

LA DOCTRINA ETRUSCA DE LOS DII ANIMALES

Santiago Montero
Universidad Complutense de Madrid

Cuando en 1991 publiqué mi libro, *Política y adivinación en el Bajo Imperio: emperadores y harúspices* (Bruxelles, coll. Latomus 211) llamé la atención en un apéndice del mismo (“La posición del cristianismo ante las prácticas de los harúspices”) sobre la doctrina etrusca de los *dii animales*. La recordaré nuevamente aquí⁽¹⁾. Testimonios de autores tanto paganos como cristianos permiten afirmar que los rituales etruscos de los harúspices quedaron encuadrados en los últimos siglos del Imperio dentro de un sistema soteriológico. La religión etrusca ofrecía algunos puntos en común con otras religiones -como el judaísmo o el cristianismo- o con determinados sistemas filosóficos, como el orfismo o el hermetismo. Uno de ellos es sin duda el hecho de que se trataba de una religión basada en la revelación -a los profetas Tages y Vegoia- y conservada en una literatura sagrada que los latinos conocían como la *Etrusca disciplina*. Tampoco faltaron elementos que la equiparaban a ciertas religiones místicas o de salvación.

Dos textos me parecen suficientemente ilustrativos a este respecto. El primero es de Lactancio Placido, quien unifica las principales revelaciones no cristianas de la antigüedad: la platónica, la órfico-pitagórica, la judía y la etrusca:

...ceteri uero qui circumferi a sphaera nominantur, eius clarescunt spiritu, maximis in hoc auctoribus Pythagora, Platone et ipso Tagete...Orpheus... et Moyses, Dei summi antistes, et Esaias et his similes (Lact.Plac. *Theb.*, IV, 516, p. 228 Jahnke)

El segundo texto es de Longiniano quien, en una carta dirigida a Agustín de Hipona, escribe: *praeceptis...Orpheicis atque Tageticis et Trimegisticis* (Aug., *Ep.* 234, 1). Los libros de Tages, pertenecientes a la *Etrusca disciplina* eran no sólo

¹ El presente trabajo desarrolla un aspecto de mi comunicación “Cristianismo y *Etrusca disciplina*: enfrentamientos y contactos” leída en el XVI Seminario sobre Historia del Monacato: profección, adivinación y magia en las religiones antiguas (Aguilar de Campoo 1 agosto 2001) dirigido por el profesor Teja al que agradezco su invitación. Las reseñas publicadas sobre mi trabajo son: *Année Philologique*, 62, 1993, n° 13826; *Bollettino Studi Latini* 22, 1, 1992, 83-84 (E. Mastellone); *Gerión* 10, 1992, 330-334 (S. Perea); *L'Antiquité Classique* 62, 1993, 487 (R. Delmaire); *Athenaeum* 81, 1993, 691-692 (A. Marcone); *Gnomon* 65 Bd 1993 Heft 6, 555-558 (P. Herz); *Rivista Storica dell'Antichità* 22-23, 1992-1993, 305-307 (F. Cenerini); *Emerita* LXII 1, 1994, 216-217 (J.M. Blázquez); *Les Études Classiques* LXII, 4, 1994, 414-415 (J. Straub); *Revue Belge Philologie* 73, 1, 1995, 228-229 (S. Vilatte). Sobre las relaciones entre harúspices y cristianos sólo se había publicado hasta la fecha el estudio de J. Ter Vrugt-Lenz, “Das Christentum und die Leberschau”, *Vigiliae Christianae* 25, 1971, 17-28. Poco después de mi trabajo vio la luz el artículo de L. Zusi, “Sopravvivenza dell’aruspicina in fonti tardo-antiche”, *Cultura e Scuola* 123, 1992, 77-81.

conocidos a finales del siglo IV d.C. sino contrastados con otras doctrinas de revelación tanto filosóficas como religiosas paganas.

En este marco también la doctrina etrusca se equiparó con otras doctrinas de salvación de la época. En los llamados *libri Acherontici* que formaban parte igualmente de la *Etrusca disciplina*, se desarrollaba una doctrina soteriológica que los harúspices del Imperio llevaron a la práctica. Se trataba de una doctrina de salvación para que el alma alcanzase un estado de inmortalidad, se “deificase” a través de especiales ritos y ceremonias (sacrificios, ofrendas) a divinidades infernales.

Dicha teoría es recordada por varios autores. Cronológicamente uno de los primeros es, ya en la segunda mitad siglo III d.C., el filósofo neoplatónico Cornelio Labeo que, seducido por las doctrinas etruscas, dejó una obra titulada *De diis animalibus*:

... de quo dicit Labeo in libris qui appellantur De diis animalibus: in quibus ait, esse quaedam sacra, quibus animae humanae uertantur in deos, qui appellantur animales, quod de animis fiant. Hi autem sunt dii penates et uiales (apud Serv. *ad Aen.* III, 168)

Según, pues, este autor, las almas divinizadas eran convertidas en *di Penates* y *Viales*. El filósofo reproduce, sin duda, el contenido de los *libri Acherontici* (como parece probar la similitud con Servio, *ad Aen.* III, 168). En el siglo I a.C. Nigidio Fígulo -filósofo pitagórico- se había interesado ya por este mismo asunto en su tratado *de Dis* (Cfr. Arnob., *adv. Nat.* III, 40; Macrobr., *Sat.* III, 4, 6); en él aseguraba que existían cuatro especies de Penates etruscos: unos “pertenecen a Júpiter, otros a Neptuno, un tercer grupo a los inferi, un cuarto a los mortales” (apud Arnob. *adv. nat.*, III, 40).

Los otros textos conocidos -de Servio, Macrobio y Arnobio- son los siguientes:

ARISQUE REPONIMUS IGNEM. sunt autem hae animales hostiae, quae tantum immolantur (et caro sacerdotibus proficit) (Servio, *ad Aen.* III, 231)

duo enim genera hostiarum sunt: unum in quo uoluntas dei per exta exquiritur; alterum in quo sola anima deo sacratur: unde etiam aruspices animales [hostias] apellant (Serv., *ad Aen.* IV, 56)

meliolem: aptiolem, nam animalem hostiam dat (Serv., *ad Aen.* V, 483)

[INTACTA CERVICE] indomitas. et dicit animalium sacrificium esse faciendum, ut tantum occidantur hostiae (Servio, *ad Georgicas* IV, 539)

cum enim... Trebatius...doceat hostiarum genera esse duo; unum in quo uoluntas dei per exta disquiritur, alterum in quo sola anima deo sacratur, unde etiam haruspices “animales” has hostias uocant (Macrobr., *Sat.* III, 5, 1)

libri Acheruntici:... quod Etruria libris in Acherunticis pollicentur, certorum animalium sanguine numinibus certis dato diuinas animas fieri et ab legibus mortalitatis educi (Arnob., *adv. nat.* II, 62).

Los harúspices distinguían, pues, dos tipos de víctimas: *hostiae consultatoriae*, utilizadas para conocer el futuro mediante la inspección de sus órganos internos y *hostiae animales*, empleadas en estos sacrificios particulares con el objeto de deificar el alma del difunto o, en palabras de Arnobio, para que éste escape a la ley de la mortalidad.

Pero ¿cuál es la antigüedad de esta doctrina? En mi monografía de Latomus ofrecí a este respecto la siguiente opinión: “Los harúspices romanos debieron conocer tempranamente estas prácticas a juzgar por los nombres de los eruditos que escribieron sobre ellas (Trebacio, Cornelio Labeón). Sin embargo, esta doctrina soteriológica parece haberse desarrollado especialmente en los siglos del Bajo Imperio, dotando así a la religión romana de un sistema -conocido en el cristianismo o en las religiones místicas- que permitía garantizar la eternidad del alma de los fieles mediante su transformación en *dii animales*”⁽²⁾.

Años después de la publicación de mi libro, mi colega y buen amigo, el profesor Dominique Briquel, ha vuelto sobre la doctrina de los *dii animales* en su excelente monografía *Chrétiens et haruspices. La religion étrusque, dernier rempart du paganisme romain* (Paris, 1997) aportando nuevos textos y profundizando en el problema a la luz de la bibliografía más reciente aunque sin apartarse de los aspectos fundamentales de mis conclusiones⁽³⁾.

La reconstrucción que Briquel hace de la doctrina de los *dii animales* es, en síntesis, la siguiente⁽⁴⁾: la ceremonia consiste básicamente en un sacrificio en el que se ofrece a los dioses la sangre que brotaba del animal. Dicha ofrenda era un aspecto importante pues, como se desprende de los textos, la sangre era el alma (*anima*) de la víctima. Mediante un sencillo simbolismo que identificaba la sangre al alma, a la vida, ésta era entregada a los dioses. De esta forma el alma del animal podía reem-

² op.cit., p. 179. En general, sobre la religiosidad en el Bajo Imperio: J. Wytzes, *Der letzte Kampf des Heidentums in Rom*, Leiden, 1977; P. Chuvin, *Chronique des derniers païens*, Paris, 1991. El ritual de los *dii animales* pertenece a los *libri Acherontici* y éstos, a su vez, a los *libri Rituales* de la *Etrusca disciplina*. Sobre ésta, cfr.: C.O. Thulin, *Die Etruskische Disciplin*. Göteborg, 1905-1909 (Darmstadt, 1968) y, más recientemente, G. Capdeville, “Les livres sacrés des étrusques”, en *Oracles et Prophéties dans l’Antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg 15-17 juin 1995*, Paris, 1997, 457-508; F.H. Pairault Massa, “Libri Acherontici - Sacra Acheruntia. Culture grecque et étrusca disciplina”, en *Etrusca Disciplina i culti stranieri in Etruria. Annali della Fondazione per il museo “Claudio Faina” V*, Orvieto, 1998, 83-103. Para el mundo funerario etrusco en general, cfr. F. Gaultier-D. Briquel (eds.), *Les étrusques, les plus religieux des hommes*, Paris, 1997.

³ En lo sucesivo citaré sólo ésta obra aunque del mismo autor, máximo estudiosos de la religión etrusca en la actualidad, puede consultarse: “Les étrusques et la mort”, en *La Vie et la Mort dans l’Antiquité. Actes du colloque de Dijon*, Dijon, 1993, 29-53; “La religion étrusque à la fin de la période impériale. Tàges contre Jésus”, en *Mélanges offerts à Raymond Chevallier. Presence des idées romaines dans le monde d’aujourd’hui*, Luxembourg, 1994; “Christianisme et religion étrusque”, *Euphrosyne* 25, 1997, 327-335. Para la *Etrusca disciplina* son de obligada consulta los suplementos de *Caesarodunum* que dirige el profesor Briquel.

⁴ D. Briquel, op.cit., p. 131.

plazar la del difunto, ser ofrecida en su lugar a los dioses del Infierno. Por su parte, el alma del difunto escapaba a la muerte y podía acceder a la divinización bajo la forma de “dios formado a partir de un alma”.

Cree Briquel⁽⁵⁾, basándose sobre todo en el testimonio de Cornelio Labeo, que los difuntos divinizados pasaban a formar parte de los dioses Penates pero como se entendían en la concepción etrusca: la cuarta categoría de ellos, que habitaba en los Infiernos, estaba integrada por “hombres mortales”, una vez divinizados (Arnob. *adv. Nat.* III, 40).

Briquel también aborda el problema de la antigüedad de estos ritos, inclinándose por su práctica ya en pleno periodo etrusco⁽⁶⁾. Ya hace años F. Ribezzo⁽⁷⁾ creyó reconocer este ritual en la llamada “teja de Capua” (s. V a.C.) donde figura una lista de sacrificios ofrecidos por una familia a divinidades ctónicas en honor del difunto.

Briquel sostiene que en el siglo III d.C. Cornelio Labeo impulsó la doctrina de los “libri Acherontici” pero reconoce que antes de él, es decir, a comienzos del Imperio, el ritual etrusco “semblait passé de mode”⁽⁸⁾ puesto que ningún autor hace alusión a él, salvo Virgilio en una “reference érudite” que ya Servio y Macrobio interpretaron a la luz del ritual de las *hostiae animales*. Se trata del pasaje⁽⁹⁾ en el que Entelo dice que ofrece a los manes de su hermano difunto, Erice, el alma de un toro que él mismo ha abatido de un golpe en lugar de la de su adversario, Dares:

Hanc tibi, Eryx, meliorem animam pro morte Daretis persuolo.

“Érice, te entrego esta vida mejor a cambio de la muerte de Dares” (*Aen.* V, 483-484)

En alusión siempre, al periodo de los primeros siglos del Imperio, el estudioso francés termina concluyendo: “Sans doute ce moyen d’assurer la survie de l’âme semblait-il bien artificiel, et détaché de toute exigence profonde quant au comportement de l’individu”⁽¹⁰⁾. Briquel cree, pues, en la antigüedad de dicha doctrina pero observa un vacío, una decadencia, durante los siglos altoimperiales sin que pueda avanzar ninguna explicación.

Comparto plenamente esta opinión aunque ningún autor hasta la fecha ha considerado -que yo sepa- un testimonio de Tertuliano como probable alusión a la doctri-

⁵ D. Briquel, *op.cit.*, p. 129.

⁶ D. Briquel, *op.cit.*, 132.

⁷ F. Ribezzo, “Carattere e contenuto del tegolo etrusco di S. Maria di Capua”, *PP* 1, 1946, 286-305, tesis apoyada por M. Pallottino, “Sulla lettura e sul contenuto della grande iscrizione di Capua”, *SE* 20, 1948-1949, 159-196.

⁸ D. Briquel, *op.cit.*, p. 135. Sobre Cornelio Labeo, cfr.: P. Mastandrea, *Un neoplatonico latino Cornelio Labeone. Testimonianze e frammenti* (=EPRO 77), Leiden, 1979. Más recientemente el trabajo de D. Briquel: “Cornelius Labeo: etruskische Tradition und heidnische Apologetik”, en *Die Integration der Etrusker und das Weiterwirken etruskischen Kulturgutes im republikanischen und kaiserzeitlichen Rom*, Wien, 1998, 345-356

⁹ Sobre Virgilio y la *Etrusca disciplina*, cfr. D. Briquel, “Virgile et l’Etrusca disciplina”, en *Les écrivains du Siècle d’Auguste et l’Etrusca disciplina, Caesardunum*, suppl. 61, 1991, 33-52 con la bibliografía anterior.

¹⁰ D. Briquel, *op.cit.*, p. 135.

na de los *dii animales*. Se trata de un pasaje en el que, hacia el año 197, el autor cristiano reprueba la costumbre pagana de asimilar los muertos a los dioses y concluye preguntándose:

Quod differt ab epulo Iovis silicernium, a simpulo obba, ab haruspice pollinctor? Nam et haruspex mortuis apparet (Apolog. XIII, 7)

¿Qué diferencia hay -se pregunta el apologeta cristiano- entre el banquete de Júpiter y la cena fúnebre, entre la copa de las libaciones en los sacrificios (*simpulum*) y la copa de las libaciones fúnebres (*obba*), entre el harúspice y el enterrador?. Pues -termina diciendo Tertuliano- el harúspice está al servicio de los muertos. Esta última afirmación no parece aludir -como se ha creído- a las técnicas haruspicales a partir de las víctimas sacrificiales: si está al servicio de los muertos es porque el harúspice es capaz de garantizar la transformación del difunto en un dios.

En cualquier caso, los testimonios sobre esta práctica de los harúspices se concentran a partir de la época de la dinastía de los Severos. Quizá podría entenderse ese vacío anterior al que alude D. Briquel si recordamos que la religión romana, al menos ya desde finales de la República, no desconoció la divinización de los muertos⁽¹¹⁾. Pensemos en los *divi Parentum* o *dei Parentes*. Se trata -y esto es importante- de espíritus de los muertos divinizados (y como tales quizá protectores de la familia) conocidos, en opinión de J. Prieur⁽¹²⁾, antes de la aparición de los Manes, a los que cederán su lugar en el culto a finales de la República. A. Dubourdieu cree que se trata de “les ancêtres morts divinisés et honorés par le culte funéraire familial”⁽¹³⁾. En un artículo reciente, B. Liou-Gille afirma que siendo *parentum* un genitivo partitivo, los *diui Parentum* son “ceux des parents qui sont divinisés”⁽¹⁴⁾.

De esta forma, mientras en Etruria el muerto divinizado pasaba a formar parte de la cuarta categoría de los Penates, en Roma pasaría identificarse con los *divi Parentum*. Los dos sistemas son independientes pero no exentos de analogías, pues en Roma los *diui parentum* eran frecuentemente confundidos, a su vez, con los Penates. Servio proporciona el testimonio más fiable de esta asimilación entre *di parentes* y Penates: *etiam domi suae sepeliebantur (maiores): unde orta est consuetudo ut di penates colantur in domibus (ad Aen. V, 64)*. Posiblemente el hecho de que las cenizas de los muertos fueran depositadas originariamente en el interior de la *domus* explica esta confusión entre los antepasados muertos y los Penates, unos y otros

¹¹ Siendo la bibliografía sobre la muerte en Roma, prácticamente inabarcable, remito a mi diccionario (en colaboración con el Dr. Sabino Perea), *Romana Religio / Religio Romanorum. Diccionario bibliográfico de Religión Romana* (Monografías de *Ilu*, nº 3), Madrid, 1999 s.v. “muerte”.

¹² J. Prieur, *La mort dans l'antiquité romaine*, Paris, 1986, p. 138.

¹³ A. Dubourdieu, *Les origines et le développement du culte des Pénates à Rome* (Collection de l'École française de Rome, 118), Roma, 1989, p. 98-99.

¹⁴ B. Liou-Gille, “Divinisation des morts dans la Rome ancienne”, *RBPpH* 71, 1, 1993, p. 109.

parte de los *sacra* del culto doméstico. Por otra parte, hemos visto cómo Macrobio (III, 5, 1) cita a Caius Trebatius Testa (84 a.C- 4 d.C.), célebre jurista, autor de una obra *de Religionibus* en cuyo libro I trataba sobre las *hostiae animales*, lo que hace pensar que el derecho pontifical romano haya podido -como en otros tantos aspectos del sacrificio- recibir la influencia de la *Disciplina etrusca*.

El texto que, a juicio de Liou-Gille, muestra mejor la identificación del *deus parens* con el muerto divinizado es la carta de Cornelia a su hijo Cayo Graco en la que, tras lamentar la pérdida de su hijo primogénito Tiberio, le pregunta:

Vbi mortua ero, parentabis mihi et inuocabis deum parentem. In eo tempore non pudet te eorum deum preces expetere, quos uiuos atque praesentes relictos atque desertos habueris?

“Cuando haya muerto, me ofrecerás la *parentatio* y me invocarás como *deus parens*. ¿No te avergonzarás entonces de implorar la ayuda de aquellos dioses que, vivos y próximos a tí, los habías abandonado y descuidado?” (Cornelio Nepote fr. 59)

Sin aludir a los *dei Parentes*, Cicerón, en su *de Legibus*, atestigua la creencia en la divinización de los muertos:

Deorum manium iura sancta sunt. Sos leto datos, diuos habento.

“Téngase por deidades los buenos difuntos; modérese el lujo funeral por ellos” (*De Legibus* II, 9)

Cicerón señala, además, que las ceremonias celebradas en honor de los difuntos son análogas a las que se ejecutan en honor de los dioses:

Nec uero tam denicales, quae a nece appellatae sunt, quia residetur mortuis, quam ceterorum caelestium quieti dies, feriae nominarentur, nisi maiores eos, qui ex hac uita migrassent, in deorum numero esse uoluissent. Eas in eos dies conferre ius, quibus neque ipsius, neque publicae feriae sint, totaque huius iuris compositio pontificalis magnam religionem caerimoniamque declarat.

“Ni los días “denicales” (llamados así de *nex*, muerte, porque apaciguan a los muertos), ni los días de descanso, en honor de los otros seres celestiales se llamarían ferias, de no ser que los antepasados quisieron colocar entre los dioses a los que salían de esta vida. La reglamentación toda de este derecho pontifical muestra la importancia de este respeto y culto religioso” (*De Legibus*, II, 9, 22)

Los testimonios en favor de esta identificación de los muertos con los dioses, continúan. Varrón sostenía -al menos es lo que asegura San Agustín- que los muertos divinizados son los di Manes y que el signo indiscutible de su divinidad eran los *ludi funebres*:

Varro dicit omnes ab eis [Paganis] mortuos existimari Manes deos et probat per ea sacra quae omnibus fere mortuis exhibentur, ubi et ludos commemorat funebres, tamquam hoc sit maximum diuinitatis indicium quod non solent ludi nisi numinibus celebrari.

“Paso por alto lo que dice Varrón, esto es, que tienen por dioses Manes a todos los muertos; lo que demuestra por los ritos sagrados ofrecidos a casi todos los muertos, citando los juegos fúnebres como máximo indicio de la divinidad, pues no suelen celebrarse esos juegos sino en honor de las divinidades” (Agust., *De Ciu. Dei* VIII, 26).

En el siglo II d.C. Plutarco recurre al testimonio de Varrón para informarse sobre algunos ritos funerarios que le llaman la atención:

“¿Por qué cuando llevan a enterrar a su padre, los hijos van con la cabeza velada, mientras que las hijas la presentan descubierta y con los cabellos desgreñados?

¿Acaso porque los hijos deben venerar a sus padres como a dioses, mientras que las hijas deben llorarlos como a muertos, y la ley ha asignado a cada uno de ellos su cometido apropiado de acuerdo con el decoro?...

Según cuenta Varrón [los hijos] dan varias vueltas en torno a las tumbas de los padres rindiendo a su recuerdo una veneración semejante a la de los templos de los dioses. Una vez que han incinerado a sus progenitores, tan pronto como encuentran los restos óseos, dicen que el difunto ha adquirido la naturaleza divina” (Plut., *QR*, 14)

Fijémonos, en efecto, cómo el doble ritual remite el mundo de los dioses. La costumbre de velarse la cabeza (*caput velare*) se practica para sacrificar a los dioses, para tomar los auspicios o para “votarse” a los dioses infernales, como en el ritual de la *devotio*. Por otra parte, la *circumactio* es comparada por el polígrafo griego con la que se realiza alrededor de los templos. Esta divinización del difunto se tradujo, en efecto, en la forma arquitectónica de ciertos monumentos funerarios (como mausoleos, estelas o sarcófagos) que evocan los templos. Un pasaje más de Cicerón es ilustrativo; escribiendo a Atico sobre los honores fúnebres en honor de su hija Tulia dice, en particular, de la construcción de su tumba:

Fanum fieri volo, neque hoc mihi eripi potest. Sepulcri similitudinem effugere non tam propter poenam legis studeo, quam ut maxime adsequar apothéosin.

“Es un santuario lo que yo quiero hacer y no es posible disuadirme de ello. Mi interés en evitar la semejanza con un sepulcro no es tanto por la indemnización legal como por conseguir al máximo una “divinización” (Cic., *Ad Att.* XII, 36, 1).

Por último, tampoco en el ámbito epigráfico faltan testimonios sobre la divinización personal del difunto y así, una inscripción de época augústea dice: “mi cuerpo es consumido, mi alma está viva, yo soy dios” (*CIL* VI, 30157). Es cierto, no obstante, que el concepto de *deus* cobra, en muchos casos, un sentido filosófico. Pensemos, por ejemplo, en “el sueño de Escipión”:

“Has de saber que eres un ser divino, puesto que es dios el que existe, piensa, recuerda, actúa providentemente, el que rige, gobierna y mueve ese cuerpo que de él depende, lo mismo que el dios principal lo hace con este mundo, y del mismo modo que aquel mismo dios eterno mueve un mundo que es en parte mortal, así también el alma sempiterna mueve un cuerpo caduco” (*De Republica* 6, 24).

En este pasaje, Cicerón recurre a la teoría de la transmigración de las almas que se van encarnando en distintos cuerpos mortales, siendo ellas mismas de naturaleza divina. No se trata pues, de un alma -el del difunto- que obtiene la inmortalidad mediante el ritual de la *parentatio* sino de un alma de naturaleza divina que se encarna en el cuerpo.

En cualquier caso se explica que la divinización de los muertos haya sido tempranamente atacada por los escritores cristianos, empeñados en distinguir la naturaleza divina de la humana. Tertuliano, como antes señalaba, se dirige con dureza contra quienes confunden a los difuntos con los dioses:

Quid omnino ad honorandos eos facitis, quod non etiam mortuis vestris conferatis? Aedes proinde, aras proinde. Idem habitus et insignia in statu; ut aetas, ut ars, ut negotium mortui fuit, ita deus est.

“¿Qué hacéis para honrar a los dioses que no hagáis también por vuestros muertos? Tanto para unos como para otros, templos, tanto para unos como para otros, altares. Escribís las mismas fórmulas dedicatorias en sus inscripciones; daís la misma forma a sus estatuas; así la edad, la profesión, la ocupación del muerto aparece igualmente en las estatuas del dios” (Tert., *Apolog.* XIII, 7)

Recordemos que, en efecto, los difuntos eran frecuentemente representados con atributos divinos apareciendo bajo la forma de un dios o de un personaje mitológico y por eso una inscripción hallada en Roma en la tumba de Claudia Semne (*CIL* VI, 15593 = *ILS*, 8063c) alude a los *simulacra in formam deorum*. En el siglo II d.C. Apuleyo hace referencia en su novela a los “hombres divinos” tributados a un difunto cuyas estatuas fueron ejecutadas como las de Liber-Baco: *...imagines defuncti, quas ad habitum dei Liberi formaverat...* (*Met.*, VIII, 7). Sobre este aspecto remitimos a la excelente síntesis de S. De Maria⁽¹⁵⁾.

Volviendo, pues, a los *dii Parentes*, B. Liou-Grille, a quien seguimos, escribe tras advertir la imposibilidad de refutar a Cicerón o a Varrón: “Nous devons donc conclure qu’a Rome tous les morts o presque, sont considerés comme des dieux. Ceux qui ne deviennent pas des dieux ne peuvent être que ceux qui n’ont pas reçu de funerailles régulières, à qui leur famille n’a pas rendu les honneurs qui leur sont dus, n’a pas fait ce que les Romains appellent *iusta facere*”⁽¹⁶⁾.

Posiblemente los funerales dispensados por los hijos no debían de ser la única condición para que el muerto alcanzara la condición divina. Los textos aluden con cierta insistencia también a las virtudes del difunto a lo largo de su vida. Estaríamos, además, ante una creencia romana que, probablemente no era muy antigua pues los

¹⁵ S. De Maria, “Apoteosi private”, en S. Settis (ed.), *Civiltà dei Romani. Il rito e la vita privata*, Milano, 1992, 292-304.

¹⁶ B. Liou-Grille, *op.cit.*, p. 114.

ludi funebres -en realidad, juegos gladiatorios (*munera*)- a los que alude Varrón (en el pasaje de San Agustín) remontan sólo, como sabemos, al año 264 a.C. La influencia griega -y, a mi juicio más concretamente pitagórica- tampoco puede descartarse. Plutarco (*Solón* 21) nos dice que los griegos se complacían en dar a sus muertos el nombre de “dioses subterráneos” y en Esquilo vemos al hijo invocar así a su difunto padre: “Tú, que eres un dios subterráneo”. Los testimonios literarios podrían multiplicarse.

Es difícil saber hasta qué punto estuvo extendida social y geográficamente esta creencia y, sobre todo, hasta cuándo se mantuvo.

Servio -en una glosa que constituye un excelente complemento del citado pasaje de Varrón / Plutarco-, dice: *aut “diuini”, id est dei, quia apud Romanos defuncti parentes dei a filiis uocabantur* (*ad Aen.*, V, 47). A juzgar por el tiempo verbal dicha costumbre ya no estaba en vigor: en el siglo IV la *parentatio* hacía mucho que había desaparecido y los *Dii Parentes* habían sido sustituidos por los Di Manes.

Existen aún dudas sobre la identidad exacta de estos Di Manes¹⁷: ¿se trata de divinidades protectoras de los muertos o de los muertos mismos, de los antepasados, divinizados? Todo apunta a la primera posibilidad ya que, según nos dice Festo, los augures los invocaban porque creían que estaban repartidos por todas partes, en los aires y en la tierra y por ello se les llamaba también *di superi et inferi*: *Manes di ab auguribus inuocantur, quod i per omnia aetheria terrenaque manare credantur. Idem di superi atque inferi dicebantur* (Festus s.v. *Manes*, p. 146 L). Es difícil admitir que los augures invoquen el alma de los muertos y aún más que éstos, rebasando los límites infernales, vaguen libremente por el aire y la tierra. En las inscripciones, los vivos imploran a los Manes como divinidades que protegen a los muertos.

El vacío dejado por los *dii Parentes* a finales de la República o comienzos del Imperio nunca llegó a ser completamente ocupado por los Di Manes -de naturaleza diversa- sino por el ritual etrusco de los *dii animales*.

¹⁷ Sobre los Manes: J.P. Jacobsen. *Les Mânes* I-III, París, 1924. Cfr. también: F. Bömer. *Ahnenkult und Ahnenglaube im alten Rom* (ARW beiheft I), Leipzig, 1943.