

**LOS DIOSES MANES EN LA EPIGRAFÍA  
FUNERARIA BÉTICA**

---

Mauricio Pastor Muñoz  
Universidad de Granada

RESUMEN: Partiendo de la epigrafía funeraria, se analiza en este trabajo el proceso de sincretismo entre los dioses de los difuntos a los que rendían culto los habitantes de la Bética romana y los dioses *Manes*. El amor y el respeto a los dioses *Manes* estaban por encima del temor que les inspiraban.

PALABRAS CLAVE: Religión romana, Epigrafía funeraria, Sincretismo religioso, *Interpretatio*, Romanización.

#### THE *MANES* GODS IN BAETIC FUNERIAL EPIGRAPHY

ABSTRACT: On the basis of funereal epigraphy, this article analyzes the process of syncretism of the gods of the dead whom the inhabitants of the Roman Baetica were devoted to with the *Manes* gods. For these people the love and respect for the *Manes* gods were much greater than the fear they inspired.

KEY WORDS: Roman Religion, Epigraphy, Religious Syncretism, *Interpretatio*, Romanization.

Uno de los principales factores para determinar el proceso de romanización en la Bética nos lo proporciona la religión. Las diferencias de la religión romana en la Bética en relación con el resto de las otras provincias hispanas, o de otras regiones del Imperio, se explican, sobre todo, por su rápida romanización y por el carácter tan particular de la cultura del sur peninsular, con una fuerte influencia mediterránea fruto de las colonizaciones griegas y cartaginesas<sup>1</sup>. La asimilación y difusión de las divinidades romanas se viene 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 gentes<sup>2</sup>.

Las divinidades ancestrales más características de todos los pueblos primitivos eran los dioses de los difuntos, que los romanos identificaron con sus dioses *Manes*. Pretendemos en este trabajo analizar en la Bética, en base principalmente a la epigrafía funeraria, el proceso de sincretismo entre

1 Sobre la colonización griega en la Península Ibérica, *cf.* principalmente: LÓPEZ MONTEAGUDO, G. (1977-1978): 3 ss.; OLMOS, R. (1989): 495 ss.; DOMÍNGUEZ MONEDERO, A.J. (1996); PASTOR, M. (1997): 45 ss. Sobre la colonización fenicia y cartaginesa, *cf.* principalmente: AUBET, M.E. (1985-1986): 149 ss; EAD. (1987); LÓPEZ CASTRO, J.L. (1992): 11 ss.; 151 ss; LÓPEZ CASTRO, J.L. y MORA SERRANO, B. (2002): 181 ss., y, en general, todos los trabajos de este volumen.

los dioses de los difuntos a los que rendían culto los indígenas y los dioses funerarios romanos. Nos preguntaremos también qué les hacía mantener su culto ¿el miedo a la muerte o el respeto a los dioses del más allá?<sup>3</sup>

El mayor o menor grado de aceptación de la religión romana por los habitantes de la Bética indica claramente el grado de penetración en la ideosincracia localista indígena. En el proceso de conquista y romanización de Hispania, 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 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 béticos. Este proceso de asimilación o sincretismo fue empleado desde muy pronto en la Bética, por lo que ya aparece romanizada desde una época muy temprana. Roma permitió desde el mismo momento 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 indígena<sup>4</sup>. 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 idílico<sup>5</sup>.

Sin embargo, a pesar de que la Bética fue romanizada muy tempranamente, en su 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, asimilados a los dioses romanos, pervivirán incluso hasta el Bajo Imperio<sup>6</sup>. Este es, precisamente, el caso de los dioses de los difuntos.

Veamos antes algunos ejemplos de otros cultos, o de algunos dioses romanos, cuyas características eran muy parecidas a las existentes en estos territorios. Tales cultos indígenas, aunque asimilados a los romanos, estarían ligados preferentemente a los sectores populares, mientras que los cultos oficiales lo estarían a los grupos aristocráticos o a las élites sociales de las ciudades, aunque sin perjuicio de que pudieran darse también circunstancias especiales.

2 Sobre la religión y su influencia en la romanización hay una ingente bibliografía. Cf. principalmente: BLÁZQUEZ, J.M. (1962); ID. (1973): 707 ss.; ID. (1977); ID. (1991); MANGAS, J. (1978): 583 ss.; RAMÍREZ, J.L. (1981): 245 ss.; BLÁZQUEZ, J.M. y GARCÍA-GELABERT, M.P. (1991): 357 ss.; HOZ, J. de (1986): 31 ss.; OLMOS, R. (1992): 11 ss.; BLÁZQUEZ, J.M. (1993): 35 ss.; ALVAR, J. (1996): 239 ss.

3 Este trabajo es esencialmente el mismo que presentamos en el *IV Simposio Internacional de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, "Milenio: Miedo y Religión", celebrado en la Universidad de la Laguna (Tenerife, Canarias) del 3 al 6 de febrero del año 2000 con el título: "Los dioses de los difuntos en la Bética romana: ¿miedo o respeto?". Las Actas no se han publicado, aunque el trabajo puede verse en Internet en la siguiente dirección: <http://www.ull.es/congresos/comirel/PASTOR.htm>.

4 Sobre estos aspectos, cf. principalmente, LAMBRINO, S. (1965): 236, donde dice: "Le resultat de cette association a été que, à traversa tres étapes successives, la divinité indigène cédaît le pas à la romaine, qui prenait l'aspect indigène". Vid. también, ETIENNE, R. (1973): 157 ss.

5 Cf. MARCO, F. (1996): 232

6 Cf. principalmente, GONZÁLEZ, J. (1992): 271 ss. donde analizan y estudian 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). Vid. también, VÁZQUEZ HOYOS, A.M. (1993): 189 ss.

En lo que respecta a la pervivencia de cultos indígenas en la Bética, hay que constatar el mantenimiento de los santuarios ibéricos en Sierra Morena hasta muy entrado el Imperio y una fuerte intensidad de los cultos a divinidades celestes, en especial el culto a la *Luna*, como continuidad de un primitivo culto lunar<sup>7</sup>. Pero este culto a la *Luna* no está exento de las influencias orientales como se aprecia en 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.

En este mismo sentido hay que situar a los cultos y ritos de la fecundidad relacionados con las aguas, árboles y bosques<sup>8</sup>. En estos casos los habitantes indígenas de la Bética acabaron por identificar los *numini loci* protectores de las aguas, árboles y bosques con las divinidades romanas de similares características. Así, las divinidades acuáticas serían asimiladas e identificadas con las Ninfas romanas, y el culto a los árboles y bosques lo sería con el culto a Fauno y a Silvano<sup>9</sup>. No obstante, en la Bética no hay muchos testimonios de estas divinidades, pero se aprecia una cierta aceptación de las mismas a lo largo de la línea del Guadalquivir y en lugares cercanos a manantiales con propiedades salutíferas, lo que parece relacionarse con el hecho de que algunos santuarios ibéricos estuviesen junto a manantiales de similares características.

Igualmente se constatan en muchas ciu-

dades y municipios de la Bética los cultos de tradición fenicio-púnica y mediterránea. Entre estos destacan el culto a *Astarté*, identificada con *Pallas-Minerva* y, especialmente, el culto a *Hércules*, el antiguo *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<sup>10</sup>. 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. El papel del templo, como fiel aliado de Roma, le aseguraría a partir del año 206 a.C. el inmediato control de toda la Bética occidental en su franja costera. El culto a *Hércules-Melkart* fue integrado 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-púnica<sup>11</sup>. Pero la falta de dedicatorias a esta divinidad nos hace pensar que su culto arraigó más entre la población autóctona y sencilla que entre los sectores “oficiales” romanos.

Según lo anteriormente expuesto, podemos decir que en la Bética subsistió un factor religioso prerromano durante o bajo la ocupación romana, y que dicho factor no sólo existió en época imperial, sino que también debió persistir hasta épocas muy posteriores llegando, incluso, hasta nuestros días, aunque adoptando la forma de leyendas, mitos, creencias populares o supersticiones.

7 Cf. principalmente, BLÁZQUEZ, J.M. y GARCÍA-GELABERT, M.P. (1987): 360 ss.; BLÁZQUEZ, J.M. (1977): 326 ss.; BENDALA, M. (1981): 33 ss.; RODRÍGUEZ OLIVA, P. (1978): 49 ss.; VÁZQUEZ HOYOS, A.M. (1981): 171 ss.; PASTOR, M. (1992): 378 ss.; RODRÍGUEZ CORTÉS, J. (1991): 73 ss.

8 Sobre el culto a las aguas, cf. principalmnte, BOUZA BREY, F. (1942); BLÁZQUEZ, J.M. (1977): 307 ss.; VÁZQUEZ HOYOS, A.M. (1981). Sobre el culto a los árboles y bosques, cf. principalmente, CARO BAROJA, J. (1950): 65 ss.; ESCACENA, J.L. (1992): 47 ss.

9 Sobre esta última divinidad, cf., principalmente, PASTOR, M. (1981): 103 ss.; GONZÁLEZ, J. (1992): 281 ss.; GOCEVA, (1992): 251 ss.; MONTERO, S. (1985): 99 ss.

10 Sobre esta divinidad cf., principalmente, GARCÍA Y BELLIDO, A. (1963): 70 ss.; BLÁZQUEZ, J.M. (1955): 309 ss.; ALMAGRO GORBEA, M. (1981): 305 ss.; PICALLUGA, G. (1974); RODRÍGUEZ CORTÉS, J. (1991): 63 ss.; MANGAS, J. (1989): 55 ss.; ID. (1996): 279 ss.

Los dioses romanos entraron en la Bética en una época muy temprana y pronto también fueron asimilados con los dioses indígenas, pero 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 los autóctonos béticos como ponen de manifiesto la gran cantidad de testimonios epigráficos, arqueológicos y numismáticos que disponemos al respecto. 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<sup>12</sup>.

Los cultos oficiales romanos también se implantaron rápidamente en la vida urbana y fueron aceptados por las oligarquías municipales de la Bética 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 Triada Capitolina (Júpiter, Juno y Minerva) y el culto imperial que se desarrolló por todos los municipios y colonias de la Bética, pero en los que no vamos a entrar en este lugar<sup>13</sup>.

Una vez visto, a grandes rasgos, el proceso de asimilación y aceptación de los dioses romanos por los habitantes autóctonos de la

Bética, vamos a entrar ya, sin más dilación, en el objeto principal de este trabajo: los dioses de los difuntos.

Los romanos creían que las almas de los muertos podían ser beneficiosas y las llamaban *Manes*. La noción *Manes*, es la que mejor expresa en la religión romana la creencia en la inmortalidad del alma tras la desaparición del cuerpo. Los dioses *Manes* estaban emparentados con los *Lares*, *Penates*, *Larvae* o *Genii*.

Sabemos que en toda Hispania y concretamente en la Bética se adoraba 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 convertía 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 latinos<sup>14</sup>; es decir, designaría los *buenos* o los *ilustres*.

Los espíritus de los muertos pasaban 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 tributara los *iusta*. El difunto era transformado en “divinidad” por sus parientes en el plano familiar, pero siempre en presencia del resto de los ciudadanos.

11 RODRÍGUEZ FERRER, A. (1988): 101 ss.

12 Cf. principalmente, VÁZQUEZ HOYOS, A.M. (1977): 7 ss.; EAD. (1981): 165 ss.; EAD. (1983-1984): 83 ss.; EAD. (1990): 189 ss.; BLECH, M. (1978): 238 ss.; GIMENO, M.J. (1973): 109 ss.; CHAVES, F. y MARÍN, C. (1981): 40 ss.; PASTOR, M. y PACHÓN, J.A. (1981): 339 ss.

13 Para estos cultos oficiales cf. principalmente: RODRÍGUEZ CORTÉS, J. (1991): 23 ss.; VÁZQUEZ HOYOS, A.M. (1983-1984): 83 ss.; ETIENNE, R. (1958); PIÑOL, J.M. (1977): 307 ss.

14 VARR., *De lingua latina*, 6.4: *Bonum antiqui dicebant manu*; MACR., *Saturnaliorum libri*, 1.3,13: *Nam et Lanvini 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., *De Deo Socratis*, 25; FESTO, V. *Flacci de verborum significatu*, 109.4: *Matrem Matutam antiqui ob bonitatem appellabant, et maturum idoneum usui, et mane principium diei; et inferi di Manes, ut suppliciter boni appellati essent, et in carmine Saliari Cerus Manus appellatur creator bonus*.

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 sin descanso hasta el día que sus allegados o parientes le hicieran justicia<sup>15</sup>.

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.

El término *Manes* 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 individualizado<sup>16</sup>.

De su primitivo significado derivaron otros distintos. Uno de ellos sería el de *reino de los muertos*, con un valor topográfico; otro sería el de *divinidades infernales* (*Dis*, *Orcus*, *Persephone*), otro, el de *conjunto de difuntos* y, por último, y con mayor frecuencia, el de *alma del difunto*. Teniendo en cuenta esta disparidad de significados, parece derivarse el hecho de que los antiguos 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*<sup>17</sup>.

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 paganos de la Bética de un modo muy generalizado desde la segunda mitad del siglo I hasta muy avanzado el siglo IV d.C. e incluso en epitafios cristianos posteriores<sup>18</sup>.

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 infernales<sup>19</sup>. En estos casos, las divinidades infernales y los espíritus de los muertos se confunden con el vocablo colectivo *Manes*.

15 Cf. SCHEID, J. (1984): 117; ID. (1991): 46-47.

16 Cf. JACOBSEN, J.P. (1924); BOYANCÉ, P. (1972); ID. (1935): 189 ss.; BAYET, J. (1957).

17 APUL., *De deo Socratis*, 25; SERV., *Commentar. ad Aeneidam*, 3.63; Vid. también, LUC., *Farsalia*, 9.6-7.

18 Sobre la epigrafía funeraria en la Bética, cf. principalmente, STYLOW, A.U. (1995): 219-238; ID. (2002): 353-368; y, en general, todos los trabajos de este volumen.

19 LUCR., *De rerum natura*, 3.52; 6.759-763.

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 muertos<sup>20</sup>. 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 de escritores clásicos como Virgilio, Tito Livio o Suetonio<sup>21</sup>, en los que la palabra *heros* aparece como sinónima de *Manes*.

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*<sup>22</sup>. *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 confuso<sup>23</sup>. Igualmente se han confundido los *Manes* con los *Genii*. También entre los *genii* 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 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 atributos<sup>24</sup>. 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.

La dedicatoria a los dioses *Manes* o a los *Manes* divinos tan pronto aparece escrita con todas las letras (*DIS MANIBUS*), como con la fórmula abreviada (*D.M.*) y unas veces precediendo al nombre del difunto y otras a continuación de él. Muy pocas veces aparecen epítetos. No obstante, algunas veces aparece el de *inferi*, que indica las divinidades que

20 VIRG., *Aeneida*, 3.63; 303; 365; 4.387; 427; 5.99; 6.119; 506; 743: *Quisque suos patimur Manes*; 10.524; 534; 828; 11.181; 689; 12.884.

21 En Virgilio, las sombras de Anquises, Héctor, Polidoro o Euridice son designadas con esta palabra: VIRG., *Aeneida*, 3.63; 303; 4.427; 5.99; 6.119. Tan sólo dos veces invoca Virgilio los *Manes* de los antepasados en general: 10.828 y 11.689; LIV., *Ab Urbe condita*, 3.58,11; SUET., *Otho*, 7.

22 HOR., *Odae*, 1.4,16; *Pers.* 5.152.

23 VARR., *De Lingua Latina*, 9.38,61; 6.3,24; Cf. DAREMBERG, Ch., SAGLIO, E. y POTTIER, E. (1877-1919): *s.v.* "Genius", "Lares", "Larvae", "Manes", t. II, págs. 1490 ss.; III, págs. 940, 950 y 1571 ss. respectivamente; *vid.* también, JORBÉ-DUVAL, E. (1924).

24 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) y en la Bética más de 3.000 (CIL II), lo que nos indica su importancia en los monumentos epigráficos y en el estudio de la religión.

habitaban en los infiernos, y otras veces, las menos, el de *sanctus, sacer, pius, castus*, etc<sup>25</sup>.

En ocasiones se consideraban sagrados los propios términos que delimitaban la tumba. En estos casos la inscripción ritual era *Dis Manibus Sacrum (D.M.S.)*, que los cristianos primitivos conservaron en sus epígrafes funerarios interpretándola 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.

Por lo que respecta al culto a los *Manes*, podemos decir, en términos generales, que este culto trataba más de 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 religiosos*, 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 primavera<sup>26</sup>.

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.*), aunque en Hispania, y especialmente en la Bética, se encuentra más extendida la fórmula completa. Parece claro que *sacrum* está por *monumentum sacrum*; la fórmula completa sería: *monumentum Dis Manibus sacrum*, con el significado primordial de dedicación a las divinidades o dioses del inferno, en cuyo honor se erige el ara, la estela, el columbario, o cualquier otro elemento que constituye el monumento.

La fórmula simplificada (*D. M.*) apenas se encuentra en tres de los cuatro *conventus* de la Bética. En el *Conventus Astigitanus*, sobre un total de 109 epígrafes funerarios introducidos por la fórmula funeraria (*D.M./D.M.S.*), la forma simplificada aparece únicamente en seis ocasiones: tres de forma desarrollada y los otros tres en forma abreviada; en los restantes casos (103), encontramos la fórmula completa, aunque abreviada en casi todos los casos. En su conjunto representa el 34,5% por ciento sobre el total de los epígrafes computados y están repartidos proporcionalmente por todos los municipios y colonias. En el caso concreto de la epigrafía granadina, de los 54 casos mencionados en los epitafios, 23 hacen referencia expresa a los *Manes* con formulación expresa de la fórmula abreviada, cifra muy similar, por otra parte, a la provincia de Córdoba<sup>27</sup>.

25 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; CIL XIV, 704; CIL XIII, 530.

26 JUV., VII, 207. Durante las fiestas sagradas, *Compitalia* y *Feralia* las diversas familias romanas ofrecían regalos a las divinidades consistentes en flores, comida, pasteles, juegos, etc. Sobre estas ofrendas, cf: principalmente, DAREMBERG, Ch., SAGLIO, E. y POTTIER, E. (1877-1919): "*Compitalia*", "*Feralia*", *Op.Cit.*, 827 ss. y 1040 ss., respectivamente; CUMONT, F. (1942); ALTHEIN, F. (1955): 57 ss.; LATTE, K. (1960); BAYET, J. (1957): 63 ss. y 73 ss. respectivamente; *vid.* también, FERGUSON, J. (1974): 96 ss.

27 Para el caso granadino, cf: principalmente, PASTOR, M. (2002); *vid.* también, GOZALBES, E. (2001): 93-105.

En el *Conventus Hispalensis* el porcentaje es muy similar, el 47 % por ciento de todos los epitafios contabilizados; de ellos tenemos 11 con la fórmula simplificada sobre un total de 187 contabilizados; los 176 restantes llevan la fórmula completa y en ellos no aparece la fórmula desarrollada en ninguna ocasión, observándose una fuerte densidad en *Italica* e *Hispalis* y el norte del *conventus*, mientras que en el sureste (*Acinipo*, *Arunda*, etc.) y el sur (*Asido*), la ausencia de la fórmula es casi total.

El *Conventus 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, lo que supone el 30,5% por ciento sobre el total de epitafios disponibles. El mayor número de ellos se encuentra en *Corduba* y sus alrededores, mientras que en el sur del *conventus* (*Anticaria*, *Singilia Barba*, etc.) apenas si aparece<sup>28</sup>.

El caso del *Conventus Gaditanus* es diferente. Se trata de una zona donde menos epitafios aparecen con la fórmula funeraria a los dioses *Manes* (*D.M./D.M.S.*)y, sin embargo, llama la atención la relativa frecuencia de la forma simplificada: 16 ejemplos sobre un total de los 67 epígrafes contabilizados; los 42 restantes llevan la fórmula desarrollada, lo que nos da un porcentaje global del 19,5% por ciento sobre el total de epígrafes funerarios, el porcentaje más bajo de la Bética; y es precisamente en las ciudades de *Gades*, *Baelo* y *Abdera* donde se observa una amplia muestra de la fórmula desarrollada<sup>29</sup>.

En consecuencia, en todos los *conventus* de la Bética la presencia de la fórmula funeraria, bien de forma 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 los territorios béticos durante la época romana. No obstante, 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 de los habitantes de las regiones de la Bética 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 los cuatro *conventus* de la Bética con la expresa mención a los *D(is) M(anibus) / D(is) M(anibus) S(acrum)* 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. Son más de tres mil las inscripciones béticas dedicadas a los *Manes*. Citar cada una de ellas supondría tener que transcribir prácticamente casi todas ellas. Por esta razón remitimos de manera genérica a las obras fundamentales donde podemos disponer de dichos documentos epigráficos<sup>30</sup>.

28 El estudio sobre los monumentos epigráficos funerarios béticos y las fórmulas onomásticas que se incluyen en ellos, así como el análisis estadístico de su aparición fue el tema de la Tesis Doctoral de Rafael Lázaro Pérez. El trabajo es digno de consideración a pesar de utilizar únicamente la documentación epigráfica publicada en el *Corpus Inscriptionum Latinarum*, II, de Hübner. Vid. LÁZARO PÉREZ, R. (1988): 8 ss. (ejemplar mecanografiado).

29 Cf. LÁZARO PÉREZ, R. (1988): 18-20.

30 Los principales repertorios, catálogos y obras básicas en las que se recogen los documentos epigráficos béticos son: HÜBNER, E. (1823-1889) -CIL II-; HÜBNER, E. (1877-1913) -EE-; *Hispania Antiqua Epigraphica*, (1950) -HAE-; *Hispania Epigraphica*, (1989-1999) -Hep.-; VIVES, J. (1971-1972) -ILER-; STYLOW, A. *et alii* (1995-1998) -CIL II,2, 5 y 7-; *Corpus de Inscripciones latinas de Andalucía*, (1989-2002): Vol. I: Huelva; II y IV: Sevilla; III: Jaén. IV, Granada, Sevilla -CILA-. ATENCIA, R. y SERRANO, E. (1981); CANTO, A.M. (1985); GONZÁLEZ, J. (1982); LÁZARO PÉREZ, R. (1987); PASTOR, M. y MENDOZA, A. (1987).

S. Lambrino señaló un claro proceso de *interpretativo romana* en el culto a los dioses *Manes*. Sus palabras, referidas en general para toda Hispania, pueden aplicarse estrictamente al territorio de la Bética romana: “Les autochtones ne semblent pas avoir eu la coutume d’invoquer par écrit un dieu protecteur sur la tombe de leurs dèfunts. Les Romains, de leur côté, bien 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 debut des épitaphes. Mais quand ce culte, comme celui des *Lares*, a été mis en honneur par Auguste, ces divinités protectrices ont commencé à paraître sus les épitaphes en Italie, et, avec un certain retard, dans les provinces: en Gaule, de borne heure; sur le Rhin entre 70 et 90 apr. J.C. dans la Península 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 inexistente au I siècle apr. J.C. Ce n’est qu’au II I siècle qu’elle deviene 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 indigènes”<sup>31</sup>.

Siguiendo la argumentación de este autor, podemos considerar, evidentemente, que los indígenas béticos, 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, nos encontramos con abundantes testimonios epigráficos con nombres indígenas o de indígenas romanizados que dedicaban lápidas a los dioses *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 béticas en las que se hace mención expresa a los dioses *Manes*. Su elevado número, más de tres mil, es indicativo de la aceptación por los autóctonos del culto a esta divinidad, como así lo expresan en sus dedicatorias. Es evidente que los béticos, que ya veneraban con anterioridad a la llegada de los romanos a los dioses protectores de sus difuntos, adoptaron el nuevo nombre romano de esta divinidad y con él comenzaron a complimentar su culto a los difuntos. Con la llegada de los romanos, 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 dèfunts chers à chacón, refuge et protection des vivant, et qui ne pouvaient eux mêmes vivre leur vie précaire sans l’intervention continuelle de ceuxci. Cela prouve encore une fois que, au II siècle apr. J.C., les indigènes s’étaient particulièrement familiarisés avec la religion romaine, au pont qu’ils pouvaient utiliser, selen 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, où, entre le Danube, l’Adriatique et la Mer Noire,

31 LAMBRINO, S. (1965): 234.

la proportion des épitaphes mentionnatn les *Dii Manes* est considérable”<sup>32</sup>.

Se puede decir, por tanto, que el culto a los dioses *Manes* impregnó totalmente a las poblaciones de la Bética, 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 aquél 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 entre los béticos. La rápida aceptación de este culto a los dioses de los difuntos, al igual que del 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 en la Bética la existencia del culto a los dioses de los difuntos y su asimilación o sincretismo con los dioses *Manes* romanos, hay que analizar la actitud de los devotos ante su culto: si sentían miedo a estas divinidades de ultratumba, o si, por el contrario, era solo respeto y consideración. ¿Cuál era su actitud?

Para dar respuesta a la cuestión planteada conviene partir del análisis de conceptos como vida y muerte y su posible significado. La muerte se presenta para la sociedad bética 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 esfera, 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 muerte<sup>33</sup>.

Estas ideas de contraposición entre la vida y la muerte se ponen de manifiesto en muchas inscripciones funerarias romanas. En ellas destacan 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.*)<sup>34</sup>, que no solo expresan deseos, sino también la vida de ultratumba. 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 difunto<sup>35</sup>. 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 lee: *...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...”)<sup>36</sup>. En otra inscripción bética, encontrada en Alcalá del Río (Sevilla)<sup>37</sup> nuevamente encontramos el término *cinis* con el significado de “ceniza” como antítesis de la vida; 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 el fuego, el fuego eterno. Así, en una ins-

32 *Ibid.*: 236.

33 Sobre estos aspectos, cf. principalmente, BRELICH, A. (1937); BALIL, A. (1988): 55-58.

34 Son muchas las inscripciones funerarias hispanas en las que se indica esta fórmula funeraria. De forma genérica cf., VIVES, J. (1971): *ILER*, 256 ss. núms. 2603 y ss.

cripción muy interesante, procedente de Porcuna (Jaén)<sup>38</sup>, se menciona también a la ceniza y al fuego como destructor implacable de la vida (*avidus ignis quod corpore resolutio in favillam bene*).

La muerte comienza desde que se inicia la vida, desde el nacimiento (*nascentes morimur finisque ab originis pendet*), como se refleja en algunas inscripciones funerarias<sup>39</sup>. El regalo de la vida es sumamente breve (*parvum munus est*) y por eso la vida llama a la muerte y con el 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<sup>40</sup>. 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 muertos. En el mismo sentido tenemos otra inscripción de Córdoba<sup>41</sup>. Con el entierro, el muerto 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*)<sup>42</sup>. Este reposo eterno no es otra cosa que la inmortalidad, el reposo en la tumba, en el cielo o en los infiernos.

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 los documentos epigráficos de la Bética; sin embargo, sí se expresan repetidamente los sentimientos de amor y amistad con las fórmulas *c(ara/us) i(n) s(uis)* o *p(ia/us) i(n) s(uis)*, que hacen alusión al cariño y al afecto que tenían con el difunto. La tumba es considerada como un altar (*ara*), por lo que su profanación es considerada como un sacrilegio, como se aprecia con frecuencia en muchas inscripciones béticas en las que se utiliza el término *consecrare*<sup>43</sup>. 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

35 Cf. VIVES, J. (1971): *ILER*, 347-349, núms. 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 Códex Alto, a unos 5 kilómetros de Jaén.

36 CIL II, 5478; MARINER, S. (1952): 94 y 99; VIVES, J. (1971): *ILER*, núm. 5806; GONZÁLEZ, J. (1982): 174, núm. 322.

37 CIL II, 1094; VIVES, J. (1971): *ILER*, núm. 5799; GONZÁLEZ, J. (1996): *CILA*, II, t. I. *Sevilla*, 251-252, núm. 304.

38 CIL II, 2146; VIVES, J. (1971): *ILER*, núm. 5783; GONZÁLEZ ROMÁN, C. y MANGAS, J. (1991): *CILA*, III, *Jaén*, t. I, 364-365, núm. 322.

39 *Vid.* entre otras: CIL II, 3871, VIVES, J. (1971): *ILER*, núm. 5773; CIL II, 4426; VIVES, J. (1971): *ILER*, núm. 5768; MARINER, S. (1952): 202-205, donde nos dice que con esta frase se imita al poeta Manilio (IV 16).

40 CIL II, 1877; VIVES, J. (1971): *ILER*, núm. 3800; GONZÁLEZ, J. (1982): 152-153, núm. 273: *...t(e) r(ogo) p(rae)triens/ es, bibe, lud(e), veni.*

41 CIL II, 2262; VIVES, J. (1971): *ILER*, núm. 3799; CIL II,2, 7,426: *...tu qui stas et le/ges (!) titulum me/um lude iocari (!)/ veni.*

42 Estos aspectos se deducen, por ejemplo, de una inscripción de Alcalá del Río (Sevilla), donde se dice: *...hic ego sepultus/ iaceo placidusque quiesco/ h.s.e.s.t.r.l.* Cf. CIL II, 1088; VIVES, J. (1971): *ILER*, núm. 5798; GONZÁLEZ, J. (1996): *CILA*, *Sevilla*, II, t.I, 252-253, núm. 305.

43 Este es el caso, por ejemplo, de una inscripción procedente de Córdoba que termina así: *...et alumnnum indul/gentissimum hic/ consecravit.* *Vid.* CIL II, 2243; VIVES, J. (1971): *ILER*, núm. 5699; CIL II,2, 7,347.

tienen entre ellos y que se manifiestan en las inscripciones con fórmulas como *ave, salve*, etc.; a veces, es el propio 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 de la Bética<sup>44</sup>.

Es, precisamente, en este ambiente en el que hay que situar a los dioses *Manes* (*D.M.* o *D.M.S.*). 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 los *Manes* no estaban relacionados ni con personas individuales, ni con lugares determinados. En las inscripciones de la Bética no hay especificaciones a los *manes loci*, ni tampoco a los *Manes* del difunto, aunque siempre se sobreentienden. En alguna inscripción se alude a los *Manes* como dioses infernales, como habitantes del infierno (*Dis Inferis Manibus*)<sup>45</sup>, 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 dioses *Manes* está en estrecha relación con el buen comportamiento del individuo durante la vida respecto a los dioses y a los muertos. Si su comportamiento ha sido adecuado o excelente no tiene por qué sentir un miedo extremo a los *Manes*; en cambio, el que se ha portado mal, el ateo, el supersticioso, teme enormemente a los dioses *Manes*. Cree que los dioses son malvados, los considera desconfiados, pérfidos y malintencionados y los teme como si fueran sus enemigos. En cambio, 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 síntesis y de acuerdo con el análisis de la documentación epigráfica, podemos concluir señalando que la actitud ante los dioses *Manes* de los habitantes de la Bética era más de afecto, amor y respeto que de temor o miedo.

44 Sería imposible citarlas todas ellas en este lugar. Para una visión genérica, cf. los índices de la bibliografía citada en la nota 27; sobre estos aspectos cf., principalmente, BALIL, A. (1988): 55 ss.

45 VIVES, J. (1971): *ILER*, núm. 5400; GONZÁLEZ, J. (1982): 225, núm. 425.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALMAGRO GORBEA, M. (1981): "Sobre la dedicación de los altares del templo de Hércules Gaditanus", en *La Religión romana en Hispania*, Madrid, pp. 305 ss.
- ALTHEIN, F. (1955): *La religion romaine antique*, (trad. francesa de la original de Leipzig-Berlín, 1931-1933), Paris.
- ALVAR, J. (1996): "Religiosidad y religiones en Hispania", en J.M. Blázquez y J. Alvar, (eds.), *La Romanización en Occidente*, Madrid, pp. 239 ss.
- ATENCIA, R. y SERRANO, E. (1981): *Inscripciones latinas del Museo de Málaga*, Madrid.
- AUBET, M.E. (1985-1986): "Los fenicios en España: estado de la cuestión y perspectivas", en G. del Olmo y M.E. Aubet, (eds.), *Los fenicios en la Península Ibérica*, I, Barcelona, pp. 149 ss.
- (1987): *Tiro y las colonias fenicias en Occidente*, Barcelona.
- BAYET, J. (1957): *Histoire politique et psychologique de la Religion romaine*, Paris.
- BALIL, A. (1988): "Aspectos de la vida y de la muerte en la Antigua Hispania", en *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía (Culto y Sociedad en Occidente)*, Sabadell, pp. 55-58.

- BENDALA, M. (1981): “La etapa final de la cultura ibero-turdetana y el impacto romanizador”, en *La Baja Época de la Cultura Ibérica*, Madrid, pp. 33 ss.
- BLÁZQUEZ, J.M. (1955): “El Herakleion gaditano, un templo semita en Occidente”, en *Actas del II Congreso Arqueológico del Marruecos Español (Tetuán)*, Tetuán, pp. 309 ss.
- (1962): *Religiones primitivas de Hispania. Fuentes literarias y epigráficas*, Madrid.
- (1973): “Die Mythologie der Althispanier”, en *Wörterbuch der Mythologie*, Stuttgart, pp.707 ss.
- (1977): *Imagen y mito, Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid.
- (1977): “El culto a las aguas en la Península Ibérica”, en *Imagen y Mito...Op. Cit.* pp. 307 ss.
- (1991): *Religiones en la España Antigua*, Madrid.
- (1993): “La aculturación en la religión indígena”, en *Formas de difusión de las religiones antiguas*, Madrid, pp. 35 ss.
- BLÁZQUEZ, J.M. y GARCÍA-GELABERT, M.P. (1987): “El final del mundo ibérico en la Bética”, en *Iberos. Actas de las I Jornadas sobre el mundo ibérico*. (Jaén, 1985), Jaén, pp. 360 ss.
- (1991): “Recientes aportaciones a las religiones primitivas de la Hispania Antigua”, *Trabajos de Prehistoria*, 48: 357 ss.
- BLECH, M. (1978): “Satur in Hispanien”, *Madriider Mitteilungen*, 19: 238 ss.
- BOUZA BREY, F. (1942): *La mitología del agua en el Noroeste hispánico*, La Coruña.
- BOYANCÉ, P. (1935): “Les deux démons personnels dans l’Antiquité grecque et latine”, *Revue Philologie*: 189 ss.
- (1972): *Études sur la religion romaine*, Paris.
- BRELICH, A. (1937): *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell’impero romano (Dissert. Pannnon., Série I, fas. 7)*, Budapest.
- CANTO, A.M. (1985): *La epigrafía romana de Itálica*, Madrid.
- CARO BAROJA, J. (1950): “Sobre el culto a los árboles y la mitología relacionada con él en la Península Ibérica”, en *Homenaje a D. Luis de Hoyos Sáinz*, Madrid, pp. 65 ss.
- CHAVES, F. y MARÍN, C.: (1981): “Numismática y religión romana en Hispania”, en *La Religión romana en Hispania*, Madrid, pp. 40 ss.
- Corpus de Inscripciones latinas de Andalucía*. (1989-2002): Vol. I: Huelva; II y IV: Sevilla; III: Jaén; IV: Granada, Sevilla.
- CUMONT, F. (1942): *Recherches sur le symbolisme funéraire des romains*, Paris, 1942.
- DAREMBERG, Ch., SAGLIO E. y POTTIER, E (1877-1919): *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Paris.
- DOMÍNGUEZ MONEDERO, A.J. (1996): *Los griegos en la Península Ibérica*, Madrid.
- ESCACENA, J.L. (1992): “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, pp. 47 ss.
- ETIENNE, R. (1958): *Le culte imperial dans la Peninsule Iberique d’Auguste à Dioclétien*, Paris.
- (1973): “Les syncretismes dans les religiones grecque et romaine”, en *Travaux du Centre d’Etudes Supérieures specialis d’Histoire des religions de Strasbourg*, Strasbourg, pp. 157 ss.
- FERGUSON, J. (1974): *The religions of the roman empire*, London.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1963): “Hercules Gaditanus”, *Archivo Español de Arqueología*, 36: 70 ss.
- GIMENO, M.J. (1973): “Artemis-Diana y algunas cuestiones en relación con su iconografía y su culto en Occidente”, *Ampurias*, XXXV: 109 ss.
- GOCEVA, (1992): “Le culte de Silvain dans la province Moesia Inferior”, en *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía (Culto y Sociedad en Occidente)*, Sabadell, pp. 251 ss.
- GONZÁLEZ, J. (1982): *Inscripciones romanas de la Provincia de Cádiz*, Cádiz.
- (1992): “Divinidades prerromanas en Andalucía”, en *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía (Culto y Sociedad en Occidente)*, Sabadell, pp. 271 ss.
- GOZALBES, E. (2001): “Sociología funeraria de época romana en la provincia de Granada. Los epitafios latinos como documento histórico”, *Bibataubin. Revista de Patrimonio Cultural e Investigación*, 2: 93-105.
- Hispania Antiqua Epigraphica*, Madrid, 1950 .
- Hispania Epigraphica*, Madrid, 1989-1999.
- HOZ, J. de (1986): “La religión de los pueblos prerromanos de Lusitania”, en *Manifestaciones religiosas en la Lusitania*, Cáceres, pp. 31 ss.
- HÜBNER, E. (1823 –1889): *Corpus Inscriptionum Latinarum*. II. *Supplementa*, Berlin.
- HÜBNER, E. (1877-1913): *Ephemeris Epigraphica. Corporis Inscriptionum Latinarum Supplementum*, I-IX, Berlin.
- JACOBSEN, J.P. (1924): *Les Manes*, Paris.
- JORBÉ-DUVAL, E. (1924): *Les Morts malfaisants: larvae, lemures d’après le droit et les croyances populaires des Romaines*, Paris.
- LAMBRINO, S. (1965): “Les cultes indigènes en Espagne sous Trajan et Hadrien”, en *Les Empereurs romains d’Espagne*, Paris.
- LATTE, K. (1960): “Romische Religionsgeschichte”, *Handbuch der Klassischen Altertumwissenschaft*, t, IV, 4.
- LÁZARO PÉREZ, R. (1987): *Inscripciones romanas de Almería*, Almería.
- (1988): *Epitafios paganos de la Bética*, Tesis Doctoral, Granada.
- LÓPEZ CASTRO, J.L. (1992): “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, pp. 11 ss.
- “El concepto de romanización y los fenicios en Hispania republicana: problemas historiográficos”, *Ibidem*, pp. 151 s(s);
- LÓPEZ CASTRO, J.L. y MORA SERRANO, B. (2002): “Malaka y las ciudades fenicias en el occidente mediterráneo. Siglos VI a.C. – I d. C.”, en *Colonizadores e indígenas en la Península Ibérica*. Mainake, XXIV: 181 ss.

- LÓPEZ MONTEAGUDO, G. (1977-1978): “Panorama actual de la colonización griega en la Península Ibérica”, *Archivo Español de Arqueología*, 50: 3 ss.
- MANGAS, J. (1978): “Religiones indígenas en Hispania”, en *Historia de España Antigua. II. Hispania Romana*, Madrid, pp. 583 ss.
- (1989): “El Hércules Gaditanus, dios heredero”, en *Homenaje a M. Vigil*, Salamanca, pp. 55 ss.
- (1996): “El culto de Hércules en la Bética”, en J.M. Blázquez y J. Alvar, (eds.), *La Romanización en Occidente*, Madrid, pp. 279 ss.
- MARCO, F. (1996): “Integración, *interpretatio* y resistencia religiosa en el occidente del Imperio”, en J.M. Blázquez y J. Alvar, (eds.), *La Romanización en Occidente*, Madrid.
- MARINER, S. (1952): *Inscripciones hispanas en verso*, Barcelona-Madrid.
- MONTERO, S. (1985): “Los libertos y su culto a Silvano en Hispania”, *Archivo Español de Arqueología*, 58, 151-152: 99 ss.
- OLMOS, R. (1989): “Los griegos en Tartessos: una nueva constatación entre las fuentes arqueológicas y las literarias”, en M.E. Aubet, (coord.), *Tartessos. Arqueología Protohistórica del Alto Guadalquivir*, Sabadell, pp. 495 ss.;
- (1992): “Religiosidad e ideología ibérica en el marco del Mediterráneo. Notas preliminares sobre antropomorfización de la imagen ibérica”, en D. Vaquerizo Gil, (coord.), *Religiosidad y vida cotidiana en la España Ibérica*, Córdoba, pp. 11 ss.
- PASTOR, M. (1981): “El culto al dios Silvano en Hispania ¿innovación o sincretismo?”, en *Memorias de Historia Antigua*, 5: 103 ss.
- (1992): “Religión y culto en el *Municipium Florentinum Iliberritanum*”, en *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía (Culto y Sociedad en Occidente)*, Sabadell pp. 378 ss.
- (1997): “El influjo religioso griego en la Península Ibérica”, en *La Religión en el Mundo Griego. De la Antigüedad a la Grecia Moderna*, Granada, 1997, pp. 45 ss.
- (2002): *Corpus de inscripciones latinas de Andalucía. IV. Granada*, Sevilla.
- PASTOR, M. y PACHÓN, J. A. (1981): “La religión romana en Cástulo a través de la epigrafía”, en *Actas del I Congreso Andaluz de Estudios Clásicos*, Jaén, pp. 339 ss.
- PASTOR, M. y MENDOZA, A. (1987): *Inscripciones latinas de Granada y su provincia*, Granada.
- PICALLUGA, G. (1974): “Herakles, Melgart, Hércules e la Península Ibérica”, en *Minutal. Saggi di Storia dell'le religioni*, Roma.
- PIÑOL, J.M. (1977): “Sobre el establecimiento del culto imperial en la Bética”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 97: 307 ss.
- RAMÍREZ, J.L. (1981): “Las creencias religiosas, pervivencia última de las civilizaciones prerromanas en la Península Ibérica”, en *La Religión Romana en Hispania*, Madrid, pp. 245 ss.
- RODRÍGUEZ CORTÉS, J. (1991): *Sociedad y religión clásica en la Bética romana*, Salamanca.
- RODRÍGUEZ FERRER, A. (1988): “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, 1986), t. II, Santiago de Compostela, pp. 101 ss.
- RODRÍGUEZ OLIVA, P. (1978): “Sobre el culto de *dea Luna* en Málaga”, *Jábega*, 21: 49 ss.
- SCHEID, J. (1984): “Contraria facere”, *Annali del Istituto Orientale di Napoli*, 6.
- (1991), *La religión en Roma*, Madrid.
- STYLOW, A.U. (1995): “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*, Zaragoza, pp. 219-238.
- STYLOW, A. et alii (1995-1998): *Corpus inscriptionum latinarum. II. Inscriptiones Hispaniae Latinae*, pars 5: *Conventus Astigitanus*; pars 7: *Conventus Cordubensis*, Berlin.
- (2002): “La epigrafía funeraria en la Bética”, en D. Vaquerizo, (ed.), *Espacios y usos funerarios en el Occidente Romano*, Córdoba, pp. 353-368.
- VAZQUEZ HOYOS, A.M. (1977): “La religión romana en Hispania: análisis estadístico”, *Hispania Antigua*, VII: 7 ss.
- (1981): “Consideraciones estadísticas sobre la religión romana en Hispania”, en *La Religión romana en Hispania*, Madrid, pp. 165 ss.
- (1981): “Divinidades celestes en la Hispania romana”, en *Centro regional de la Uned*, Madrid, pp. 171 ss.
- (1981): “Cultos y ritos de fecundidad y su simbología: las aguas en la Hispania romana”, en *Universidad y Sociedad*, 1.
- (1983-1984): “El culto a Júpiter en Hispania”, *Cuadernos de Filología Clásica*, XVIII, : 83 ss.
- (1993): “La religión romana en la Bética y el sustrato prerromano”, en *Actas del I Coloquio de Historia de Andalucía*. (Córdoba, 1988), t. II, Córdoba, pp. 189 ss.
- VIVES, J. (1971-1972): *Inscripciones latinas de la España romana*, Barcelona.