

**CONSIDERACIONES EN TORNO AL MORIR EN EL ÁMBITO ROMANO:
MUERTE, MEMORIA, ESPÍRITUS, ACEPTACIÓN Y RECHAZO**

**CONSIDERATIONS ON DEATH IN THE ROMAN WORLD:
DEATH, MEMORY, SPIRITS, ACCEPTANCE, AND REJECTION**

Andrés Cid Zurita*
Universidad de Concepción, Chile
andrescidz@gmail.com

Nosotros y todo lo nuestro somos deuda a pagar a la muerte
debemur morti nos nostraque
(Hor. Ars 1.63)

Resumen: un análisis y discusión teórica en función de la literatura del periodo, así como elementos epigráficos que son complemento en torno a la cuestión en la construcción de la memoria, permite problematizar ciertas apreciaciones frente a la muerte en el ámbito romano, y lo que los romanos fueron elaborando socialmente al pensar e imaginar el más allá. Lo anterior no solamente debe tributar a aquellos que no están, sino a aquellos supervivientes, quienes frente al futuro de la muerte o al presente de esta, tendrán diversas posturas, asociando desde sus propias concepciones una elaboración frente al cese del vivir.

Palabras clave: muerte, Imperio Romano, memoria, más allá, aceptación y rechazo.

Abstract: An analysis and theoretical discussion based on the literature of the period, as well as epigraphic elements that complement the construction of memory, allow for a critical examination of certain perspectives on death in the Roman world. This inquiry explores what Romans socially constructed when contemplating and imagining the afterlife. This reflection is not solely about those who have passed, but also concerns the survivors, who, facing the inevitability of death or its immediate presence, adopt diverse attitudes. These attitudes are shaped by personal beliefs and represent an attempt to make sense of the cessation of life.

Keywords: Death, Roman Empire, memory, afterlife, acceptance, rejection.

Cómo citar este artículo/Citation: Cid Zurita, Andrés 2024: «Consideraciones en torno al morir en el ámbito romano: muerte, memoria, espíritus, aceptación y rechazo», *Grecorromana* VI, pp. 116-143.

Recibido: 15/06/2023

Aceptado: 12/08/2024

* Becario ANID, candidato a Doctor en Historia, Miembro del Grupo de Investigación de la Antigüedad Clásica – GIAC (UdeC, Chile).

1. Muerte y memoria

De manera profusa y con mayor normalidad se ha trabajado el concepto de memoria, tendiendo a asociarlo a recuerdo o incluso a registros del pasado¹. Menester es poder proyectar algunos planteamientos e ideas en cuanto al mismo, tanto como aclaratorios mínimos y como aspectos conductores para la presente investigación. Por un lado, se ha visto que el individuo depende de su entorno para el acto de evocar eventos pasados. Esto llevó a Halbwachs a entender que los recuerdos deben situarse dentro de un contexto mayor, un espacio colectivo; también, y proyectando el punto, manifiesta que «[...] es en la sociedad donde normalmente el hombre adquiere sus recuerdos, es allí donde los evoca, los reconoce y los localiza»², siendo narrativas construidas en sentido de memoria, donde la sociedad se ha ido dando distintas formas de constitución, tal como lo es en la conmemoración y prácticas mortuorias³. Esto daría paso a una interdependencia entre ambos, que sería el concepto de marcos de la memoria, entendidos como «[...] la combinación de los recuerdos individuales de muchos miembros de una misma sociedad»⁴.

Jan y Aleida Assmann han proyectado la memoria, concibiendo que existe una memoria comunicativa, de la cual se considera que no es una práctica institucionalizada, siendo difusa⁵, efímera y trivial⁶, y, por otro lado, la memoria cultural, considerando que esta presenta algunas características: a) conserva identidad-relación con el grupo; b) reconstructividad, donde ningún recuerdo puede conservar un pasado como tal, por lo cual siempre relaciona su forma con una situación actual; c) forma, que se entiende que la cristalización del significado comunicado debe ser un requisito previo, y no es un asunto de escritura; d) organización, donde debe existir una protección institucional de la comunicación, así como una especialización de los portadores de dicha memoria cultural; e) responsabilidad, por cuanto existen conocimientos y símbolos, siendo estos últimos importantes y no importantes o centrales y periféricos, pero teniendo relevancia la responsabilidad en lo formativo (como función educativa) y de normatividad (orientadora de la acción); f) reflexividad, donde interpreta la práctica común, es autoreflexivo⁷.

Los argumentos de los autores, por mucha vigencia que posean, olvidan unos aspectos no menos interesantes que Dasen y Späth han llamado a colación: bajo el punto de vista macro de cultura que han trabajado se han obviado a) los recuerdos de grupos sociales

¹ Estos se materializan en huellas en el tiempo histórico que se han constituido en archivos y pueden ser tratadas por medio de la operativa historiográfica. Favor ver el planteamiento de Ricoeur 2000, pp. 215-217, 220-223.

² Halbwachs 2004, p. 8.

³ McLean 2002, p. 2.

⁴ Halbwachs 2004, p. 9.

⁵ Assmann 1988, p. 10.

⁶ Assmann 1991, p. 14.

⁷ Assmann 1988, pp. 13-15.

específicos dentro de estas grandes culturas y b) que la vida cotidiana «[...] transmite la “memoria cultural” a través de acciones y comportamientos comunes en la esfera de la “memoria comunicativa”»⁸; idea para nada lejana si se considera que la memoria fue parte de los grupos con sus propias regulaciones internas, afirmando sus características específicas⁹. Dentro del actuar, se conmemora tanto la muerte y la vida. La espontaneidad no debe enajenar las propias razones o motivos para registrar eventos, tal como un pequeño grafiti pompeyano (*CIL* 04. 294 [p. 194, 1199]) en un muro que da cuenta de lo que se podría considerar la alegría espontánea de unos padres: «Nuestra hija nació temprano en la noche del sábado 2 de agosto – *Iu(v)enilla // nata / die Satu(rni) (h)ora secu(nda) v(espertina) / IIII Non(as) Au(gustas)*». Lamentablemente, el registro en carboncillo debió ser del año 79 d.C., por lo cual habría nacido poco tiempo antes de la erupción del Vesubio, y como considera Varone, la bebé a tan temprana edad «[...] tuvo que renunciar al preciado don de la vida que apenas le había sido otorgado, y nunca pudo darse cuenta de lo que significaba»¹⁰.

La memoria se encuentra ligada a la muerte, y los epitafios con los cuales se trabaja son la codificación y narrativa de la propia muerte en palabras de Le Goff: es por esto que permiten la extensión del difunto y evitan una segunda muerte, el olvido como argumentase Lamotte el exponer el rol del epitafio en la muerte romana de los infantes¹¹; por otro lado, se puede evidenciar que la construcción de la memoria, al tener un proceso de elaboración en cuanto a la muerte, no puede ser separada, ya que, si esto ocurriese, provocaría un sin sentido de comprender la emocionalidad del proceso cultural y la experiencia social frente al morir¹², así como en la propia complejidad de acceder a trazos de aquella muerte con los lamentos, el proceso de muerte, emociones¹³. No puede existir lo general si no se consideran las propias evidencias particulares, por lo cual ha de valorarse la propia individualidad como partícipe de un ente mayor, pero puntualizando la concomitancia del sujeto con el resto, lo cual dará el sentido de comunidad¹⁴.

Lo que no se debe obviar es lo siguiente: las estelas funerarias tenían una importante función, ya que servían como memorial privado, también como representación de la persona con su identidad, así como la propia persona con la identidad familiar. Por ello, los epitafios fueron diseñados bajo la premisa de variaciones locales, determinadas por el contexto cultural por la cual una persona erigía la conmemoración, asunto similar a la hora de analizar la muerte y el entierro¹⁵. Por otro lado, no podemos obviar que la función de la lápida es recordar al muerto, preservar nombre e identidad¹⁶; es decir, son métodos de comunicación.

⁸ Dasen y Späth 2010, p. 7.

⁹ Vernant 1995, p. 206.

¹⁰ Varone 2002, pp. 168- 169.

¹¹ Le Goff 1991, pp. 132-133; Lamotte 2010, p. 363.

¹² Hallam y Hockey 2001, p. 1.

¹³ Hope 2011, xiii; Nilson 2015, p. 6; Graham 2011, pp. 21, 25-28.

¹⁴ Cid Zurita 2022, p. 61; Bettini y Short 2014, p. 367; Mayorgas Rodríguez 2007, p.17.

¹⁵ Revell 2005, pp. 43-63.

¹⁶ Hope 2000, p. 181.

Esta impresión, además, debe considerar que el epitafio vuelve a abrir el proceso de pérdida, puesto que no siempre colocar el epígrafe calza con el entierro o el depositar las cenizas, donde la familia vuelve a lamentar la partida. Lo anterior incluso se grafica en el traslado de un cuerpo, donde un epitafio de época griega recuerda el episodio: «Aquí reposa Floro, el hijo de Cecilio y de Estacte. Lo han traído desde otra tumba, por vez segunda lo han llorado. Su pequeño cuerpo de seis años dejó en sus padres inmenso dolor por la niñez perdida, y yace en este sepulcro bañado en llanto» (GV 715). Retomando el punto, las inscripciones con todos sus componentes, e incluso los superlativos, expresan algo más que inscribir palabras en una lápida: son exposiciones claras de la importancia de la pérdida vivida por parte del sobreviviente, y el epígrafe se encuentra cargado de significación para el entendimiento del propio sentir frente a la muerte¹⁷.

En cuanto al monumento funerario, la discusión ha pasado desde el objeto mismo, en primer plano, a la comprensión de su contexto, llevando a pensar que forma y contenido forman un mensaje para el espectador. Esto ha tenido repercusión en variados estudios, siendo la autora Zerbe quien llama a colación los avances en este entendimiento en la segunda mitad del siglo XX por académicos como Warnke o Ettlinger¹⁸. El *Digesto* rescata que el monumento es para conservar la memoria (*Dig.* 11.7.2.6). De igual manera, señala el lugar donde el cuerpo del difunto se encuentra, y es Propertio quien da la pista en su negativa que algo recuerde su cuerpo por medio de una inscripción que señale (*lapis indicet*) el lugar del sepulcro de sus restos (*ossa sepulcro*): «Que una lápida no señale mis huesos en un olvidado sepulcro» (*Eleg.* 3.1.37).

2. Muerte y epigrafía

Los conceptos de muerte de los cuales se tiene noticia en el Imperio Romano son diversos, complejos, y han de encontrarse en las fuentes literarias de diversa naturaleza y temporalidad, así como en las propias evidencias epigráficas y arqueológicas. Hope incluso sincera una posición: «Incluso todavía resulta difícil juzgar cómo las personas de Roma y su imperio se involucraron con el concepto de su propia mortalidad»¹⁹. Una pequeña muestra puede ser el sentir en leer la conmemoración hacia los propios difuntos, como una menor que fallecía a los 3 años en temporada de verano: «Aquí está enterrada Optata, a quien se llevó su tercer verano. Nunca hubo ninguna más dulce en su manera de hablar o en sus caricias – *Hic Optata sita est quam / tria rapuit aetas / lingua manu nuquam / dulcior ulla fuit / in*

¹⁷ Arnaud 2010, p. 34; Chaniotis 2006, pp. 219-222.

¹⁸ Zerbe 2013, p. 19; Warnke 1970; Ettlinger 1971, pp. 7-19.

¹⁹ Hope 2009, p. 18.

pace» (ICUR 02.6015 = ILCV 4756 (em) = CLE 2124)²⁰. A modo de ejemplificación, para algunos, la propia muerte se concretó en la perpetuidad del muerto como reflejo de vida, y en esto las máscaras de la muerte no fueron reflejo del propio evento de perecer, sino que dichas imágenes tuvieron el sentido de ser máscaras de la vida, manteniendo el recuerdo frente el rigor mortis que alteraba el propio cuerpo, tal como Cicerón expone en el libro VI de *La República* en torno al sueño de Escipión: «y se me apareció el Africano, bajo la imagen que me era más conocida por su retrato que por haberlo visto» (*Rep.* 6.10.10)²¹, por lo cual la memoria entra a ocupar un papel preponderante en el imaginario romano. En la etapa republicana se puede observar que esta *imago* tuvo componentes políticos, siendo entendido por Cicerón como un derecho, *ius imaginis*, que permitía el tránsito a la posteridad y la memoria (Cic. *Verr.* 5.36), lo cual lleva a repensar que las máscaras no fueron exclusivamente para el proceso de la muerte para ciertos sectores sociales²².

Corresponde aclarar que estas máscaras mortuorias no fueron exclusivamente una expresión romana, puesto que distintas culturas, incluso contemporáneas bajo el mandato romano, utilizaron estas manifestaciones, tal como se aprecia en un sarcófago fechado entre los siglos II-III d.C. en Egipto, el cual cuenta con dicha máscara y con una inscripción funeraria reconociendo a una niña llamada Anoubias, de tan solo 3 años²³. Con respecto a esto, corresponde decir que no se puede generalizar o asociar a una estandarización, puesto que no fue la norma obligatoria, sino una de las manifestaciones producto de la diversificación de prácticas mortuorias presentes, así como las preferencias particulares de los deudos, los recursos disponibles o la chance que un cercano pudiese erigir algo que recordase al difunto.

La imagen del difunto –o su recuerdo por medio de asociación o similitud–, no conlleva siempre un honor, porque para algunos provoca dolor en los vivientes, de lo cual Lucano, en *Farsalia*, hace mención de cómo los padres ven en el hijo superviviente el recuerdo de dos hijos fallecidos: «él les mantiene viva la pena a todas horas» (Luc. 3.607-608), y de aquí que se pueda comprender la actitud que tuvo Octavia, la hermana de Augusto, quien «No quiso tener ningún retrato de su hijo amadísimo ni que se lo mencionaran» (Sen. *Cons. Marc.* 2.5). En este momento, es imposible no asociar dicho suceso con el poeta Agatías Escolástico, del siglo VI d.C., cuando escribía a un tal Eustacio: «[...] dulce es tu imagen, pero te veo en cera, y ya no mora esa habla agradable en tu boca [...] Todos los que miran tu imagen culpan al Destino injusto, ¡ah! tan despiadado, para apagar la luz de tanta belleza» (*Anth. Pal.* 7.602 [Agatías]); lo cual se suma a relatos como el de Marcial, cuando decía que un padre no había realizado retrato alguno de su hijo muerto, «pues le estremecía

²⁰ Shaw 1966, p. 114; Janssens 1981, p. 144.

²¹ Fowler 1996, pp. 2, 36, 38, 340; Polloni 2007, p. 238.

²² Dasen 2010, p. 111 con bibliografía complementaria a este argumento.

²³ Campbell 1905, pp. 32-34, n. 33137; Cid Zurita 2020, p. 126.

mirar una cara que no hablaba» (*Epig.* 9.74)²⁴. De forma contraria a todo lo anterior, se tiene evidencia epigráfica de la zona de Numidia, en la cual un carmen de un niño de 14 años es dedicado por sus padres, quienes declaran que «Dejándonos contemplar tu rostro nos prestas consuelo – *fle(n)tes / vultus tuos in/tuendo / solaci / pr(a)estas*» (*CIL* 08.19606 = *CLE* 1607). Si esta imagen no es material sino ejercicio mental, provoca igual tristeza que presenciar la *imago* que ha quedado con los rasgos de aquel difunto. A un padre con crueldad le corresponde vivir la vejez apartado de su *alumnae*, recordándola en un epitafio en la zona de Etruria, en el siglo II d.C. (*CIL* 11.3771 (p. 1353) = *CLE* 430), informando de sus 9 años de vida y habiendo estado pronta a su décimo año ha llegado su fin:

Aquí yace el cuerpo sin vida de mi querida hijastra, una inocente, a quien las Parcas han abrumado con una muerte amarga porque aún no había cumplido su décimo año; a mí las Parcas me han concedido cruelmente una triste vejez. Porque te buscaré continuamente, mi querida Asiatica, y en mi tristeza siempre imaginaré tus rasgos; y este será mi consuelo, que de vez en cuando te veré. Y cuando mi vida se acabe, uniré mi sombra a la tuya.

*hic iacet exanimus / dilectae corpus alumnae / quam Parcae insontem /
merserunt funere acerbo / nondum etenim vitae decimum / compleverat
annum / et mihi crudeles tristem / fecere senectam / namque ego te semper
/ mea alumna Asiatica quaeram / adsidueque tuos vultus / fingam mihi
m(a)erens / et solamen erit quod te / iam iamque videbo / cum vita functus
iungar t(u)is / umbra figuris.*

Los epitafios son una parte de las evidencias materiales en construcción para proyectar grupos particulares, así como la riqueza en aquellos grupos que se permitieron ostentosos refugios fúnebres para su muerte (ejemplo de esto son los mausoleos, monumentos colosales –como la pirámide Cestia en *CIL* 06.1374b–) o tumbas familiares (tal como se aprecia en *CIL*.12.6-16 para los Escipiones, así como *Vel. Pat.* 2.119.5 para el caso de Varo, a quien sus restos son llevados al monumento de la familia)²⁵, y estas se unen a otros monumentos públicos que permitieron que familias prominentes aseguraran de mejor forma la visibilidad de los suyos y la mantención de una conmemoración permanente de sus nombres, así como los habitantes y visitas de un pueblo o ciudad supiesen prontamente de aquellas familias importantes²⁶.

²⁴ En contexto: Thédénat 1886, p. 129.

²⁵ Hopkins 1983, p. 206.

²⁶ Keppie 1991, p. 55.

Es importante entender que el estudiar las edades en las muertes por medio de los epígrafes –con el fin de encontrar patrones de mortalidad– tiende a fracasar, siendo esto entendido y justificado por el solo hecho que no son una muestra representativa de todos los fallecidos²⁷. Otras limitantes latentes que se deben considerar son el grupo de población pobre que no suele aparecer, porque no tuvieron acceso a un epitafio; otros que quedaron en fosas comunes, ya sea por una muerte olvidada o por la exposición de menores (*Juv. Sat.* 6. 602-604), o fueron depositados en un espacio ya ocupado sin mención alguna, por lo cual no se puede obtener una muestra genuina como algunos declaran²⁸, así como la pérdida de evidencia epigráfica sepulcral por los más diversos motivos, que termina deteniendo una teorización que cuantifique la muerte en Imperio Romano de manera más satisfactoria. Esto último, en el entendido del uso de las tumbas y epitafios para crear tablas de mortalidad, patrones de mortalidad, tendencias, proporcionalidades entre sexos, por edades o incluso zonas, las cuales han proliferado con fuerza desde la segunda mitad del siglo XX bajo distintos modelos utilizados como bases²⁹.

Ahora bien, el cuidado ha de estar en no utilizar la epigrafía indiscriminadamente y que esta lleve a erróneos reduccionismos de observar epígrafes de periodos tan distantes para conclusiones que pretenden afirmar ciertos puntos que se defiendan, ya que incluso puede ser un sinsentido el resultado que se obtenga. La común racionalidad permite entender a los romanos, y de ahí que los historiadores puedan colocarse en el lugar para reconstruir la historia romana en virtud de la ausencia de evidencias suficientes. Hopkins, al intentar adentrarse en la muerte, parte de la premisa que los romanos tuvieron sentimientos, por lo cual es razonable preguntar cuáles fueron. Los intentos pueden ser nobles, pero la fragilidad está latente por cuanto «[...] ciego al historiador en las importantes diferencias entre el mundo romano y el nuestro» Ahora bien, este riesgo está en virtud de considerar las formas modernas de funcionamiento y pensamiento, ya que esto no significa que «[...] necesariamente conecten los motivos romanos con las acciones romanas»³⁰. Lamentablemente, a algunas consideraciones emocionales no se podrá acceder, debido a que parte de vivencias particulares no han sobrevivido hasta el presente. Por ello, las palabras de Cicerón han de calar profundo en los estudios de esta naturaleza y en el entendimiento de los mismos por la frustración latente: «[...] pues la vida de los muertos está en el recuerdo de los vivos» (*Cic. Fil.* 9.5.10). Por lo anterior, es importante considerar los epígrafes sepulcrales como el tipo de inscripciones «normales», como dijese Kurz años atrás, entendiéndolos en contraposición a las «históricas» que ofrecen información de hechos concretos, como leyes u otros³¹, y por lo cual aportan «[...] restos inconscientes de esa sociedad, que, correctamente

²⁷ Saller 1994, p. 15.

²⁸ Garnsey y Saller 2014, p. 132.

²⁹ Woods 2007, pp. 373-399; también en Hopkins 1983, p. 225. En contexto con otros análisis, ver: Cid Zurita 2023, pp. 241-243.

³⁰ Hopkins 1983, pp. 204-205.

³¹ Kurz 1963, p. 215.

entendidos y utilizados, pueden llevarnos, sobre todo, a detectar procesos de cambio o aspectos fundamentales de la estructura que tratamos de conocer»³². En esto, el vocabulario no deja de ser importante, en cuanto a la relación entre quien dedica y el dedicado, en forma activa (sentimientos de quien dedica) y pasiva (donde se le asignan cierto número de cualidades)³³.

3. Disparidades frente al alma

En época republicana, Cicerón elabora una sucinta perspectiva, pero es un grato tránsito entre diversos autores griegos que abordan el concepto del alma, recorriendo incluso por los pareceres que el alma es soplo, fuego, armonía, se encuentra en la sangre, en el corazón o en la cabeza. Reconoce que tiene una cercanía el concepto de alma asociado a soplo con la mentalidad romana: «otros entienden que el alma es el soplo vital, como más o menos nosotros los romanos, el término en sí lo pone de manifiesto: nosotros de hecho usamos expresiones como “exhalar el último soplo”, “expirar”, y “animosos” y “bien animados” y “me sale del alma”» (Cic. *Tusc.* 1.9.19). Contrario a esto estaría Valerio Máximo, autor de fines del siglo I a.C. y primera parte del siglo I d.C., quien, relatando la costumbre de los galos, menciona que los de la Narbonense están locos por prestar dinero y cobrarlo en la otra vida, creyendo que las almas son inmortales. Aunque se detiene y justifica su actuar, puesto que Pitágoras tenía igual parecer (Val. Max. 2.6.10). El alma estaría en el cuerpo, siendo esta de naturaleza ajena a lo humano, teniendo incluso una relación con los dioses en cuanto estas han presenciado lo auténtico y puro de lo divino (Apul. *Apol.* 12.5; cfr. *Apol.* 24.5).

El libro *Biblioteca*, del siglo I-II d.C., que es un resumen de la mitología griega en época romana, se presenta como proyección de ideas que circundaban en el Imperio Romano. Con respecto al alma, estas sentirían cosas similares a los mortales, ya que, cuando Heracles baja al Hades para realizar el duodécimo trabajo que es traer a Cerbero, las almas, al verlo, escapan por temor, salvo Meleagro y Gorgona (Apolod. *Bibl.* 2.12). Luciano, por el siglo II d.C., recuerda en un escrito el diálogo que se produce entre Diógenes y un viejo en el más allá, siendo este quien ilustra el paisaje: «¡Vaya, vaya! ¡Qué cantidad y qué variedad! ¡Y todos llorando, excepto los recién nacidos y los niños pequeños!», lo cual se entiende porque el vivir, sin importar de los padecimientos, es añorado por quienes ya han quedado sin la luz de la vida, a lo cual Diógenes le pregunta si hubiese querido seguir viviendo con la pobreza y enfermedades que le aquejaban, respondiendo el anciano: «Sí, que la luz del día es grata y

³² Pereira 1973, p. 125.

³³ Arnaud 2010, p. 32.

el morir, en cambio, algo terrible y que hay que evitar» (Luc. *D. Mort.* 22.9). Parecer un tanto similar a la literatura griega de la mano de Eurípides, que, frente a la conversación de Andrómaca con Hécuba, en la que el morir es reflejo de la presencia de cualquier cosa, mientras que la vida tiene esperanzas (Eur. *Tr.* 632-33)³⁴.

En el relato sobre el *Comentario al Sueño de Escipión*, trabajo de Cicerón que aparece en su obra *Sobre la República*, Macrobio expone que a Escipión Emiliano le es revelado su futuro luego de la muerte, donde estaría su alma y con quienes compartiría dicho espacio, personas semejantes a las acciones que él había realizado en vida (Macr. *Somn. Scip.* 1.3.12-13), y así, del mismo modo, se declara sobre la recompensa que alivia el miedo a la muerte (*Somn. Scip.* 1.8.2), expresando un paso a un estadio superior y sobreponerse a un evento normal. Y la normalidad viene dada por lo pronto que ocurre: ya que la muerte o da pronto fin o rápidamente cambia de lugar a las personas (Sen. *Prov.* 6.6), que es similar a la idea en cuanto al proceso del fin de la vida: «La muerte ¿qué significa? O un final, o un tránsito» (Sen. *Ep.* 7.65); pero algo considera Séneca que no se puede obviar en lo absoluto en este tránsito: «la muerte está ahí cerca [...] Eso mismo que se llama morir, con lo que el alma se separa del cuerpo, es tan breve que no se puede percibir tamaña velocidad» (Sen. *Prov.* 6.9).

Esta separación anterior es recogida por Lucrecio en el siglo I, quien, siendo un epicúreo, establece que la separación entre el cuerpo y el alma en la muerte produce que uno ya no esté, por lo cual «nada en absoluto podrá ocurrirnos o impresionar nuestra sensibilidad» (Lucr. 3.840). Con esto, vuelve a manifestar la idea que «la muerte no es nada ni nada tiene que ver con nosotros» (Lucr. 3.830), lo cual es idéntico al planteamiento de Epicuro (*Ep. Men.* 124), y que sigue con la idea plasmada en el argumento lógico: «justamente porque cuando existimos nosotros la muerte no está presente, y cuando la muerte está presente entonces nosotros no existimos» (*Ep. Men.* 125). Sexto Empírico, aquel de Apolonia en la Cirenaica, dirigente y exponente de la Escuela Escéptica en la primera mitad del siglo II d.C., expone las ideas de Epicuro anteriormente vistas (Sext. *Emp. Pyr.* 3.229), las de Heráclito en cuanto que cuando se vive el alma está muerta, y cuando se muere esta resucita y vive (Sext. *Emp. Pyr.* 3.230), concluyendo el capítulo sobre el culto a los muertos de la siguiente forma: «No habría que considerar, pues, que la muerte sea una de las cosas terribles por naturaleza, como tampoco que la vida sea una de las buenas por naturaleza» (Sext. *Emp. Pyr.* 3.232).

El emperador Marco Aurelio, heredero y exponente de una tradición filosófica estoica en el Imperio Romano, con bastante naturalidad concebía el fin de las cosas: «Todo cuanto ves, muy pronto será destruido y los que han visto la destrucción dentro de muy poco serán también destruidos», y de la misma manera prosigue sus líneas argumentativas, considerando que la muerte no importa si ha de llegar antes o después: «y el que murió en la vejez extrema acabará igual que el que murió prematuramente» (*Medit.* 9.33). Valerie Hope considera que esto fue parte de un proceso de desmitificación por parte de la filosofía frente a la muerte, y

³⁴ Cid Zurita 2020, p. 121.

que una parte no menor fue la discusión sobre el alma, sobre su existencia, y planteando si esta existe después de la muerte³⁵. Por ejemplo, los niños son vistos como seres que tienen poderes mágicos, siendo un *medium* ideal para el contacto con los muertos por medio de los magos (Apul. *Apol.* 43.1-6). Apuleyo, especialmente, considera que el alma de los niños tiene algo especial, y el alma en general tiene un trance, y de forma complementaria estipula que la naturaleza de estos es inmortal y divina (Apul. *Apol.* 43.3-4):

Más aún, estoy íntimamente persuadido de que el alma humana, sobre todo si se trata del alma pura de un niño, puede, merced a la atracción ejercida por ciertos cantos, o bien por el efecto enervante de ciertos perfumes, alcanzar un estado de hipnosis y sumirse en éxtasis, hasta el punto de olvidarse de la realidad circundante. En tal estado, perdida la noción del cuerpo en que reside, puede recobrar su primitiva esencia y retornar a su propia naturaleza, que sin duda es inmortal y divina, y de ese modo, inmersa en una especie de sueño, es capaz de presagiar el futuro.

El alma después de la muerte es recogida en la tradición de época tardo antigua, pudiendo encontrar referencias, ya en el siglo IV d.C., de que las almas se escapan del infierno para hacer pagar a Cupido por todos los males que hicieron en nombre del amor, estando algunas afectadas como Freda (quien se ahorcó), Medea (que mató a sus hijos), Dido (que se suicidó de amor por Eneas), Evadne (que se arrojó a la pira donde ardía su difunto marido), y cuando iban a cometer su actuar, Cupido despierta y vuela raudo de aquella hierba frondosa de campo. Lo singular de esto es que, dentro del imaginario literario, las almas siguen representando la esencia de la persona cuando estaba viva (*Anth. Lat.* 273); un poco más tardío es el relato del lamento de un hombre por su difunta esposa, dolor que expresa por no poder conseguir el favor de Apolo y tener que comunicar el destino que espera a su compañera. En el momento de la muerte, acompañada por sus hijos que se alzan a besarla, ella «con su mano sostenía los hombros y la diestra de ambos y la cara». Con vívido padecimiento, el esposo comunica que su recuerdo vivirá con él, y que «Siempre tendrás las rituales ofrendas. Y cuando la fría muerte aparte tu cuerpo del alma, yo en persona llevaré en su fecha dones a tu templo, pues solo esto me consientes» (*Anth. Lat.* 15.137-139; 147-150). El alma abandona el cuerpo, llevada al infierno por el barquero. Finalmente, la concepción del alma transitará a otros idealismos en autores cristianos, quienes buscarán conectar algunos puntos con Platón. Agustín, en periodo ya tardío, distingue el alma del cuerpo, sin que ello signifique que sea totalmente distinto a este: «Preguntas qué es el alma, te

³⁵ Hope 2009, p. 19.

complaceré fácilmente; pues a mi parecer es una substancia dotada de razón destinada a regir el cuerpo» (*an. quant.* 13.22). La razón de otorgarle un alto valor al alma es por su carácter tripartito: memoria, inteligencia y voluntad. (*De Trinit.* 10.11.18). Tertuliano, autor del siglo II d.C., entiende que el alma volverá al cuerpo al final del tiempo: «dejar que los cristianos recuerden que en la resurrección sus almas recibirán el mismo cuerpo en el cual ellos murieron» (Tert. *de An.* 56.5). Misma idea que retomará Agustín de Hipona, donde parte de sus ideas provocarán un fanatismo absurdo por conservar hasta el máximo los cuerpos, incluso hasta las uñas o el pelo cortado de la persona a lo largo de vida para la resurrección, porque, si no, se provocaría una resurrección monstruosa (August. *De civ. D.* 22.19).

La epigrafía sepulcral latina se divide en aspectos para poder plantear sobre el alma. Existen inscripciones que no mencionan ni tampoco dejan espacio a analizar el concepto del alma, mientras que otros lo hacen de manera literal o por medio de la propia interpretación de la información entregada. Una inscripción de la primera mitad del siglo I d.C., que proveniente de *Emona*, actual Ljubljana en Eslovenia, relata el final de una esclava llamada Urbana, de 30 años, a quien su compañero de esclavitud (*conservus*) le dedica un bloque como arquitrabe, con columnas a los costados y decorado con hiedra, e insertando un epitafio donde la difunta queda como narradora de su destino: «[...] y ahora una tumba oculta mis cenizas y lo que queda de mis huesos. Vete ya, vamos, viajero, sigue tu camino. Aquí se derrumban todos los que han sido abandonados al destino – *nunc tumulus cineres ossaq(ue) lecta tegit / vade age nunc hospes qua te via ducit euntem / huc omnis fati turba relictas ruit*» (CIL 03.6475 = CIL 03.10762 = CLE 1310)³⁶. Su final relatado no deja espacio a pensar que ella continúe en un espacio distinto, sino que la propia tumba es el derrumbe de la vida. La extensión de la vida también fue asociada a un tránsito, a otro estadio, como el caso donde una niña de 10 años en Roma en primera mitad del siglo I d.C. es retratada de manera especial:

Destino rencoroso, raptaste a Vitalia, una niña buenísima de diez años. No mostraste misericordia de los ruegos de su padre y de su madre. Estimada y querida por todos los suyos. ¡Aquí estoy, enterrada, sin vida! Cenizas soy, las cenizas son tierra, la tierra es divina, así que no estoy muerta del todo.

Invida sors fati rapuisti Vitalem / sanctam puellam bis quinos annos / nec patris ac matris es miserata preces / accepta et cara su{e}is mortua hic sita sum / cinis sum cinis terra est terra dea est / ergo ego mortu{u}a non

³⁶ Petru considera que esta inscripción tiene un nivel de educación relativamente alto, ya que como menciona Palmer, su composición hace notar cómo la difunta lamenta su destino ante el viajero extraño que pasa por los espacios sepulcrales. Véase: Palmer 1976, p. 162; Petru 1977, p. 540.

sum. (CIL 06.29609 [p. 3536] = CIL 06.34191 = CIL 03.*275.16 = CLE 974 [p. 857]).

Como bien dice Peter Kruschwitz, el epitafio anterior abre contra el destino, para continuar reclamando que no escuchó las súplicas de sus padres. Pasa el epígrafe desde una tercera persona a primera persona cuando Vitalia comienza diciendo «¡Aquí estoy, enterrada, sin vida!», resaltando, además, que su muerte, en estricto sentido, no es el fin, y no está muerta del todo, dando un carácter divino a su deceso. Este argumento ya había sido propuesto por Jocelyn Toynbee, quien decía que no había razón alguna para sostener que se negaba la identidad personal, sino que más bien implicaban la continuación de esta. Maciej Jońca centra su atención en varios conceptos, considerando que *sancta* tiene preferencia para esposas y madres, aunque no omite este epígrafe dentro de su análisis³⁷.

4. Manes, lar, larvae y lémures

Zósimo, autor del siglo V-VI d.C., relata que enfermedades acechaban a los hijos de la gens Valeria, y para lo cual Valesio, un sabino, recibe una señal de un rayo que cae en un bosque sagrado. Rogando a Hestia, escucha una voz de aquel bosque que le mandaba llevar a sus hijos a Tarento y hacerlos beber del agua del Tíber calentada sobre el altar de Hades y Perséfone. Cumpliendo con el mandato divino, dio de beber a sus hijos, quienes entraron en un sueño y, al despertar, contaron que en su dormir vieron que «[...] unas víctimas negras eran llevadas a Perséfone y Hades y que durante tres días consecutivos se celebraban fiestas nocturnas con canto y danza [...]» (Zósimo NH 2.2.3). Valerio Máximo comparte parte de este relato, y explica que son tres noches consecutivas por ser tres hijos los sanados por los dioses –dos hombres y una mujer (Val. Max. 2.4.5). Valesio sería nombrado Manio Valerio Tarentino. El cambio estaría dado porque los dioses infernales a los cuales se les celebran fiestas nocturnas reciben el nombre de manes, y Valerio porque el tener salud –en recuerdo de sus hijos y de la sanación otorgada por los dioses– proviene de la palabra latina *valere* (Zósimo NH 2.3.2).

Ahora bien, los manes han sido incluso asociados a la etimología, de la cual Varrón, en *Lingua Latina*, considera que el principio del día, que es la mañana, trae lo bueno, siendo la palabra *manum* (Varro LL 6.3.4), asunto que recogerá tardíamente Isidoro de Sevilla (siglos VI-VII d.C.), teniendo como base a referentes previos y entregando una comprensión del concepto en cuanto a algunos aspectos: a) se encuentran entre el cielo y la tierra; b) la

³⁷ Jońca 2018, p. 231; Kruschwitz 2020, p. 93; Toynbee 1996, p. 37.

mañana recibe su nombre de ellos; c) que ese nombre proviene del griego *manos* (μάνος), el aire, y que se encontrarían expandidos en las auras; d) que se llaman así porque son benévolos, en contraposición a *immanes*, aquellos espíritus crueles (Isid. *Etim.* 8.100). Isidoro recuerda a Apuleyo, diciendo que el autor les llama de esta manera con el calificativo de *manes* por ser benévolos y humildes, pero que en realidad son terribles y crueles. Esto no aparece en la fuente mencionada, y lo que plantea se ciñe en cuanto a *manes* como un concepto intermedio: «Cuando no se sabe qué suerte le ha correspondido a cada uno, si es un Lar o una Larva, se le da el nombre de dios Mane; evidentemente, el título de dios se le ha añadido aquí por razones honoríficas» (Apul. *Soc.* 15.153; idea similar en August. *De civ. D.* 9.11).

Servio, por su parte, y avanzado el tiempo en el siglo IV d.C., considera que los *manes* no son buenos y que se utiliza una antífrasis para esto, porque son infernales (Servio *Ad Aen.* 1.139). Esta idea también se encuentra en Festo (siglo II d.C.), quien pareciera tomar parte del argumento de Lucio Aelio Estilón (siglos II-I a.C.): «*Manes pro boni dicantur a suppliciter eos uenerantibus propter metum mortis; ut immanes quoque pro ualde dicantur*» (Festo 132.4-7 L, s.v. *manuos*)³⁸, lo que lleva incluso a entender que hay un sentido de eufemismo en la misma explicación, en cuanto a la veneración que existe por temor a los muertos, porque el autor considera que la palabra está «[...] al otro lado de la escala de valores, de immanis “aterrador, horrible”»³⁹. Ese cuidado con el espíritu de aquellos que ya no forman parte de los vivos incluso se debe comprender como un respeto por lo desconocido pero destino inexorable de todo mortal, porque, y según el argumento de Scheid, los muertos se alejan de los vivos, siendo parte de la divinidad colectiva⁴⁰. Esos espíritus tienen ciertas fuerzas ajenas a las humanas, tal como Apuleyo espetaba contra Emiliano reprochándole por haberle acusado de estar haciendo acciones mágicas:

Ojalá, Emiliano, en pago de esta mentira, este dios, que se mueve constantemente entre el mundo celeste y el mundo infernal, te premie con la maldición de los dioses del cielo y del infierno y acumule sin pausa ante tus ojos los fantasmas de los muertos, todos los espectros que por doquier existen, todos los lémures, todos los *manes*, todas las larvas, todas las apariciones nocturnas, todas las figuras espantosas que surgen de las piras funerarias, todas las visiones terroríficas de los sepulcros, de las que, por cierto, no estás muy lejos tanto por tu edad como por tu conducta (Apul. *Apol.* 64.1-2).

³⁸ Discusión de este pasaje y otros en cuanto a los *manes* en Elfassi 2014, pp. 167-169. Cfr. con la variación en Festo 122.5-4. Para una traducción del pasaje, véase Ruy 2012, p. 336.

³⁹ Herman 2006, p. 102.

⁴⁰ Scheid 2008, p. 7.

Petit considera que esta palabra posee un sentido opuesto, una enantosemia, donde se rescata un aspecto positivo y uno negativo⁴¹. Zósimo y Valerio Máximo comunican que los manes han de estar vinculados a los dioses infernales, por lo cual Rutgers tendría lógica en su argumento⁴², mientras que Propertio solo considera que sus *manes* (espíritu) quedarán en un recipiente: «Después, cuando la llama prenda debajo y me convierta en ceniza, una pequeña urna reciba mis restos, póngase un laurel sobre mi exigua tumba» (2.13.31-33). Ahora bien, el propio desarrollo histórico de la palabra provocó que esta tuviese más de una ilustración, provocando que diversos estudiosos lleguen a conclusiones tan diversas como contrapuestas. Las honras a los manes buscan que se llegue al propio difunto en el más allá. Deífobo, primo del rey Príamo, se encuentra con Eneas cuando este va entre el Aqueronte y el Tártaro, y el héroe le comunica que ha hecho un cenotafio e invocado en voz alta 3 veces a los manes en favor de Deífobo (Virg. *Aen.* 6.505-506). Virgilio hace una distinción no menor a renglón seguido, ya que en el diálogo el propio Deífobo le dice a Eneas «Nada, amigo, has dejado de hacer».

Otra mirada apunta que los manes fueron interpretados como la muerte venidera de una persona determinada (un enfermo), hasta coincidir finalmente con el propio difunto⁴³. Este coincidir abre la posibilidad de diferenciar entre los espíritus infernales y los espíritus de los difuntos, donde estos últimos pasarían a formar parte de los primeros. Ejemplo de esto es un epitafio fechado el 19 a.C., en el que estos reciben a la difunta, quien se transforma en parte de esos mismos manes: «Los Dioses Manes acogieron a Abullia Nigella, liberta de Numerio»⁴⁴. Distintos epígrafes tratan los *manes* con otros sentidos, tal como el epitafio dedicado a Corelia Optata por su padre, donde estos son llamados «espíritus misteriosos que habitan en los reinos infernales de Plutón – *secreti Manes qui regna Acherusia Ditis incolitis*» (RIB 684 = CIL 07.250 = CLE 395, época de Adriano)⁴⁵.

En un sentido distinto, un carmen sepulcral llama al lector que pronuncie unas palabras, pero en estas se lee que estos espíritus realmente pareciera que pueden sentir, como si algo humano estuviese en ellos o algo quedase en el más allá de lo terrenal como posibilidad: «Así que, quienquiera que seas, feliz caminante, que no vaya a molestarte decir lo siguiente: Si los manes sienten algo tras la muerte, que los huesos de Antonio y Próculo descansen en paz – *nunc tibi ne grave sit felix quicumque viator / dicere si sapiunt aliquid post funera Manes / Antoni et Proculi molliter ossa cubent*» (CIL 10.8131 = CLE 428 = AE 2001.+786, 101-200 d.C.). Un último ejemplo da cuenta de un esposo llamado Hermes hacia su querida Nice, muerta a los veinticuatro años, y que al final remata con la mención de los

⁴¹ Petit 2021, p. 106.

⁴² Rutgers 1995, p. 269.

⁴³ Tantimonaco 2013, p. 263.

⁴⁴ Análisis y traducción en Tantimonaco 2017, p. 124.

⁴⁵ Contexto en Cid Zurita y Lagos Aburto 2020, p. 99.

espíritus y el reposo que deben tener, donde la muerte de ella es una noche en el sentido poético, incluyendo hasta la naturaleza en la composición: «que los manes descansen en tu plácida noche y que allá arriba en su nido cante el ruiseñor de Maratón – *et Manes placida tibi nocte quiescant / et super in nido Marathonis cantet aedon*» (CIL 06.9118 (p. 3469, 3895) = CLE 467, 51-200 d.C.).

No se puede obviar el concepto de *Lar* o *larvae*, y que son dos nociones mencionadas por Apuleyo, siendo el primero benéfico y con la responsabilidad de proteger a los descendientes vivos. Apuleyo confunde conceptos y considera que tanto *lar* como *larvae* son dos grupos de un ente mayor: «De entre estos Lémures, el que tiene a su cargo la protección de sus descendientes [...] se llama Lar familiar; en cambio, el que por causa de sus malas acciones en la vida es castigado a vagar errante [...] generalmente se la llama Larvas» (Apul. Soc. 15.153). Las larvas son aquellos que son reflejo de una vida de malas acciones (Apul. Soc. 15.153; cfr. Apul. *Apol.* 63.6 donde utiliza la palabra vulgar de *daemonium* como espíritu maligno). Por otro lado, los *lemures*, espíritus de los muertos que volvían una vez al año y eran celebrados en la fiesta de la Lemuria en mayo, solían aquejar a los humanos, por lo cual se les aplacaba para que dejaran en paz, siendo llamados negros fantasmas por Persio en la primera mitad del siglo I d.C. (Pers. *Sat.* 5.185). Ovidio recuerda esta fiesta, considerando que un principio se llamaba Remuria en honor a Remo (Ov. *Fasti* 5.479), puesto que Remo fue muerto por saltar las murallas, y donde la tradición considera dos versiones: que murió por mano de Rómulo (Liv. 1.7.2) o por un seguidor de Rómulo llamado Celer, según Ovidio (*Fasti* 4.843-844). En la última versión, Remo desea el mismo final para este que lo mató (Ov. *Fasti* 5.469). En su funeral estuvo su hermano, que «Estampó los últimos besos al féretro presente y dijo: “Adiós, hermano, que contra mi voluntad me has sido arrebatado”. Y ungió los miembros que iban a arder» (Ov. *Fasti* 4.851-853); también se encontraban Fáustulo y Aca –pastor que los descubrió y su esposa que los crio–, quienes «[...] humedecían con sus lágrimas los huesos abrasados» (Ov. *Fasti* 5.454). Al finalizar la ceremonia, y ya estando en casa para descansar, tienen una visión: «Les pareció que la sombra ensangrentada de Remo se sentaba junto al lecho y que con una voz desmayada les hablaba estas palabras: “Aquí me tienen, a mí, que era la mitad, la justa mitad de sus desvelos; ¡miren cómo estoy, tan distinto de cómo era hace poco!”» (Ov. *Fasti* 5.457-460). Ovidio retrata a Remo como *lemur*, siendo un espíritu errante, los cuales debían ser aplacados por medio de las honras fúnebres, puesto que son espectros nocturnos –nocturnos *lemures* bajo el parecer de Horacio (*Ep.* 2.2.209), y también considerados como «[...] sombras errantes de seres humanos que murieron prematuramente y, por lo tanto, son temibles» (Porfirio, *Ad Hor. Ep.*, 2.2.209.5-6). E, incluso, en época tardía, serán conocidos como «fantasmas y terrores nocturnos que consisten en antepasados y bestias» (Non. 135), a los cuales se les lanza habas

y se invita que la sombra de aquel familiar salga de la casa y no afecte a los que viven ahí (Ov. *Fasti* 5.437; Paulo en *Dig.* 9.7.44)⁴⁶.

5. Entre la aceptación y rechazo a la muerte

En la discusión académica ha existido aceptación y rechazo frente a la emoción que habrían tenido los padres para con sus hijos muertos, así como en la muerte en general, ya sea por las evidencias literarias como por el propio material disponible⁴⁷. Edward Shorter, por ejemplo, en 1975, ocupaba la contemporaneidad para observar el pasado, y con ello encontraba sentido que las condiciones de la época premoderna no permitieron a las madres un comportamiento esperado, careciendo de un sentido articulado (madre-hijos) de amor materno por las circunstancias materiales y las actitudes comunitarias que las habrían forzado a atender otros objetivos, como cuidar la granja o ayudar a sus maridos a tejer telas⁴⁸. A esto se puede sumar un artículo donde se discute sucintamente la muerte en distintas épocas, siendo el apartado 5 correspondiente al mundo romano. Causa curiosidad la rapidez en cuanto al tratamiento de la muerte, pero tanto más cuando cita un carmina catalogado en *CIL* 6.35126, interpretando a los dolientes padres manifestando el dolor y amor por sus hijos, para después sentenciar que la inscripción «también tiene la función de advertir a otros padres de los riesgos del apego mientras normaliza el duelo en el espacio público»⁴⁹.

La pregunta que nace es obvia: ¿acaso la emoción es un riesgo por conmemorar a su hijo fallecido, donde se frustran las esperanzas y anhelos? La explicación de los autores en cuanto al uso del epitafio no deja de ser apartado y hasta extremo. En dicho texto es el niño quien habla a su madre y cuenta al lector sobre su breve vida y el camino que ha tomado, para finalmente volver a hablar a su madre. Es quien dedica la inscripción que busca encontrar una amarga consolación para enfrentar de alguna manera la pérdida repentina e inesperada, y no una advertencia del apego entre progenitores y prole. El texto reza de la siguiente manera:

¡Qué bonito había sido mi primer cumpleaños para los míos!, pero,
arrastrado por un injusto destino, no he llegado a conocer el segundo. Con
un año y siete meses he perdido la vida y, separado de todos ellos, voy

⁴⁶ Análisis histórico sobre los lémmes, lares y larvas, favor ver: Espinosa 2006-2007, pp. 262-264; Hidalgo de la Vega 2009-2010, pp. 174-182; Guzmán 2013, pp. 196-198.

⁴⁷ Hopkins 1983, pp. 203-204.

⁴⁸ Shorter 1975, p. 169.

⁴⁹ Bacqué, Sani, Rauner, Losson, Merg, y Guillou 2018, p. 243.

vagando a las ligeras sombras. ¿Por qué desgarras tu vientre, madre? ¿Por qué golpeas tu pecho? Ningún mortal puede escapar al destino.

Por muy humilde que fuese la práctica mortuoria, no deja de evocar el dolor por la pérdida, tal como Plinio recuerda lo que sienten los humanos tras la partida de un ser querido: «Es el único de los seres vivos al que se le ha dado el dolor por la muerte [...] la preocupación por la sepultura y también acerca de lo que sucederá después de él» (Plin. *HN* 7.1.5). Esta humanidad incluso será llevada hasta la categoría de los dioses, donde Ovidio recree el episodio de la madre Aurora, quien hace que los amaneceres tornen rojizos, pero al ver a su hijo Memnón muerto palidece y se esconde entre las nubes del Éter (Ov. *Met.* 13.578-582). Como detalle no menor, con respecto al futuro que decía Plinio, se puede considerar que autores como Horacio y Propertio estiman que la escritura es la que hará que sus nombres <perduren y sean más duraderos que los propios monumentos funerarios (*Carm.* 3.10-1-8 y *Eleg.* 3.2.19-26 respectivamente).

Corresponde detenerse en Cicerón, autor tardo republicano. Este se presenta como un abierto opositor a las lamentaciones frente a los hijos. Tanto es así que su crítica va dirigida frente a quienes sufren en exceso o que el morir antes de tiempo es una desgracia (Cic. *Fam.* 9.20.3 (193) y Cic. *Tusc.* 1.39.93, respectivamente). El autor presenta una cantidad no menor de pasajes que van contra lo que él mismo postula cuando fallece su hija Tulia al dar a luz, recogiendo Plutarco un pasaje sobre el evento: «Los amigos acudieron de todas partes a consolar a Cicerón, pues su sufrimiento por lo ocurrido era tan excesivo que incluso repudió a la mujer con la que se había casado, porque le dio la impresión de que se había alegrado de la muerte de Tulia» (Plut. *Cic.* 41.7). El escritor se abstendrá de banquetes porque desea encontrar un refugio a su dolor (Cic. *Att.* 12.13.2 (250)); donde el dolor supera todo consuelo (Cic. *Att.* 12.14.3 (251)); la soledad, acompañada con libros, se ve interrumpida por el llanto (Cic. *Att.* 12.15.1 [252]; cfr. Cic. *Att.* 12.16.1 [253] y con Cic. *Att.* 12.20.1 [258]); la constante frente a la pérdida: «Intentando escapar de los recuerdos que, como un mordisco, me provocan dolor [...]» (Cic. *Att.* 12.18.1 [254]); para reconocer que siente que su vida se ha acabado: «Estoy muerto, muerto, Ático, hace ya tiempo, pero lo reconozco ahora, después de haber perdido lo único que me retenía» (Cic. *Att.* 12.23.1 [262])⁵⁰. A tal punto llegará su dolor y pensamiento que Cicerón intentará divinizar a su hija, ya fuese de manera personal (Cic. *Att.* 12.12.1 [259]), con un santuario (Cic. *Att.* 12.19.1 [257]), así como considerando los textos filosóficos en cuanto a la inmortalidad del alma y no bajo rituales religiosos (Cic. *Att.* 12.18.1 [254]), a lo cual su amigo Ático le recomienda que no use un santuario sino otro monumento (Cic. *Att.* 12.25.2 [264]). Posteriormente, y retomando ideas estoicas, Séneca el Viejo comentará que sobrellevó profundas heridas como

⁵⁰ Sobre el dolor de Cicerón desde una conjunción entre estudios clásicos y aspectos psicológicos en Baltussen 2009, pp. 355-369.

la muerte de su hija, asunto que no se condice en lo absoluto con el propio epistolario de Cicerón recién revisado (Sen. *Suas.* 6.22). A inicios del siglo IV d.C. aparece mención de la intención de Cicerón, dando cuenta de parte del discurso para divinizar a su hija y del imaginario que sobrevivía siglos después (Lactant. *Div. inst.* 1.15.20). Las impresiones de los escritos de Cicerón en cuanto al sufrimiento expuesto deben hacer pensar en cuanto a las propias características y consideraciones afectivas del querer de un padre, teniendo en cuenta la propia herencia filosófica del autor y del propio evento de la muerte con la cual se enfrentaba⁵¹.

La muerte es común a todos, y frente a esto se debe tener cautela en simplificar el propio epitafio y lo que lo acompaña, y en esto se puede recordar al propio Propercio que evoca el futuro cuando llegue su muerte: «Así pues, cuando el destino reclame mi vida y yo sea un mero nombre en exiguo mármol» (*Eleg.* 2.1.71-72), y también dice que «Después, cuando la llama prenda debajo y me convierta en ceniza, una pequeña urna reciba mis *manis*, póngase un laurel sobre mi exigua tumba, cuya sombra cubra el lugar de mi cadáver quemado, y haya dos versos: EL HOMBRE QUE AHORA YACE [COMO EL POLVO DESAGRADABLE, ÉSE FUE EN OTRO TIEMPO ESCLAVO DE UN SOLO AMOR» (*Eleg.* 2.13.31-36). Ahora bien, cremación y/o inhumación, para luego hacer el depósito de los restos en un espacio privado, colectivo o incluso en fosas comunes, no significó que debiese tener un epitafio obligatoriamente⁵². En cuanto a las disposiciones fúnebres, si han de existir ordenanzas explícitas en el testamento, entonces estas deben cumplirse. En el *Digesto* se expone que el heredero debe gastar la suma de dinero que esté estipulada, y no menos que esta. Puede ser un monto mayor, sin que ello signifique que se está realizando un acto ilícito contra el propio testamento (*Dig.* 50.16.202).

Algunos planteamientos no consideran la muerte como un mal, sino como un cese de padecimientos, permitiendo una tranquilidad de los avatares de la vida. En un breve texto de Luciano, el autor desarrolla la pérdida de un padre, ideas sobre la muerte y la supuesta respuesta del fallecido hijo a su progenitor, siendo la última un desarrollo argumentativo contra el exceso según la visión del autor. La cosmovisión de la muerte no deja de ser interesante: en el abismo hay un lugar para los que han obrado bien y mal, siendo enjuiciados por Minos y Radamantis. Cuando se muere, la familia lo expone frente al resto y ofrece una moneda en su boca, pero no sabiendo si esa es la pieza que se cotiza en el inframundo; se le baña, perfuma y provee de vestimentas; proceden los lamentos, rasgadura de vestimentas, arañan sus cabezas y golpean sus pechos; se profesan libaciones frente al hijo, con «[...] inauditas y necias palabras a las que el muerto respondería si tuviese voz». A esto, el difunto respondería: «Desgraciado, ¿por qué gritas? ¿A qué me ofreces cosas materiales? Deja de arrancarte el pelo y de arañarte la cara. ¿Por qué me ofendes y me llamas desgraciado y desdichado, cuando he alcanzado una situación mucho mejor y más feliz que la tuya?» (Luc.

⁵¹ Dasen y Späth 2010, p. 11.

⁵² Fernández 2020, p. 19.

Luct. 6-16. Las citas corresponden a *Luct.* 13 y 16 respectivamente). Ciertamente, la visión es cínica, en un abierto rechazo a forma alguna de sentimiento por la pérdida de un ser querido, puesto que la visión entregada por el autor es la parodia frente a la exageración y rituales⁵³.

Luciano expone contra la ostentación en el sacrificio, y que de igual de manera se extiende en una carta de Plinio, quien considera desmedido el accionar de Régulo por su hijo, quien a su corta edad poseía «[...] muchos ponis de silla y de enganches, tenía también perros de todos los tamaños, tenía ruiseñores, papagayos y mirlos», mandándolos a sacrificar todos frente a la pira (Plin. *Ep.* 4.2.3). Plinio entiende que esto no tiene nada que ver con el propio sentir, para lo cual es lapidario: «Aquel no era un auténtico dolor, sino una ostentación de dolor» (Plin. *Ep.* 4.2.4). Pero si son casos puntuales y son tomados como una regla general, entonces la negación y rechazo será fácil de realizar.

Debe existir un entendimiento en cuanto a las manifestaciones de dolor, ya que, como ilustradamente expone Wagner-Hasel, no se debe confundir el dolor excesivo con la emocionalidad descontrolada⁵⁴. Frente a esto, en los gestos de duelo no se quiere transmitir los sentimientos reales, sino formas de conducta de cara a la pérdida que ocurre⁵⁵. Si las manifestaciones frente a la muerte han de ser tomadas como exageraciones, estas han de ser ponderadas en cuanto al propio impacto que significa saber que un ser querido ha fallecido y bajo qué circunstancias. La madre de Euríalo, al tener noticias del fallecimiento de su hijo, quien ha sido muerto y han clavado su cabeza en una punta de una pica, siente que todo su ser se altera y su trabajo se entorpece, porque el calor del cuerpo la abandona, su trabajo en hilo se le enreda, derrama lágrimas, siente un dolor intenso (Virg. *Aen.* 9.473-502), y expresa mirando al cielo los siguientes lamentos: «Al mandarte a tan grandes peligros ni siquiera ha logrado darte el último adiós tu pobre madre. ¡Ay! Yaces en tierra extraña echado como presa a los perros y a las aves del Lacio. Y yo, tu madre, no he ido a llevarte a la pira ni he cerrado tus ojos, ni he lavado tus heridas [...]» (Virg. *Aen.* 9.485-491).

Séneca construye una obra destinada a soportar la pérdida como parte de un evento propio de la vida y del cual nada se puede hacer. El duelo con todo aquello que lo acompaña es considerado innecesario, por lo cual debe existir una medida frente a esto: «Pero si ningún llanto resucita a los muertos, si el destino inmutable y fijado para siempre no se altera ante la angustia y la muerte retiene todo lo que se ha llevado, que concluya el dolor que de nada sirve» (Sen. *Cons. Marc.* 6.2), de lo cual se extrae la postura frente a la *mors immatura*: «[...] no deja de ser prematuro todo funeral al que asiste el padre» (Sen. *Cons. Marc.* 17.7). Otros autores, como Plutarco, escriben consolando a otras personas, como a Apolonio, pero teniendo en consideración que la muerte infantil es fácil de sobrellevar: «Y si la muerte prematura es un mal, más prematura sería la muerte de infantes y niños y aún más la de

⁵³ Sunčič 2001, p. 145, nota 35; Jones 1986, p. 27.

⁵⁴ Wagner-Hasel 2006, p. 84.

⁵⁵ Rächle 2021, p. 93.

recién nacidos. Pero soportamos fácil y animosamente las muertes de éstos [...]» (Plut. *Cons. Apol.* 23 D). Este casi rechazo se extenderá de manera más severa, negando forma alguna de duelo, a sabiendas que ello no era norma uniforme del diario vivir ni mandato legal de ese modo: «[...] los que mueren en la infancia no se llevan libaciones ni se celebran otros ritos para ellos como es natural que se haga a los muertos, porque no han tomado parte en nada de la tierra ni de las cosas de la tierra» (Plut. *Cons. Ux.* 612A). Lucrecio discute el concepto de la muerte y la preocupación y doble postura, donde las personas se amargan para unas cosas y en otras ni se quejan: «Porque si en la muerte es malo verse zarandeado por quijadas y mordeduras de alimañas, no hallo por qué no habría de ser amargo que a uno lo coloquen sobre fuego y se vaya asando al calor de las llamas o que se atosigue enterrado en miel o se quede tieso de frío si yace sobre un suelo de piedra helada, o que sienta el agobio de la tierra que encima lo machaca» (3.887-893).

Séneca el Joven, en una carta hacia Lucilio, presenta nuevamente un argumento contra la lamentación, y para esto justifica que la muerte es algo natural: «Son innumerables los ejemplos de quienes enterraron a sus hijos jóvenes sin derramar lágrimas, quienes regresaron desde la pira al Senado [...] Y no sin razón: porque en primer lugar es inútil dolerse si de nada te aprovecha el dolor; luego es injusto dolerse de lo que acontece a uno, pero que está reservado a todos [...]» (Sen. *Ep.* 99.6). El llanto incluso es asociado a perder algo y exacerbar la lamentación, y es Horacio en un episodio de las *Sátiras* quien relata cómo se caen unas cosas y arruinan una comida, y un tal Rufo al ver esto «lloraba como si se le hubiera muerto prematuramente un hijo» (*Sat.* 2.8.59-60). La muerte es irreparable, y cuando los humanos tocan su mortalidad aparece aquel sentir que se abre como un vacío, con la pérdida que acaece⁵⁶. Frontón, en una respuesta a una carta donde declara que cada nacimiento de un hijo ha venido acompañado de un duelo precedente –habiendo perdido 5 hijos y su esposa–, por mucho que considere el saber filosófico y el soportar la muerte, no encuentra forma de poder manifestar su padecimiento bajo esa mirada, declarando una mezcla de emociones vertidas en un desgarró profundo que dan cuenta de su situación y sufrir frente al deceso del único de 3 nietos que quedaba con vida, allá por el 166-169 d.C., quien le hacía imaginar la figura de uno de sus hijos fallecidos, haciendo recordar el retrato esculpido de aquel hijo que no pudo conocer con los años pasar⁵⁷:

[...] de nada nos vale a nosotros que echamos de menos a los que hemos perdido: y no nos vale en absoluto de consuelo la inmortalidad de las almas, ya que mientras estamos vivos nos vemos privados de nuestros seres más queridos. Tratamos de reproducir su estado actual, su voz, su aspecto, su alma libre: nos afligimos por el miserable aspecto de los

⁵⁶ Bettini 1986, p. 186.

⁵⁷ Baroin 2010, pp. 42-43.

difuntos, su boca hundida, su vista perdida, su color por doquier desvanecido. Por mucho que conste que las almas son inmortales, será esto tal vez un argumento a descifrar por los filósofos, no un remedio para la ansiedad de unos padres [...]

Incluso este mi dulcísimo nieto, a quien yo personalmente llevo en mis brazos, éste es, sin duda, quien más me desgarrar y me destroza. En efecto, en su cara contemplo a aquel hijo que perdí, reproduzco la imagen de su boca, imagino en mi espíritu el mismo tono de su voz. Mi propio dolor reproduce para sí mismo este cuadro. Al no conocer el verdadero rostro del difunto, me atormento en imaginar uno que sea como el verdadero.

Mi hija será sensata. Ella se apoyará en su marido, el más bueno de cuantos hombres existen: él la consolará, unas veces llorando, otras suspirando, otras hablándole, o bien, guardando silencio los dos [...]

He sufrido mucho y terriblemente, mi queridísimo Marco. Además de verme afligido por circunstancias muy angustiosas, he perdido a mi esposa, he perdido en Germania a mi nieto, ¡desdichado de mí!, he perdido a nuestro querido Decimano. Aunque yo fuese de hierro, no podría escribirte más cosas en este momento (Fronto, *Ep.* 2.202.5, 7 y 10).

6. Conclusiones

Hertz considera que la muerte no es un evento sino una transición, donde el cuerpo físico y la identidad del difunto pueden seguir conectadas⁵⁸. Howard Williams toma el punto del autor, indicando que para varias culturas la significación del cadáver no termina con el propio muerto y que pocas sociedades consideran la muerte de una manera tan clínica⁵⁹. Esto no significa que todos los miembros estimen que el difunto sigue existiendo de alguna forma, ya que se observó que en el ámbito romano hay concepciones diversas, que incluso piensan que la muerte es el fin literal de la persona y no es un tránsito o un nuevo estado, de lo cual no pocas fuentes antiguas consideran dentro de su exposición.

En sentido opuesto, fuentes antiguas estiman que el cese de vivir es una lamentación, y se busca asociar a aquel muerto con las esperanzas frustradas, provocando componentes emocionales en el sentir bajo la premisa de intentar evitar el olvido y conservar la memoria en cuanto fuese posible. Frente a esto, Remesal Rodríguez tiene la medida al plantear que la muerte para los romanos «[...] carecía de una definida visión de ultratumba», puesto que esta

⁵⁸ Hertz 1960, p. 38.

⁵⁹ Williams 2004, p. 265.

multiplicidad de formas y representaciones de la muerte y disposiciones hacia esta no es un único fenómeno⁶⁰.

Esta multiplicidad de concepciones y apreciaciones no deben ser consideradas como un impedimento, puesto que la uniformidad no significa en modo alguno que sea una mirada positiva y certera. Esta singularidad-colectiva que se ha propuesto como teoría para el trabajo de la muerte infantil tiene implicancias en otros sujetos a estudiar dentro del espacio mortuario, abriendo una posibilidad al estudio de la muerte en el mundo romano⁶¹.

Bibliografía

Fuentes literarias y legales

- Agustín de Hipona 1871: *La ciudad de Dios*, trad. de M. Dods, Edinburgh.
 Agustín de Hipona 1873: *La Trinidad*, trad. de A. West, Edinburgh.
 Agustín de Hipona 1939: *La dimensión del alma*, trad. de P. de Labriolle, Paris.
 Apolodoro 1985: *Biblioteca*, trad. de M. Rodríguez, Madrid.
 Apuleyo 1980: *Apología*, trad. de S. Segura, Madrid.
 Apuleyo 2011: *El Dios de Sócrates*, trad. de C. Macías, Madrid.
 Cicerón 1966: *Cartas a Ático*, trad. de M. Rodríguez-Pantoja, Madrid.
 Cicerón 1984: *Sobre la República*, trad. de Á. D'Ors, Madrid.
 Cicerón 1990: *Verrinas*, trad. de J.-M. Requejo, Madrid.
 Cicerón 2005: *Disputaciones Tusculanas*, trad. de A. Medina, Madrid.
 Cicerón 2006: *Filípicas*, trad. de M.-J. Muñoz, Madrid, 2006.
 Cicerón 2008: *Cartas a los Familiares*, trad. de A.-I. Magallón, Madrid.
 Digesto 1889-1897: trad. de I. García del Corral, Barcelona = Digesto 1975, trad. de Á. D'Ors, F. Hernández-Tejero, P. Fuenteseca, M. García-Garrido y J. Burillo, Pamplona.
 Epicuro 2012: *Epístola a Meneceo*, trad. de J. Vara, Madrid.
 Eurípides 1985: *Las Troyanas*, trad. de J.-L. Calvo, Madrid.
 Festo 1913: *De Verborum Significatu*, trad. de W. Lindsay, Leipzig, = Festo 2012, *De Verborum Significatu*, trad. de L. Ruy, Sao Paulo.
 Frontón 1992: *Epistolario*, trad. de Á. Palacios, Madrid.
 Horacio 2007: *Canto Secular*, trad. de J. Moralejo, Madrid.
 Horacio 2008: *Epístolas*, trad. de J. Moralejo, Madrid.

⁶⁰ Remesal Rodríguez 2001, p. 370; cfr. con la visión de Pérez Muncunill 2020, p. 135 que va en sentido contrario, y que toma como referencia a Vaquerizo 2001, p. 45.

⁶¹ Cid Zurita 2022, pp. 61-62; Cid Zurita, 2023a, p. 16.

- Horacio 2008: *Sátiras*, trad. de J. Moralejo, Madrid.
- Isidoro de Sevilla 2006: *Etimologías*, trad. de S. Barney, W. Lewis, J. Beach y O. Berghof, New York, = Isidoro de Sevilla 2004, *Etimologías*, trad. de J. Oroz y M. Marcos, Madrid.
- Juvenal 1991: *Sátiras*, trad. de M. Balasch, Madrid.
- Lactancio 1990: *Instituciones Divinas*, trad. de E. Sánchez, Madrid.
- Lucano 1984: *Farsalia*, trad. de A. Holgado, Madrid.
- Luciano 1988: *Sobre el luto*, trad. de J. Navarrete, Madrid.
- Luciano 1992: *Diálogo de los muertos*, trad. de J. Navarro, Madrid.
- Lucrecio 2003: *La Naturaleza*, trad. de F. Socas, Madrid.
- Macrobio 2006: *Comentario al «Sueño de Escipión» de Cicerón*, trad. de F. Navarro, Madrid.
- Marcial 2001: *Epigramas*, trad. de A. Ramírez de Verger y J. Fernández Madrid.
- Marco Aurelio 1977: *Meditaciones*, trad. de R. Bach, Madrid.
- Nonio Marcelo 1888: *Compendiosa doctrina*, transcrito por L. De Müeller, Leipzig.
- Ovidio 2001: *Fastos*, trad. de B. Segura, Madrid.
- Plinio el Joven 2005: *Cartas*, trad. de J. González, Madrid.
- Plinio el Viejo 2003: *Historia Natural*, trad. de E. Del Barrio, I. García, A. Moure, L. Hernández y M. Arribas, Madrid.
- Plutarco 1986: *Escrito de consolación a Apolonio*, trad. de C. Morales y J. García, José, Madrid.
- Plutarco 1995: *Escrito de consolación a su mujer*, trad. de R. Aguilar, Madrid.
- Plutarco 2010: *Vidas Paralelas: Cicerón*, trad. de C. Alcalde y M. González, Madrid.
- Porfirio 1874: *Comentario a Quinto Horacio Flaco*, transc. De W. Meyer, Leipzig.
- Propertio 1989: *Elegías*, trad. de A. Ramírez de Verger, Madrid.
- Séneca 1986-1989: *Epístolas Morales a Lucilio*, trad. de I. Roca, Madrid.
- Séneca 1996: *Consolación a Marcia*, trad. de J. Mariné, Madrid.
- Séneca 2005: *Suasorias*, trad. de I. Adiego, E. Artigas y A. De Riquier, Madrid.
- Séneca 2007: *Sobre la Providencia*, trad. de J. Davie, New York.
- Sexto Empírico 1993: *Esbozos Pirrónicos*, trad. de A. Gallego y T. Muñoz, Madrid.
- Tertuliano: *Sobre el Alma* [Online] https://www.tertullian.org/works/de_anima.htm
- Valerio Máximo 2003, *Dichos y hechos memorables*, trad. de S. López, M.-L. Harto y J. Villalba, Madrid.
- Varrón 1998: *La Lengua Latina*, trad. de L. Hernández, Madrid.
- Veleyo Patérculo 2001: *Historia Romana*, trad. de M. Sánchez, Madrid.
- Virgilio 1992: *Eneida*, trad. de J. de Echave-Sustaeta, Madrid.
- VV. AA. 1919: *The Greek Anthology*, vol. 2, trad. de W. Paton, London.
- VV. AA. 2011: *Antología Latina*, trad. de F. Socas, Madrid.
- Zósimo 1992: *Nueva Historia*, trad. de J. Candau, José, Madrid.

Fuentes epigráficas

- AE* = *L'Année Épigraphique*. Presses universitaires de France. 1888-
CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*. de Gruyter. 1876-
CLE = Bücheler, F. y Lommatzsch, E., *Carmina Latina Epigraphica*, B. G. Teubner, Leipzig, 1930= Correa, José, *Poesía Latina Epigráfica I-II*, Gredos, Madrid, 1998-1999.
GV = Peek, W., *Griechische Vers-Inschriften I, Grabepigramme*, Akademie-Verlag, Berlin, 1955
ICUR = *Inscriptiones christianae urbis Romae. Nova series*, Roma 1922-
ILCV = Diehl, E., *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, Weidmann, Berlin, 1925-1967.
RIB = *The Roman Inscriptions of Britain*.

Bibliografía complementaria

- Arnaud, Pascal 2010: «Le vocabulaire romain de l'affection dans les sphères du public et du privé aux trois premiers siècles de l'ère chrétienne», *Noesis* 16, pp. 27-38.
 Assmann, Aleida 1991: «Kultur als Lebenswelt und Monument», en Assmann, A. y Harth, D. (Hg.), *Kultur als Lebenswelt und Monument*, Frankfurt am Main, pp. 11-15
 Assmann, Jan 1988: «Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität», en Assmann, J. y Hölscher, T. (Hg.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt am Main, pp. 9-19.
 Bacqué, Marie-Frédérique, Sani, Livia, Rauner, Anne, Losson, Alice, Merg, Dominique et Guillou, Philippe 2018: «Mort périnatale et d'un jeune enfant. Histoire des rites et des pratiques funéraires en Europe issus de l'expression affective et sociale du deuil. Première partie: de la Préhistoire aux Lumières», *Neuropsychiatrie de l'enfance et de l'adolescence*, vol. 66, pp. 240-247.
 Baltussen, Han 2009: «A grief observed: Cicero on remembering Tullia», *Mortality* 14, 4, pp. 355-369.
 Baroin, Catherine 2010: «Remembering one's Ancestors, Following in their Footsteps, being like them. The Role and Forms of Family Memory in the Building of Identity», en Dasen, V. & Späth, T. (eds.), *Children, Memory, and Family Identity in Roman Culture*, New York, pp. 19-48.
 Bettini, Maurizio 1986: *Antropologia e cultura romana. Parentela, tempo, immagini dell'anima*, Roma.
 Bettini, Maurizio y Short, William 2014: *Con i romani. Un'antropologia della cultura antica*, Bologna.
 Campbell, Edgar 1905: *Graeco-Egyptian Coffins: Masks and Portraits*, Le Caire.

- Chaniotis, Angelos 2006: «Rituals between Norms and Emotions: Rituals as Shared Experience and Memory», en Stavrianopoulou, E. (ed.), *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, Liège, pp. 211-238.
- Cid Zurita, Andrés 2023a «<<Ay de mí! No hay dolor igual a eso cuando uno pierde a quien ama>>. Epitafios y emociones frente a la muerte infantil en el Occidente del Imperio Romano (Siglos I-III d.C.)», en Minguijón, A., Vilacoba, K. y Saiz, J. (eds.), *La infancia en Roma y en otros pueblos de la Antigüedad: estudio histórico-jurídicos*, Pamplona, pp. 13-30.
- Cid Zurita, Andrés 2022: «Epitafios, movimientos y representaciones en infantes y niños entre la zona hispana y gala. Siglos I-III d.C.», en Sáez Geoffroy, A. (ed.), *Límites II: Redes, Movimientos y Contactos en el Mundo Antiguo*, Santiago, pp. 57-93
- Cid Zurita, Andrés 2023b: «Miradas hacia la muerte, contaminación y condena en el Occidente del Imperio Romano, siglos I-IV d.C. Re-pensando concepciones en base a diversas fuentes», en Martín Minguijón, A., Vilacoba R., Karen y Saiz López, J. (coords.), *Conceptos, métodos y fuentes para el estudio de la Antigüedad. Líneas de investigación actuales*, Madrid, pp. 241-262.
- Cid Zurita, Andrés 2020: «*Vita brevis*: consideraciones sobre las emociones en los epitafios de niños y niñas en el mundo romano», *Historia* 396 10, 2, pp. 115-144.
- Cid Zurita, Andrés y Lagos Aburto, Leslie 2020: «La muerte de los niños en el Occidente del Imperio Romano. Siglos I-III d.C. Aprontes para una discusión», *Grecorromana. Revista Chilena de Estudios Clásicos* II, pp. 84-113.
- Dasen, Véronique 2010: «Wax and Plaster Memories. Children in Elite and non-Elite Strategies», en Dasen, V. & Späth, T. (eds.), *Children, Memory, and Family Identity in Roman Culture*, New York, pp. 109-145.
- Dasen, Véronique y Späth, Thomas 2010: «Introduction», en Dasen, V. & Späth, T. (eds.), *Children, Memory, and Family Identity in Roman Culture*, New York, pp. 1-15.
- Elfassi, Jacques 2014: «Festus chez Isidore de Séville», *Eruditio Antiqua* 6, pp. 153-214.
- Espinosa, Teresa 2006-2007: «Una aproximación a las creencias populares de los romanos: las Lemurias, ¿respeto o temor?», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua* 19-20, pp. 257-269.
- Ettlinger, Leopold 1971: «Kunstgeschichte als Geschichte», *Jahrbuch der Hamburger Kunstsammlungen* 16, pp. 7-19.
- Fernández, Marta. 2020: *La epigrafía funeraria de época romana del área Autrigona: conmemoración, relaciones familiares y sociedad*, Madrid.
- Fowler, Harriet 1996: *Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture*, Oxford.
- Garnsey, Peter y Saller, Richard 2014: *The Roman empire: economy, society and culture, second edition*, London-New York.

- Graham, Emma-Jayne 2011: «Memory and materiality: Re-embodiment the Roman funeral», en Hope, V. y Huskinson, J. (eds.), *Memory and mourning: studies on Roman death*, Oxford, pp. 21-39.
- Guzmán, Alejandra 2013: «Demonios, fantasmas y máscaras en la Antigüedad: consideraciones sobre el término *larua* y sus significados», *Emerita, Revista de Lingüística y Filología Clásica* 81, 1, pp. 183-202.
- Halbwachs, Maurice 2004: *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona-Concepción-Caracas.
- Hallam, Elizabeth y Hockey, Jenny 2001: *Death, Memory and Material Culture*, Oxford-New York.
- Herman, József 2006: «*DIS MANIBVS*. Un probleme de syntaxe epigraphique», en Kiss, S. (ed.), *Du latin aux langues romanes II. Nouvelles etudes de linguistique historique*, Tübingen, pp. 101-112.
- Hertz, Robert 1960: *Death and the Right Hand*, New York.
- Hidalgo de la Vega, María José, 2009-2010: «Larvas, lemures, manes en la demonología de Apuleyo y las creencias populares de los romanos», *ARYS* 8, pp. 165-186.
- Hope, Valerie 2000: «Inscription and Sculpture: the Construction of Identity in the Military Tombstones of Roman Mainz», en Oliver, G. (ed.), *The Epigraphy of Death. Studies in the History and Society of Greece and Rome*, Liverpool, pp. 155-185.
- Hope, Valerie 2011: «Introduction», en Hope, V. y Huskinson, J. (eds.), *Memory and mourning: studies on Roman death*, Oxford, pp. xi-xxiv.
- Hope, Valerie 2009: *Roman Death: dying and the dead in ancient Rome*, London.
- Hopkins, Keith 1983: *Death and Renewal: Sociological Studies in Ancient History*, vol 2, Cambridge.
- Janssens, Jos 1981: *Vita e morte del cristiano negli epitaffi di Roma anteriori al sec. VII*, Roma.
- Jońca, Maciej, 2018: «*Epitafium Alii Potestas* (CIL VI, 37965)», *Zeszyty Prawnicze* 18, 3, pp. 221-245.
- Jones, Christopher 1986: *Culture and society in Lucian*, Cambridge.
- Keppie, Lawrence 1991: *Understanding Roman Inscriptions*, Baltimore.
- Kruschwitz, Peter, 2020: «Five Feet Under: Exhuming the Uses of the Pentameter in Roman Folk Poetry», *Tyche* 35, pp. 71-98.
- Kurz, Karel 1963: «Gnoseologische Betrachtungen über die statistisch-epigraphische Methode», *Listy filologické* 86, 2, pp. 207-222.
- Lamotte, Hélène 2010: «Le rôle de l'építaphe dans la commémoration des enfants défunts: l'exemple des carmina Latina epigraphica païens», en Guimier-Sprbets, A.-M. y Morizot, Y. (eds.), *L'Enfant et la mort dans l'Antiquité I: Nouvelles recherches dans les nécropoles grecques. Le signalement des tombes d'enfants*, Paris, pp. 363-373.
- Le Goff, Jacques 1991: *El orden de la memoria*, Barcelona.

- Mayorgas Rodríguez, Ana 2007: *La memoria de Roma. Oralidad, escritura e historia en la República romana*, Oxford.
- McLean, Bradley 2002: *An Introduction to Greek Epigraphy of the Hellenistic and Roman Periods from Alexander the Great down to the Reign of Constantine (323 B.C. – A.D. 337)*, Ann Arbor.
- Nilson, Liv 2015: «A proper burial. Some Thoughts on Changes in Mortuary Ritual, and how Archaeology can begin to understand them», en Rasmus, J., Prusac, M. & Roland, H. (eds.), *Death and Changing Rituals. Function and meaning in ancient funerary practices*, Oxford-Philadelphia, pp. 1-16.
- Palmer, Robert 1976: «A Poem of All Seasons: "AE" 1928.108», *Phoenix* 30, 2, pp. 159-173.
- Pereira, Gerardo 1973: «Problemas de la consideración global de las inscripciones epigráficas latinas», *Papeles del Laboratorio de Arqueología de Valencia* 9, pp. 125-152.
- Pérez Muncunill, Patricia 2020: *La mujer en el Gades Julio-Claudio. Una aproximación de género a la vida y el papel femenino romano*. Trabajo fin de Máster, Cádiz.
- Petit, Daniel 2021: «On Enantiosemy in Antiquity and its Modern Outcomes», en Zucker, A. & Le Feuvre, C. (eds.), *Ancient and Medieval Greek Etymology. Theory and Practice I*, Berlin-Boston, pp. 83-124.
- Petru, Peter 1977: «Die provinzialrömische Archäologie in Slowenien», en Temporini, H. (Hg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW), Principat. Band 6 Politische Geschichte (Provinzen und Randvölker: Lateinischer Donau-Balkanraum)*, Berlin-New York, pp. 500-541.
- Polloni, John 2007: «Ritualizing Death in Republican Rome: Memory, Religion, Class Struggle, and the Wax Ancestral Mask Tradition's Origin and Influence on Veristic Portraiture», en Laneri, N. (ed.), *Performing death. Social analyses of funerary traditions in the Ancient Near East and Mediterranean*, Chicago, pp. 237-285.
- Räuchle, Viktoria 2021: «The Visual Arts», en Cairns, D. (ed.), *A Cultural History of the Emotions in Antiquity*, London, pp. 83-108.
- Remesal Rodríguez, José 2001: «Aspectos legales del mundo funerario romano», en Vaquerizo, D. (coord.), *Espacios y usos funerarios en el Occidente romano: Actas del Congreso Internacional celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Córdoba (5-9 junio, 2001)*, vol. 1, Córdoba, pp. 369-377.
- Revell, Louise 2005: «The Roman life course: a view from the inscriptions», *European Journal of Archaeology* 8, pp. 43-63.
- Ricoeur, Paul 2000: *La memoria, la historia y el olvido*, Buenos Aires.
- Rutgers, Leonard 1995: *The Jews in late ancient Rome: evidence of cultural interaction in the Roman diaspora*, Leiden.

- Ruy, Maria Lucilia, 2012: *De Verborum Significatu: análise e tradução, vol.1*. Tese de doutorado, São Paulo.
- Saller, Richard 1994: *Patriarchy, property and death in the Roman family*, Cambridge.
- Scheid, John 2008: «En guise de prologue. De l'utilisation correcte des sources écrites dans l'étude des rites funéraires», en Scheid, J. (a cura di), *Pour une archeologie du rite. Nouvelles perspectives de l'archéologie funéraire*, Rome, pp. 5-8.
- Shaw, Brent 1966: «Seasons of Death: Aspects of Mortality in Imperial Rome», *The Journal of Roman Studies* 86, pp. 100-138.
- Shorter, Edward 1975: *The making of the modern family*, New York.
- Sunčič, Manja 2001: «Lukijan, O žalovanju», *Keria: studia latina et graeca* 2, pp. 141-151.
- Tantimonaco, Silvia 2013: «La formula *Dis Manibus* nelle iscrizioni della Regio X», en Fontana, F. (a cura di), *Sacrum facere*. Atti del I Seminario di Archeologia del Sacro. Trieste, 17-18 febbraio 2012, Trieste, pp. 261-278.
- Tantimonaco, Silvia 2017: «*Manes si saperent...* referentes reales y metafóricos del término “manes” en la epigrafía de Hispania», *Veleia* 34, pp. 119-131.
- Thédenat, Henri 1886: «Sur deux masques d'enfants de l'époque romaine, trouvés à Lyon et à Paris», *Bulletin Monumental* 52, pp. 121-142.
- Toynbee, Jocelyn, 1996: *Death and Burial in the Roman World*, Baltimore, 1996.
- Vaquerizo, Desiderio 2001: *Funus Cordubensium. Costumbres funerarias en la Córdoba romana*, Córdoba, 2001.
- Varone, Antonio 2002: *Erotica pompeiana. Love Inscriptions on the Walls of Pompeii*, Roma.
- Vernant, Jean Pierre 1995: *Passé et présent: contributions à une psychologie historique, Volumen 1*, Roma.
- Wagner-Hasel, Beate, 2006: «Die Reglementierung von Traueraufwand und die Tradierung des Nachruhms der Toten in Griechenland», en Späth, T. y Wagner-Hasel, B. (Hrsg.), *Frauenwelten in der Antike Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis*, Stuttgart, pp. 81-101.
- Warnke, Martin 1970: *Das Kunstwerk zwischen Wissenschaft und Weltanschauung, Gütersloh*
- Williams, Howard 2004: «Death Warmed up: The Agency of Bodies and Bones in Early Anglo-Saxon Cremation Rites», *Journal of Material Culture* 9, 3, pp. 263-291.
- Woods, Robert 2007: «Ancient and Early Modern Mortality: Experience and Understanding», *The Economic History Review, New Series* 60, 2, pp. 373-399.
- Zerbe, Doreen 2013: *Reformation der Memoria: Denkmale in der Stadtkirche Wittenberg als Zeugnisse lutherischer Memorialkultur im 16. Jahrhundert*, Leipzig.