que menor número de ejemplos ofrece con la fórmula simplificada, mientras que la fórmula completa se encuentra 84 veces sobre el total de los 289 epígrafes contabilizados. El mayor número se encuentra en *Corduba* y sus alrededores, mientras que en el Sur (*Anticaria*, *Singilia Barba* etc.) apenas si aparece. El caso del *Gaditanus* es diferente; se trata de una zona donde menos epitafios aparecen con la fórmula funeraria a los dioses *Manes*; sin embargo, llama la atención la relativa frecuencia de la forma simplificada (16 ejemplos sobre un total de 67 epígrafes contabilizados) y es precisamente en las ciudades de *Gades*, *Baelo* y *Abdera* donde se observa una amplia muestra de la fórmula desarrollada⁴⁴.

En consecuencia, tanto en Mauritania Tingitana, como en la Bética, la presencia de la fórmula funeraria, bien de manera desarrollada, bien simplificada, es lo suficientemente explícita como para deducir que el culto a los dioses *Manes*, invocación protectora de los espíritus de los antepasados, había penetrado con fuerza en estos territorios durante la época romana. Esta fuerte presencia se explica muy probablemente por la preexistencia en el mundo indígena del culto a los antepasados, no documentado en las fuentes disponibles. Con toda probabilidad, la difusión de su culto debió guardar cierta relación con la existencia previa de fuertes creencias a las divinidades indígenas.

De acuerdo con las consideraciones precedentes, los dioses de los difuntos mauritanos y béticos y los dioses *Manes* romanos, protectores de los sepulcros y de los muertos, acabaron por asimilarse e identificarse al tener el mismo objeto de culto y los mismos atributos. El gran número de lápidas funerarias que aparecen en la epigrafía de ambas zonas, con la expresa mención a los *D(is) M(anibus)*, es lo suficientemente explícito e importante como para demostrar que el culto a los dioses *Manes* había penetrado profundamente, sobre todo, a partir de mediados del siglo I, en la clase popular indígena.

S. Lambrino señaló un claro proceso de *interpretatio romana* en el culto a los dioses *Manes*. Sus palabras pueden aplicarse perfectamente a estos territorios:

Les autochtones ne semblent pas avoir eu la coutume d'invoquer par écrit un dieu protecteur sur la tombe de leurs défunts. Les Romains, de leur côté, bien

44. Cf., al respecto, R. LÁZARO PÉREZ, *Epitafios paganos de la Bética*, Tesis doctoral (ejemplar mecanografiado), Granada 1988, pp. 8 ss., 18-20 principalmente. En este trabajo estudió los monumentos epigráficos funerarios béticos y las fórmulas onomásticas realizando un análisis estadístico de su aparición; sus conclusiones son válidas a pesar de utilizar únicamente la documentación epigráfica del *CIL II et supplementa*.

qu'ils connussent le culte des *Manes* depuis la loi des XII Tables, n'employaient pas encore, à l'époque républicaine, la formule *D.M.* qui figurera plus tard au début des épitaphes. Mais quand ce culte, comme celui des Lares, a été mis en honneur par Auguste, ces divinités protectrices ont commencé à paraître sur les épitaphes en Italie, et, avec un certain retard, dans les provinces: en Gaule, de bonne heure; sur le Rhin entre 70 et 90 apr. J.-C., dans la *Peninsula* il y a un exemple rarissime qui date de 19 av. J.-C., donc du règne même d'Auguste (*CIL* II, 2255), mais la formule *D.M.* est cependant presque inexistante au I^{er} siècle apr. J.-C. Ce n'est qu'au II^e siècle qu'elle devient plus fréquente, le nombre des épitaphes ayant la formule restant toujours un peu inférieur à celui des monuments où elle ne figure pas. Ce nombre d'épitaphes à formule est cependant assez important pour nous montrer que le nouveau culte a pénétré dans les classes populaires indigènes⁴⁵.

Siguiendo su argumentación, podemos considerar también que los indígenas del Norte de África y del Sur peninsular, antes de la llegada de los Romanos, rendían culto a los dioses de sus difuntos sin ninguna denominación especial, pero que, después, los identificaron con los dioses *Manes*. De este modo, bajo esta nueva advocación divina, proclamaban con precisión el respeto y el amor que sentían por sus antepasados y por sus divinidades, cuyo culto lo tenían desde siempre, pero no lo expresaban gráficamente, o al menos, desconocemos la forma como lo hacían. Con la llegada de los Romanos, sobre todo, a partir de Augusto, encontramos abundantes epígrafes con nombres indígenas o de indígenas romanizados que dedicaban lápidas a los dioses de los difuntos (*Manes*), lo cual es una prueba evidente del sincretismo producido entre los dioses de los difuntos indígenas y los *Manes* romanos.

Sería imposible señalar en este breve trabajo el gran número de lápidas funerarias aparecidas en estos territorios en las que se hace mención expresa a los *Manes*. Su elevado número, más de seis mil, es indicativo de la aceptación por los autóctonos del culto a esta divinidad, como así lo expresan en sus dedicatorias. Es evidente que estas gentes, que ya veneraban a los dioses protectores de sus difuntos, adoptaron el nuevo nombre romano de esta divinidad y con él comenzaron a cumplimentar su culto a los muertos. Con la romanización, los dioses de sus difuntos se identificaron con los dioses *Manes*. En este sentido, S. Lambrino, dice:

Elle s'est concrétisée autour des *Dii Manes*, divinité latine émouvante, car elle représente les défunts chers à chacun, refuge et protection des vivants, et qui

45. LAMBRINO, *Les cultes indigènes en Espagne sous Trajan et Hadrien*, cit., p. 234.

ne pouvaient eux mêmes vivre leur vie précaire sans l'intervention continuelle de ceux-ci. Cela prouve encore une fois que, au II^e siècle apr. J.-C., les indigènes s'étaient particulièrement familiarisés avec la religion romaine, au point qu'ils pouvaient utiliser, selon leurs propres besoins, ses notions plus précises sans crainte de se tromper. C'est d'ailleurs ce qui s'est produit dans toutes les provinces de l'Empire, en Gaule, en Germanie et dans l'Illyricum, ou, entre le Danube, l'Adriatique et la Mer Noire, la proportion des épitaphes mentionnant les *Dii Manes* est considérable⁴⁶.

Se puede decir, por tanto, que el culto a los dioses *Manes* impregnó totalmente a las poblaciones norteafricanas y béticas, tanto a los habitantes indígenas como a los ya romanizados, puesto que rápidamente fue identificado y sincretizado con el culto funerario anterior, hasta el punto que aquel llegó a desaparecer, o mejor aún, a fundirse de tal manera con el romano que da la impresión de la inexistencia de un culto funerario anterior. La rápida aceptación de este culto funerario, al igual que el culto a otros dioses del panteón romano, favoreció también la romanización de sus habitantes, que se integraron en las estructuras sociales y económicas de una vida típicamente romana.

Una vez constatada la existencia del culto a los dioses de los difuntos y su asimilación o sincretismo con los dioses *Manes*, conviene analizar la actitud de los devotos ante su culto ¿sentían miedo a los dioses de ultratumba, o por el contrario, era solo respeto y consideración? ¿Cuál era su actitud? Para responder a esta pregunta hay que partir del análisis de conceptos como vida y muerte y su posible significado. La muerte se presenta para esta sociedad indígena romanizada como un mal necesario, mientras que la vida sería un bien por sí misma. En este sentido, el mundo estaría dividido en dos esferas, una, la de la vida, que contendría todo lo que es bueno: la luz, el sonido, la tranquilidad, el amor etc., es decir, el mundo positivo; la otra, sería la del mal, la de la muerte, en ella tendrían cabida las tinieblas, lo tétrico, lo desconocido, en suma, el mundo de lo negativo. Así como la oscuridad es la antítesis de la luz, igual que el día se opone a la noche, igual se manifiesta la antítesis entre la vida y la muerte⁴⁷.

Estas ideas de contraposición entre la vida y la muerte se ponen de manifiesto en muchas inscripciones funerarias romanas. En ellas desta-

46. *Ibid.*, p. 236.

47. Sobre estos aspectos, cf. principalmente A. BRELICH, *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'impero romano* (Dissert. Pannon., série I, fasc. 7), Budapest 1937; A. BALIL, *Aspectos de la vida y de la muerte en la Antigua Hispania*, en *Religio Deorum, Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía*, cit., pp. 55-8.

can los buenos deseos por parte de los familiares a sus muertos, solicitando incluso de los transeúntes sus buenos deseos para el difunto, que son expresados en los epígrafes por las fórmulas: *Hic situs est / Sit tibi terra levis* (H.S.E. / S.T.T.L.), que no solo expresan deseos, sino también la vida de ultratumba⁴⁸. En ocasiones esta relación entre el vivo y el difunto se indica por la expresión *memoria* o *memoria aeterna*, con la que se intenta perpetuar el recuerdo y el nombre del difunto⁴⁹. En este caso están unidos e identificados el culto a la memoria del difunto y el “culto al propio difunto”. La antítesis entre vida y muerte, entre el mundo de los vivos y el de los muertos, se manifiesta claramente en una inscripción métrica de Cádiz en la que se puede leer: *...et modo quae fuerat filia nunc cinis est Festiva an(norum) XI...* («...ahora solo es ceniza la que antes había sido una hija, Festiva, de 11 años...»)⁵⁰. En otra inscripción bética, encontrada en Alcalá del Río (Sevilla), de nuevo encontramos el término *cinis* con el significado de “ceniza”, como antítesis de la vida⁵¹; también se menciona a la muerte como odiosa por sí misma, malvada, avara y ávida (*invida mors*). También hace odiosa a la muerte su crueldad (*saeva mors*), su inclemencia, su universalidad, pero, sobre todo, el hecho de que sea inevitable, el triunfo eterno es siempre suyo, nunca falla.

La muerte es la tierra, la ceniza, pero también es el fuego, el fuego eterno. Así, en una inscripción muy interesante, procedente de Porcuna (Jaén), se menciona también a la ceniza y al fuego como destructor implacable de la vida (*avidus ignis quod corpore resoluta in favillam bene*)⁵².

La muerte comienza desde que se inicia la vida, desde el nacimiento (*nascentes morimur finisque ab originis pendet*), como se refleja en algunas inscripciones funerarias⁵³. El regalo de la vida es sumamente breve (*parvum munus est*) y por eso la vida llama a la muerte y con el

48. Son muchas las inscripciones funerarias en las que se indica esta fórmula funeraria. Para Hispania, cf., de manera genérica, J. VIVES, *Formularios sepulcrales*, en *ILER*, pp. 256 ss., n^{os} 2603 ss.; para Mauritania Tingitana, cf. *IAMar, lat., passim*.

49. *ILER*, pp. 347-9, n^{os} 3538-3559; y especialmente, *CIL* II, 2, 5, 49a: *D(is) M(anibus) / invocatio / et. memoria / Q(uinti). Iuli. Deuter(i) /*; se trata de una inscripción encontrada en el Camino de Pedro Códez Alto, a unos 5 kilómetros de Jaén.

50. *CIL* II, 5478; S. MARINER, *Inscripciones hispanas en verso*, Barcelona-Madrid 1952, pp. 94, 99; *ILER*, n. 5806; GONZÁLEZ, *Inscripciones romanas de la provincia de Cádiz*, cit., n. 322, p. 174.

51. *CIL* II, 1094; *ILER*, n. 5799; *CILA* II, t. I, *Sevilla*, n. 304, pp. 251-2.

52. *CIL* II, 2146; *ILER*, n. 5783; *CILA* III, t. I, *Jaén*, n. 322, pp. 364-5.

53. Cf. entre otras: *CIL* II, 3871; *ILER*, n. 5773; *CIL* II, 4426; *ILER*, n. 5768; MARINER, *Inscripciones hispanas en verso*, cit., pp. 202-5, donde nos dice que con esta frase se imita al poeta Manilio (IV, 16).

entierro el difunto entrará en el dominio de la tierra, en el más allá, en la vida de ultratumba. En una inscripción funeraria de Cádiz se llama al vivo para que vaya a la muerte una vez que haya disfrutado de los placeres de la vida. El término *veni* hace alusión a la inexorabilidad de la muerte, por eso se advierte al vivo que disfrute de la vida, puesto que luego tendrá que ir, inexorablemente, al mundo de los muertos⁵⁴. Con el mismo sentido conocemos también una inscripción procedente de Córdoba⁵⁵. Una vez que el difunto es enterrado, entrará en los dominios de la tierra, pero la muerte puede ser también la liberación de la vida, toda vez que la vida no es solo felicidad, sino también dolor y sufrimiento. Por eso el difunto recibe el banquete de los muertos como una expresión de bienestar, de regocijo y de libertad. En algunas inscripciones se compara la vida con una navegación en la cual la muerte es el puerto deseado, el regreso a casa (*domus aeterna*), la seguridad (*securitas*) y la tranquilidad o el descanso (*quies*). Este reposo eterno no es otra cosa que la inmortalidad, el reposo en la tumba, en el cielo o en los infiernos⁵⁶.

Pero la relación entre los vivos y los muertos no es solo una relación de temor, sino también de afecto y dolor por la pérdida del ser querido. Las alusiones al amor por el difunto no son abundantes en la documentación epigráfica; sin embargo, sí se expresan repetidamente los sentimientos de amor y amistad con las fórmulas *c(ara) / c(arus) i(n) s(uis)* o *p(ia) / p(ius) i(n) s(uis)*, que hacen alusión al cariño y al afecto que tenían por el difunto. La tumba también es considerada como un altar (*ara*), por lo que su profanación se convierte en un sacrilegio, como se aprecia con frecuencia en muchas inscripciones en las que se utiliza el término *consecrare*⁵⁷. Sean cuales sean las circunstancias del difunto, éste se convierte, pasado el tránsito, en una divinidad, por lo que su temor inicial desaparece. Entre vivos y difuntos se produce un nuevo vínculo de unión (*pietas*), de aquí el intercambio de buenos deseos y saludos que se intercambian entre ellos y que se manifiestan en las inscripciones con fórmulas como *ave, salve* etc.; a veces, es el propio

54. CIL II, 1877; ILER, n. 3800; GONZÁLEZ, *Inscripciones romanas de la provincia de Cádiz*, cit., n. 273, pp. 152-3: ...*t(e) r(og)o p(raeteriens) / es, bibe, lud(e), veni*.

55. CIL II, 2262; ILER, n. 3799; CIL II, 2, 7, 426: ...*tu qui stas et le/ges (!) titulum me/um lude iocari (!) / veni*.

56. Esto se deduce, por ejemplo, de una inscripción de Alcalá del Río (Sevilla), donde se lee: ...*hic ego sepultus / iaceo placidusque quiesco / b.s.e.s.t.t.l.* CIL II, 1088; CILA II, t. I, Sevilla, pp. 252-3.

57. Este es el caso de una inscripción de Córdoba que termina así: ...*et alumnus indulgentissimum hic / consecravit*. CIL II, 2243; 7347.

difunto quien ruega al vivo que prodigue en su memoria un recuerdo, que se expresa en las inscripciones funerarias con la fórmula: *s(it) t(ibi) t(erra) l(evis)*, muy frecuente en toda la epigrafía funeraria del Norte de África y de la Bética⁵⁸.

Es, precisamente, en este ambiente en el que hay que situar a los dioses *Manes*. Los *Manes* pertenecen a la vida de ultratumba y los difuntos pasan a ser *Manes*. Se convierten en el alma de los difuntos, aunque en su origen no estaban relacionados ni con personas individuales, ni con lugares determinados. Algunas inscripciones aluden a los *Manes* como dioses infernales, como habitantes del infierno (*Dis Inferis Manibus*), de aquí que la actitud de las personas al enfrentarse con ellos sea, unas veces, más temerosa y otras menos.

El miedo excesivo a los *Dii Manes* estaba en estrecha relación con el buen comportamiento del individuo durante la vida respecto a los dioses y a los difuntos. Si su comportamiento había sido adecuado o excelente no tenía por qué tenerles un miedo extremo; en cambio, el que se ha portado mal, el ateo, el supersticioso, siente ante ellos un miedo atroz. Cree que estos dioses son malvados, los considera desconfiados, pérfidos y malintencionados y los teme como si fueran sus peores enemigos; por el contrario, el individuo piadoso piensa que los *Manes* son buenos y generosos, de aquí que no sienta miedo ante ellos. El temor no rige sus relaciones con los dioses, sino que siente por ellos, respeto, afecto y amor. No les tiene miedo, sino que los considera como sus padres o familiares.

En consecuencia, se puede afirmar que la actitud de sus gentes ante los dioses *Manes* era más de afecto, amor y respeto que de temor o miedo. Si, como hemos señalado, había algunas diferencias entre los formularios epigráficos del Norte de África y los del Sur peninsular, en el terreno de los sentimientos y sensaciones, la similitud entre las gentes de la Bética y las de Mauritania Tingitana era absoluta.

58. *Ut supra*. Cf. la bibliografía de las notas 41 y 42.