

La fuente en el bosque (a propósito de las Camenas)

María Luisa PICKLESIMER PARDO
Universidad de Granada

Resumen

Examen de las relaciones entre las Camenas y las Musas, y entre las Camenas y las divinidades del agua dulce, y del papel que estas diosas romanas desempeñaron en la poesía latina.

Abstract

The paper examines the relationships between the Camenae and the Muses, and between the Camenae and the spring-water deities, and the part that these Roman goddesses played in Latin poetry.

Palabras clave: Camenas, Musas y Apolo, Diosas de las Aguas, Horacio.

Introducción

En el trabajo que iniciaba lo que pretendemos que sea una serie de pequeños estudios sobre temas mítico-legendarios romanos¹, al tratar de la figura del hada Egeria, tuvimos ocasión de ver cómo algunos autores consideraban a la mentora del rey Numa una de las Camenas, lo que es evidentemente una sinrazón, especialmente cuando esos mismos autores no dudan en asimilar las Camenas a las Musas. Pues si Egeria es una Camena, y las Camenas son lo mismo que las Musas, llegaríamos a la

1. M. PICKLESIMER, "De diosas, ninfas y hadas (a propósito de Egeria)", *Flor. Il.* 13 (2002), pp. 199-224.

Flor. Il., 15 (2004), pp. 279-313.

conclusión silogística de que Egeria es una Musa. Bromas aparte, quizá no sea mal momento para reflexionar, en esta segunda entrega, precisamente sobre las Camenas.

El grave problema con el que tropezamos al intentar una aproximación a cualquier figura divina romana es evidentemente la carencia de fuentes no contaminadas. No es sólo que los Romanos, por la razón que fuera, dejaran de lado los mitos indoeuropeos heredados ya en época muy temprana², y conservaran sólo algunos disfrazados de hechos históricos. Eso afectaría a los mitos, pero no a las figuras y funciones de los dioses. Lo que realmente dificulta cualquier aproximación, especialmente a figuras de no demasiada relevancia en el culto, es que las fuentes literarias de que disponemos son todas posteriores a la entrada avasalladora de la literatura griega, y por ende de la mitología griega, en Roma³.

Además de otras consecuencias no menos importantes, como por ejemplo que los poetas conviertan en ninfas a diosas antiguas y venerables, o que expliquen

2. Aunque se ha dicho a menudo que los Romanos heredaron los dioses indoeuropeos y no sus mitos, en realidad esto parece poco factible. Más lógico es creer con el profesor Dumézil que los Romanos, al igual que todos los demás pueblos indoeuropeos, tuvieron primitivamente sus mitos divinos, que servían de soporte a muchos rituales. El porqué y el cómo los perdieron es lo que no podemos saber. Cf. para estos problemas G. DUMEZIL, *La religion romaine archaïque*, Paris 2000 (1974²), pp. 63ss.

3. Piensa DUMEZIL (*ibid.*) que precisamente lo que aceleró y terminó el proceso de desintegración de la mitología romana fue la invasión de la mitología griega, por ser ésta más rica y prestigiosa que la romana, que por otra parte no se había sustentado en unos textos literarios. Esto, sin embargo, nos resulta personalmente muy difícil de admitir. Si los Romanos hubieran conservado sus mitos divinos como tales, ¿por qué no iban a recurrir a ellos cuando nació la literatura, independientemente de que recogieran también los mitos griegos? Bien que supieron relatar leyendas heroicas romanas por medio de las tragedias pretextas. Otros estudiosos, como Pierre Pouthier, explican la aceptación de la mitología griega por el hecho de que los Romanos habían perdido hacía tiempo el sentido de sus propios mitos: "La place étant vide, le fond national ayant disparu, il ne pouvait être question d'une influence réciproque, de l'apparition d'une forme réellement mixte. La mythologie grecque s'est installée toute armée dans les premières oeuvres de la littérature latine". Cf. P. POUTHIER, *Ops et la conception divine de l'abondance dans la religion romaine jusqu'à la mort d'Auguste*, Roma 1981, pp. 220-21.

Flor. II., 15 (2004), pp. 279-313.

acudiendo a mitos griegos algunos rituales romanos⁴, el que la literatura latina escrita haya nacido a la sombra de la griega ha llevado a una serie de asimilaciones ilógicas de procedencia exclusivamente literaria. Todo ello, en último término, no tendría excesiva importancia si todos fuéramos conscientes de que no es más que eso: un fenómeno literario; pero el problema se agrava considerablemente cuando no se deslindan las ocurrencias de los poetas de las creencias religiosas de los Romanos viejos. Y a ello se añade el peso de fuentes no poéticas de gran prestigio, como es el caso de Varrón quien, si bien nos proporciona algunos datos realmente valiosos sobre dioses o cultos romanos, puede confundirnos en otras ocasiones con sus etimologías caprichosas y con el origen foráneo que atribuye a algunas divinidades inequívocamente latinas o romanas. Sin olvidar, naturalmente, las interpretaciones de escritores griegos.

1. *Las Camenas y las Musas*

En el caso de las Camenas, su identificación con las Musas aparece ya en las primeras manifestaciones de la literatura escrita latina. Es cierto que Livio Andrónico no dice explícitamente que las Camenas sean las Musas, pero el que empiece su *Odyssia* con la conocida invocación *Virum mihi, Camena, insece uersutum*, que sustituye a la invocación homérica a la Musa, indica al menos que, aunque el poeta no las asimilara realmente, habría visto en las Camenas unas características apropiadas para dar a su comienzo un sabor local. Lo mismo cabría decir del autor del *Carmen Priami*, cuando escribió, según recoge Varrón (L.L. VII,28): *Veteres casmenas cascam rem uolo profarier*; o del epitafio de Nevio, muestra palpable según Aulo Gelio (I,24,2) de la arrogancia campaniense:

*Inmortales mortales si foret fas flere,
Flerent diuae Camenae Naeuium poetam.*

Sin embargo, el propio Nevio inicia su *Bellum Poenicum* con una clara

4. De la conversión de diosas arcaicas en ninfas hablamos someramente en nuestro artículo citado. Para la explicación "a la griega" de rituales romanos mediante una invención literaria, puede verse un ejemplo en M. PICKLESIMER, "Ovidio, 11 de junio: la creación literaria de un episodio mítico", A.Mª ALDAMA *et alii* (eds.), *La Filología Latina hoy. Actualización y perspectivas*, Madrid 1999, vol.I, pp. 217-224.

invocación a las Musas griegas, aunque sin nombrarlas y romanizando su filiación: *Nouem Iouis concordēs filiae sorores*.

El primer poeta que identifica a las Camenas con las Musas de una forma explícita habría sido Quinto Ennio al escribir: *Musas quas memorant nosces nos esse Casmenas*, verso que, según qué editores, pertenecería a los *Annales* (frag.2 Vahlen) o se incluiría en el apartado de fragmentos varios (frag.43 Warmington)⁵.

No es éste el único caso en el que Ennio es el primero en explicitar una asimilación. Por citar un sólo ejemplo, si bien ya Andrónico se dirigía a Júpiter como al hijo de Saturno (*Od.frag.2 Warmington*): *Pater noster, Saturni filie*, plasmando así una asimilación totalmente ilógica, no es sino hasta la *Sacra Historia* y el *Euhemerus* de Ennio cuando se encuentra la no menos extraña asimilación de Ops a Rhea, lo que convierte a la arcaica diosa latina de la abundancia en esposa de Saturno y madre de Júpiter y de sus "hermanos"⁶. Claro está que, dada la pobreza de los fragmentos extantes, nada nos autoriza a suponer que fuera Ennio el responsable de esas asimilaciones literarias. Esa es la opinión de Dumézil: "avant Ennius, avant le cercle des Scipions, les hommes de lettres avaient à peu près achevé le grand dictionnaire des équivalences. Certes, le culte n'en était guère touché."⁷

En cualquier caso, Ennio inicia su poema épico solicitando la inspiración de las Musas griegas, como había hecho Nevio, pero transcribiendo sin problema el nombre: *Musae, quae pedibus magnum pulsatis Olumpum*, y los poetas posteriores seguirán su ejemplo. Algunos piensan que la denominación Camenas se vuelve a poner de moda en la poesía de época imperial porque el término Musas resultaba ya banal⁸.

Entretanto, la identificación de las Camenas con las Musas había pasado insensiblemente de la literatura, aunque no al culto, sí al menos a la vida pública. Si hemos de creer a Plinio el Viejo, Accio se hizo colocar una estatua en el templo de las Camenas (*N.H. XXXIV,19*): *Notatum ab auctoribus et L.Accium poetam in*

5. Por otra parte, como advierte el *Thesaurus* (Suplemento *Nomina Propria Latina*, s.v. *Camenae*), ese verso ha sido reconstruido: *uersus corruptus ita supplendus est, ut Casmenas restitatur*. Según las ediciones, aparece bajo la forma *Casmenas* o *Camenas*.

6. Cf. POUTHIER, *op.cit.* pp. 222-26.

7. Cf. DUMÉZIL, *op.cit.* p. 456.

8. Cf. ERNOUT-MEILLET, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*, Paris 1967, s.v. *Camenae*.

Camēnarum aede maxima forma statuam sibi posuisse, cum brevis admodum fuisset.

Pero lo cierto es que ninguna otra fuente aclara nada de esa *aedes Camēnarum* que dice Plinio⁹. No sabemos que las Camenas hayan disfrutado alguna vez de un templo propio, sino tan sólo de la capilla que durante mucho tiempo existió en el bosque sagrado que protegía la fuente de las diosas, cerca de la Porta Capena¹⁰. Capilla que la tradición atribuía al rey Numa, al igual que la dedicación del bosque sagrado, lo que aboga por la gran antigüedad del culto de las Camenas en Roma. El Servio ampliado, que naturalmente las identifica con las Musas, habla de un templo pequeñito, una capilla de bronce (*Aen.I,8*): *his Numa aediculam aeneam breuem fecerat, quam postea de caelo tactam et in aede Honoris et Virtutis conlocatam Fulvius Nobilior in aedem Herculis transtulit, unde aedes Herculis et Musarum appellatur*. Como vemos, el comentarista interpreta a su manera la advocación del templo de Hércules, ya que es del dominio público que el templo en cuestión, la *aedes Herculis Musarum*, fue dedicado en el 187 a.C. por Marco Fulvio Nobilior conjuntamente a Hércules y a las Musas, pero a las nueve Musas griegas, cuyas estatuas, obras de Zeuxis, se había traído de Ambracia como botín de guerra, como

9. El calendario prejuliano de *Antium*, en la relación de templos cuyo *natalis* se celebraba el 13 de agosto, incluye un templo de las Camenas que Jacqueline Champeaux identifica con la *Camēnarum aedes* de Plinio, y que habría sido construido después de la destrucción de la capilla primitiva; aunque, dado que las Camenas y su templo no aparecen en los calendarios de época imperial, la autora indica la posibilidad de que dicho templo hubiera desaparecido ya en época de Augusto. No obstante, en otro lugar la propia autora parece identificarlo con la capilla primitiva: "le *natalis* du temple des Camènes, que Numa aurait fondé dans le vallon d'Egérie, coïncide avec celui du temple de Diane sur l'Aventin". Cf. J. CHAMPEAUX, *Fortuna. Le culte de la Fortune dans le monde romain II*, Roma 1987, p. 136,n.23 y 151,n.90. En cualquier caso, nos parece extraño que, de haber existido, no tengamos ninguna otra fuente que avale la dedicación de un templo nuevo a las Camenas.

10. Algunos traductores suelen atribuir a Marcial una alusión a un templo de las Camenas, aunque el texto latino no dice nada de eso (II,6,14-16): *Lassus tam cito deficiis uiator, / et cum currere debeas Bouillas, / interiungere quaeris ad Camenas?* Sin embargo, se encuentra a menudo la expresión *ad Camenas* traducida por "junto al templo de las Camenas". Ahora bien, como para ir a Bovillas se salía de Roma por la Porta Capena para tomar la Vía Apia, y dado que en época de Marcial la capilla del bosque sagrado ya no existía, es obvio que el lugar donde se pararía el perezoso amigo del poeta sería "junto al bosque de las Camenas".

indica Plinio (XXXV,66): *Fecit [Zeuxis] et figlina opera, quae sola in Ambracia relictas sunt, cum inde Musas Fulvius Nobilior Romam transferret*. El templo no se denominó, pues, "de las Musas" porque se hubieran alojado allí las Camenas, sino que los enseres sagrados de la capilla alcanzada por el rayo fueron trasladados al templo de las Musas porque Fulvio Nobilior, al igual que su amigo Ennio, consideraba que las Camenas y las Musas eran identificables¹¹.

El que los pontífices permitieran el traslado no quiere decir, ni mucho menos, que en el culto fueran asimiladas, ya que para los Romanos no era una novedad que un dios admitiera a otro como huésped, y existían precedentes de tal práctica, incluso, si hemos de creer la noticia del Servio ampliado, para las propias Camenas¹².

La asimilación de las Camenas a las Musas era difícil desde el punto de vista religioso, no sólo por su origen funcionalmente distinto, sino también por su distinto número. Nunca fueron nueve las Camenas, si bien es verdad que su número no se precisa en ninguna fuente, aunque siempre eran designadas en plural¹³; y desde luego no parecen haber tenido nombre o personalidad individual, contrariamente a las Musas. Cuando en la poesía romana encontramos alusiones a nueve Camenas, no hemos de ver en ello otra cosa que la denominación a la latina de las Musas griegas; un ejemplo muy claro es el de Horacio, cuando llama a Apolo (*C.Saec.60*) *acceptus*

11. Cabe también la posibilidad de que, puesto que en vida de Accio los restos de la destruida capilla de las Camenas estaban ya en el templo de *Hercules Musarum*, Plinio se refiera simplemente al templo de las Musas bajo su "denominación latina". También en PANEG. 4,7, el autor llamará Camenas las estatuas del templo de Hércules, al decir de Fulvio Nobilior: *primus nouem signa Camenarum ex Ambraciensi oppido translata sub tutela fortissimi numinis consecrauit*.

12. De todas formas, esta noticia no es nada segura. El edificio al que parece aludir, situado ante la Porta Capena, no era un templo conjunto sino doble: el antiguo templo de Honos, al que fue adosada por obra de Marcelo una *aedes Virtutis*, que dedicó su hijo en el 204. El auténtico templo conjunto, el *templum Honoris et Virtutis Marianum*, es bastante posterior al traslado. Cf. DUMEZIL, *op.cit.*, p. 401.

13. Esa multiplicidad indeterminada ha propiciado conjeturas un tanto atrevidas, como la de B. COMBET-FARNOUX (*Mercure Romain. Le culte public de Mercure et la fonction mercantile à Rome de la République archaïque à l'époque augustéenne*, Roma 1980, p. 302), quien supone que las Camenas constituían un grupo de ninfas correspondientes a los diversos manantiales que surgían en el monte Celio.

nouem Camenis. Otro el de Marcial, cuando dice a la ninfa de una fuente (VI,47,4): *siue Camenarum de grege nona uenis*, verso en el que unos comentaristas ven una alusión concreta a Calíope, la novena Musa en la lista de Hesíodo, y otros a Erato, por ser el receptor del epigrama el poeta elegíaco Estela.

En cuanto a su número original, suponemos que las Camenas fueron tres, porque ese era el número usual para los colectivos de divinidades inseparables: tres eran las Parcas, que se asimilaron a las tres Moiras; tres las Furias, identificadas con las tres Erinias; tres las *Nixae deae* (o los *Nixi dei*), deidades del parto de género incierto, cuyas estatuas arrodilladas estaban colocadas ante la *cella* de Minerva Capitolina. También en Grecia los colectivos cerrados de figuras divinas femeninas estaban compuestos normalmente por tres miembros, como las Gracias, si bien algunos vieron alterado su número por interpretaciones posteriores, como las Horas, que pasaron a ser cuatro al considerárselas representación de las estaciones del año.

El número tres fue el número perfecto en el pensamiento religioso, aunque siempre suele hacerse referencia a los Pitagóricos, *qui ternarium numerum perfectum summo deo adsignant, a quo initium et medium et finis est* (SERV.auct., Buc.VIII,75). Pero la idea de la perfección, de la autosuficiencia del número tres, es un concepto religioso mucho antes que filosófico, especialmente en el mundo indoeuropeo. Las Musas fueron nueve ya en los poemas homéricos, y creemos que ése fue su número primitivo -aunque se den variantes de las que ahora hablaremos- porque representaban la perfección absoluta, la perfección elevada al cuadrado: *Musae ter ternae*. Y cuando Ausonio, en el poema que dedica precisamente al número tres, alude a *ter tribus Camenis* (*Griphus*,22), está denominando sin más a la latina a las Musas olímpicas.

También nos inclina a sostener que las Camenas fueron sólo tres la forma en que algunos autores romanos facilitaron la asimilación reduciendo el número de las Musas, para lo que aprovecharon una variante surgida en algunos lugares¹⁴ y algunos teóricos griegos. En efecto, los eruditos romanos no se inclinaron por la solución fácil, que sería ampliar el número del colectivo de las Camenas, sino que por el contrario restringieron a tres el número de las Musas, como hace por ejemplo Varrón, de lo que nos informa Servio (*Buc.VII,21*): *Varro tres tantum Musas esse commemorat: unam,*

14. Como la tradición beocia que recoge Pausanias (IX,29,2), según la cual el monte Helicón había sido consagrado a las Musas por los Alóadas, quienes creían que sólo había tres Musas y las llamaron Mélete, Mneme y Aede.

quae ex aquae nascitur motu; alteram, quam aëris icti efficit sonus; tertiam, quae mera tantum uoce consistit.

San Agustín (*doctr.Christ.2,17,27*) aplaude la aseveración de Varrón: *non audiendi sunt... qui nouem Musas finxerunt. Refellit eos Varro, quo nescio utrum apud eos quisquam talium doctior uel curiosior esse possit*, dando como uno de los argumentos en favor de la teoría varroniana precisamente las tres formas de hacer música: *omnem sonum, quae materies cantilenarum est, triformem esse natura. Aut enim uoce editur, sicuti eorum est, qui faucibus sine organo canunt, aut flatu sicut tubarum et tiliarum aut pulsus sicut in citharis et tympanis et quibuslibet aliis, quae percutiendo canora sunt.* Como se ve, los argumentos que barajan Varrón y San Agustín no se basan para nada en razones míticas sino en las concepciones teóricas sobre la música, que ya relacionaron los Griegos con las Musas, en ocasiones con sólo tres de ellas; teoría que pasó a Roma y que recoge, por ejemplo, el pseudo-Censorino (XII,3): *Organum quondam habuit tres intentiones, grauem mediam et acutam: inde Musae quoque tres olim existimatae, Hypate, Mese, Nete.*

Pero todo esto nada tiene que ver con las Camenas romanas. Lo único que puede indicar es que, dado que algunas tradiciones locales y algunos tratadistas griegos modificaron el número originario de las nueve Musas¹⁵, como también se les atribuyeron diversas genealogías, los pensadores romanos -que no los poetas, quienes solían ser fieles al número nueve- vieron facilitada su labor de asimilación, mientras que el número de las Camenas se mantuvo inmutable en la tradición romana.

Una vez "resuelto" el problema del número, quedaba por buscar una conexión entre las Camenas y la música. Que ésta no era primitiva lo demuestran los esfuerzos de Varrón por relacionar el nombre de las diosas con *carmen* y con *canere*. Dice Varrón, comentando el verso conflictivo de Ennio antes visto (*L.L.VII,26-27*): *Casmenarum priscum uocabulum ita natum ac scriptum est alibi; Carmenae ab eadem origine sunt declinatae. In multis uerbis in quo antiqui dicebant s, postea dicuntur, [...] foedesum foederum, plusima plurima, meliose meliorem, asenam arenam,*

15. Así lo recoge el Servio ampliado (*Aen. I,8*): *sane Musas multi nouem, multi septem dixerunt [...] alii has octo, ut Athenis uisuntur, alii quattuor dicunt.* También Ausonio (*Epist. XIII,63-64*): *an te carminibus iuuat incestare canoras / Mnemosynes natas, aut tres aut octo sorores?* Por su parte, Cicerón (*Nat. III,54*) habla de tres grupos sucesivos de Musas, el primero integrado por cuatro diosas y los otros dos por nueve.

ianitos ianitor. Quare e Casmena Carmena, e Carmena τ extrito Camena factum. Y en un pasaje anterior (VI,75) había dicho: *Canere, accanit et succanit ut canto et cantatio ex Camena permutato pro m n.*

De la forma **Carmenae* no existe, que sepamos, huella alguna. La explicación de Varrón se basaría en los casos de rotacismo de intervocálica, fenómeno bien documentado pero que no sirve aquí, puesto que la *s* no es intervocálica.

El paso directo de *Casmenae* a *Camenae*, que sí se ajusta a otros casos de pérdida de *s* en grupos consonánticos, es recogido por Festo (p. 205 Müller): *Pesnis, pennis, ut Casmenas dicebant, pro Camenis: et caenas pro caenis*, que la explica a su manera (p. 67 M.): *Antiqui enim interserebant s litteram, et dicebant cosmittere pro committere, et Casmenae pro Camenae.* De todas formas, la explicación de la forma *Camenae* por la pérdida de una *s* se enfrenta a las leyes fonéticas, ya que en ese caso la sílaba inicial debería ser larga por compensación, por lo que Ernout y Meillet advierten que la *a* breve sería inexplicable.

Por otra parte, el propio Festo relaciona el nombre de las diosas con el sustantivo *carmen* (Paulo, p. 43M.): *Camenae Musae a carminibus sunt dictae, uel quod canunt antiquorum laudes, uel quod sint castae mentis praesides;*¹⁶ mientras que Servio lo relaciona con *cantus* (Buc.III,59): *Camenae Musae, quibus a cantu nomen est inditum.* Aquí se nos propone una etimología opuesta a la de Varrón, que hacía derivar, no *Camenae* de *cantus*, sino *cantus* de *Camenae*. En el mismo sentido que Servio se pronuncia Macrobio, obviando las dificultades fonéticas con una atribución a los Etruscos (Somn.II,3,4): *Musas esse mundi cantum etiam Etrusci sciunt, qui eas*

16. Esta segunda interpretación que recoge Paulo Dácono, es decir, que *Camenae* derive de *cas(ta) men(s)*, no parece haber tenido mucho eco. También se intentó relacionar a Carmenta con el sustantivo *mens*, haciendo derivar su nombre de *carere mentem* en referencia al arrebato profético, interpretación que recoge Plutarco (*Q.R.*56) y según la cual Carmenta no procede de *carmen*, sino que por el contrario los *carmina* recibieron su nombre de Carmenta, porque pronunciaba sus oráculos en verso. San Isidoro (*Etym.* I,39,4) apunta que la propia voz *carmen* podría proceder de *carere mentem*, entre las posibles etimologías: *seu quod qui illa [carmina] canerent carere mentem existimabantur.*

*Camenas quasi canenas a canendo dixerunt*¹⁷.

Como se ve, todos los intentos de los autores romanos por explicar etimológicamente el nombre de las Camenas están encaminados únicamente a dejar bien sentada su identidad con las Musas, y por ello son totalmente artificiales¹⁸. Sin embargo, todavía algunos estudiosos modernos repiten como aceptables esas explicaciones.

Por nuestra parte, no tenemos idea del significado -si es que un nombre propio tiene la obligación de significar algo- del nombre *Camena*, y ello no nos preocupa en absoluto, ya que lo único que nos parece realmente importante es que todas las explicaciones vistas fueron inventadas *a posteriori* para justificar una asimilación absurda, y que las arcaicas y venerables Camenas romanas no parecen haber tenido nada que ver ni con *carmen*, ni con *cantus* o *canere*. Pero, claro, si rechazamos esas explicaciones que son la solución fácil, nos enfrentamos con una pregunta bastante problemática: ¿por qué los primeros poetas romanos asimilaron las Camenas a las Musas?

Mucho más fácil les hubiera sido echar mano de las Carmentes, también un

17. ERNOUT y MEILLET, que señalan como inviable la relación de *Camena* con *carmen*, no rechazan por el contrario el posible origen etrusco del nombre, argumentando que la raíz *Cam-* se encuentra en palabras etruscas y en "Camese, Camasena, hermana y esposa de Jano". Pero tanto la figura de Camasena, supuesta esposa de Jano (SERV. *auct.*, *Aen.* VIII,330), como la de su padre Cameses, cuyo reino conjunto con Jano hace remontar Macrobio (*Sat.* I,7,19) a una noticia dada por un tal Protrarco de Tralles, son figuras nacidas en el contexto de la interpretación evemerista de la figura de Jano, y son por lo tanto bastante sospechosas. Por otra parte, M.A. MARCOS CASQUERO (PLUT. *Q.R.*, Madrid 1992, p. 177), comentando las facultades adivinatorias que a veces se atribuyen a Jano, y con las cuales se relacionaría su doble cara, dice: "No sin motivo la leyenda le dio por esposa a Camena", pero no hemos sabido encontrar la fuente de la que pueda proceder ese dato.

18. La conexión más surrealista entre las Camenas y el canto se debe a la inventiva de Ovidio. Después de contar la triste historia de la ninfa *Canens*, que por otra parte no está avalada por nadie más, y de narrar la disolución en el aire de la ninfa, que por su nombre y aptitudes se revela como la personificación del canto, termina su relato diciendo que las Camenas le dieron su nombre a un lugar que no especifica, pero que sólo podría ser su propia fuente (*Met.* XIV, 433-34): *Fama tamen signata loco est, quem rite Canentem / nomine de nymphae ueteres dixere Camenae.*

colectivo¹⁹ y cuyo nombre fue relacionado sin ningún atentado contra la fonética con la palabra *carmen*, aunque no en el sentido de canción o de poema, sino en su primitivo significado de fórmula mágica o palabra profética. Pero aquí se presentaba una dificultad: Carmenta o Carmentis, como ser individual, había sido utilizada en otro contexto: despojada de su rango y convertida en una ninfa madre de Evandro, se la había dotado de una genealogía foránea y de unas características bien definidas: poderes proféticos, labor civilizadora, como resume San Isidoro (*Etim.*I,4,1): *Latinas litteras Carmentis nympha prima Italidis tradidit. Carmentis autem dicta, quia carminibus futura canebat. Ceterum proprie uocata Nicostrate*. El nombre de la Carmenta madre de Evandro sería pues un apodo sacado de la palabra *carmen*, como también dice Servio (*Aen.*VIII,51)²⁰.

Sin embargo, el culto de Carmenta la presenta como una divinidad del nacimiento, y parece como si su aspecto de diosa oracular perteneciera sólo al ámbito literario o "histórico"²¹; si bien se intentó aunar esas dos facetas aparentemente

19. En realidad, Carmenta o Carmentis fue en un principio una diosa única, como lo demuestra el hecho de que poseyera un flamen adscrito a su culto. También Varrón alude al culto de una sola Carmenta (*L.L.*VI,12): *Carmentalia nominantur quod sacra tum et feriae Carmentis*. No puede saberse cuándo se le adjudicaron dos diosas secundarias, llamadas Anteuorta (o Porrina o Prorsa) y Postuorta (o Postuerta), surgidas sin duda de arcaicos epítetos rituales de Carmenta, como se infiere de un pasaje de Tertuliano (*Nat.* II,11,13): *peruerse natos adiuuanti Postuertae, recte natos Prorsae Carmentis esse prouinciam uoluerunt*. El Servio ampliado (*Aen.*VIII, 336) relaciona a las *comites* de la diosa, Porrina y Postuerta, con sus poderes proféticos: *quia uatibus et praeterita et futura sunt nota*.

20. Parece que del término *carmen* procedían también antiguas designaciones relacionadas con la profecía, aunque sólo conocemos una fuente que lo avale (SERV. *auct.*,*Aen.*VIII,336): *...Carmentis appellata a suis, quod diuinatione fata caneret: nam antequam uates carmentes dicebantur, unde etiam librarios qui eorum dicta perscriberent, carmentarios nuncupatos*.

21. No obstante, DUMEZIL, *op.cit.*, pp. 369-98, sí considera primitiva la relación de Carmenta con *carmen*, y la relaciona con la diosa india Vac, representación de la voz, de la palabra religiosa o mágica, del himno. La influencia griega habría reinterpretado el nombre en el sentido de profecía. En un trabajo posterior (*Apollon Sonore et autres essais*, Paris 1982, pp. 101-106), Dumézil rectifica en parte esta teoría: sigue considerando a Carmenta una figura paralela a la de Vac, pero entiende que los poderes de la diosa latina son más extensos y abarcan las tres funciones, incluso la función guerrera que avalaría una anotación de los Fastos de

inconexas, y así leemos en San Agustín (*Ciu.IV,2,4*): *illis deabus, quae fata nascentibus canunt et uocantur Carmentes*. Por otra parte, se trataba de un culto público y sumamente arcaico, oficiado por el flamen Carmentalis, que pronunciaba misteriosas encantaciones presumiblemente para propiciar los nacimientos que aseguraran el futuro de Roma²². También la existencia de ese culto público, que situaba a Carmenta en un ámbito ajeno a la música y las artes, e incluso a la profecía, dificultaba la asimilación de las Carmentes a las Musas. Las Camenas no presentaban ese problema, no parecen haber ocupado un lugar en la religión oficial, y por lo tanto eran más maleables.

Pero volvamos a la pregunta que hemos dejado sin contestar, planteándola de otra forma: ¿qué tipo de relación podía existir *a priori* entre las Camenas y las Musas? Bien mirado, ninguna.

Las Musas, si bien formaron quizá al principio un colectivo compacto, lo que permite que en la Odisea aparezcan, o bien las nueve juntas para cantar trenos por la muerte de Aquiles²³, aunque lo hacen por turno (XXIV,60), o bien una sola e indeterminada para infundir inspiración a un poeta (I,1; VIII,63,72,481,488), adquirieron ya en Hesíodo (*Theog.75ss.*) su personalidad individual, y jamás la perdieron. Las Camenas, por el contrario, nunca dejaron de ser un colectivo compacto. Es cierto que se encuentra muchas veces Camena en singular, pero siempre en poetas²⁴ que utilizan su nombre por el de Musa, como hizo en su día Livio Andrónico.

Preneste.

22. Sobre los *Carmentalia* y el problema de su doble fecha: 11 y 15 de enero, cf. N. BOËLS-JANSSEN, *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, Roma 1993, pp. 283-301. La autora recoge diversas teorías sobre la personalidad de Carmenta, y se decanta por una interpretación lunar que no nos parece demasiado convincente.

23. En los contados mitos en los que intervienen las Musas, aparecen como un colectivo. Actúan todas juntas para castigar a Támiris (*Il. II,594ss.*), y en el agón con las Piérides, a las que convierten en urracas, en la versión que explica así ese apelativo de las Musas (*OV. Met. V,294ss.*).

24. Cf. *Thes.s.v. Camenae: singulare poetice tantum dictum*. Fuera del contexto poético, sólo conocemos un pasaje en el que Camena como diosa aparece en singular: San Agustín (*Ciu. IV,11,4*), entre varias divinidades que se ocupaban de los niños romanos en sus primeros años, cita *Camena, quae canere [doceat]*. Pero esta afirmación no está avalada por ningún otro texto.

La individualidad de las Musas permitió que se atribuyeran hijos a algunas de ellas, si bien el hecho de que a menudo diversas tradiciones den un mismo hijo a una u otra parece indicar que dichas atribuciones son más bien tardías. Orfeo, por ejemplo, a quien la tradición común hace hijo de Calíope, en algunas fuentes aparece como hijo de Melpómene. Las Camenas, por el contrario, no se vieron atribuir hijo alguno, incluso cuando la mitología griega invadió las letras romanas, quizá porque su carácter colectivo estaba demasiado arraigado en las creencias romanas. Cuando encontramos a una Camena designada como madre de alguien, es de nuevo porque se utiliza su nombre por el de Musa. Así Séneca (*Med.* 625), aludiendo a Orfeo, lo llama *Ille uocali genitus Camena*, y Marciano Capela (I,1-2) llama a Himeneo *matre Camena progenitum*.

La tradición más antigua sitúa la morada de las Musas en el Olimpo divino: en la *Iliada* se encuentra una fórmula varias veces repetida: "Decidme ahora, Musas, dueñas de olímpicas moradas", que podría haber sido igualmente el primer verso del poema²⁵. Pero en seguida se vieron ubicadas en distintos montes terrenos ya desde Hesíodo, quien las llama Olímpicas en diversos pasajes pero las sitúa en el Helicón (*Theog.* 1ss.), donde habitan y danzan en torno a la fuente Hippocrene. Por lo general, los lugares de culto a las Musas contaban con alguna fuente. Las Camenas, por su parte, sólo se ubicaron en un lugar: la fuente en el bosque junto a la Porta Capena.

Y esta es la única y tenue relación que se puede establecer entre ambos grupos de diosas. De nuevo nos da la pista Varrón, a través de Servio (*Buc.* VII,21): *secundum Varronem ipsae sunt Nymphae quae et Musae*, lo que aclara a continuación el amplificador: *nam et in aqua consistere dicuntur, quae de fontibus manat, sicut existimauerunt qui Camenis fontem consecrarunt*. La razón de identificar a Musas y ninfas la sigue dando Servio: *nec immerito: nam aquae motus musicen efficit, ut in hydraulia uidemus*.

Si Varrón pudo decir, y Servio recoger, que las Musas eran ninfas, es porque los Griegos ya las confundieron en ocasiones. Esto ha llevado incluso a que algunos autores modernos especulen sobre la posibilidad de un origen común²⁶, pero en los

25. Cf. la edición de D.B. MONRO y T.W.ALLEN, Oxford 1920, apar.crit.al v. 1.

26. Así J. LARSON, *Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore*, Oxford 2001, pp. 7-8: "There can be little doubt that the Muses and the Charites developed from the same ancestral stock as the nymphs and are in fact more specialized members of the same general group".

albores de la literatura griega la confusión no era posible. Las Musas vivían en el Olimpo divino, y eran diosas inmortales que participaban con sus cantos en los banquetes de los dioses (*Il.* I,604). Por el contrario las ninfas, como es bien sabido, tenían una vida larga pero mortal, y cuando al inicio del canto XX de la *Iliada* Zeus hace convocar una asamblea de dioses, acuden también las ninfas desde la tierra, donde viven: en las forestas, los manantiales de los ríos y los prados (vv. 7-9).

Lo que sin duda ha influido más en la asociación tardía de Musas y ninfas es su relación con ciertas fuentes. Si las Musas eran veneradas en diversos lugares donde existían fuentes sagradas, como la Hippocrene y la Aganipe en el monte Helicón, en esos lugares solía existir también un culto a las ninfas locales. Fue sobre todo en Beocia donde se conectaron en un mismo lugar los dos cultos. El más conocido, porque una tradición literaria llevó a confundirlos, es el monte Libetro, en el macizo montañoso del Helicón, donde había también dos fuentes: Libetrias y Petra, donde Pausanias vio en un mismo lugar estatuas de las Musas y de las ninfas, y donde se han encontrado restos de un culto a las ninfas en una gruta²⁷. La confusión llegó a la literatura romana, y así Servio justifica que Virgilio se dirija a las Ninfas Libétrides (*Buc.* VII,21) explicando: *Libethros fons est, ubi coluntur Musae*.

También en Beocia, en una de las cimas del monte Citerón había una gruta de las ninfas *Sphragitides*, que según Pausanias poseían poderes oraculares, y cuyo lugar de culto parece haberse caracterizado por el fenómeno de la *nympholepsis*, la posesión por las ninfas, aunque ésta se daría también en otros diversos lugares de culto a ninfas²⁸.

Y esto nos lleva a una nueva asociación, cuyo nexos es Apolo, a la vez que el agua de ciertas fuentes. Si las Musas, ya en la *Iliada*, podían infundir la inspiración poética, su relación con fuentes inspiradoras se establece al verse unidas culturalmente al dios inspirador por excelencia: Apolo, patrono de la música y la poesía. En cuanto a las ninfas, si bien en ocasiones parecen haber podido procurar la inspiración poética, como se desprende de un pasaje de Platón (*Phdr.* 238d), el poder que realmente pueden transmitir, porque ellas mismas lo poseen según las tradiciones de diversos lugares de Grecia, es el profético o adivinatorio, en el que, como bien dice Jennifer Larson,

27. Cf. *ibid.*, p. 138-139. Curiosamente, muchos de los lugares beocios de culto a las Musas tenían un duplicado del mismo nombre en el distrito de Pieria en Macedonia.

28. Cf. *ibid.* pp. 19-20.

inciden fundamentalmente la relación de las ninfas con el agua y su asociación con Apolo²⁹.

En el *Himno Homérico IV* a Hermes, Apolo dice haber tenido como maestras de adivinación a tres muchachas-abejas, que los editores identifican con las Trías, las ninfas que presiden la adivinación por medio de guijarros. El mito las sitúa al pie del Parnaso, monte consagrado a Apolo y a las Musas, en cuya ladera brotaba la fuente Castalia, aquella que concedía la inspiración a los poetas, de la que se tomaba el agua para limpiar el templo de Delfos, y donde la Pitia solía purificarse antes de entrar en el templo, y según algunos beber de ella antes de profetizar, aunque otros autores indican que tomaba el agua de inspiración de la cercana fuente Casótide.

La fuente sagrada de Castalia aúna así todos los posibles poderes de las fuentes griegas. El poder de purificar, que va unido generalmente a las virtudes curativas y fecundantes, lo encontramos igualmente en Roma. Por el contrario, los poderes de inspiración poética y profética son en principio ajenos a la mentalidad romana, aunque la idea de que el poeta bebe de alguna de las fuentes consagradas a las Musas habría de encantar a los poetas romanos. Pero si la tradición ha asociado a las Musas con las fuentes de inspiración poética y a las Ninfas con las de inspiración profética, en último término esos poderes revierten a la figura de Apolo, y remiten a su paralelo escandinavo Odín.

Odín es el soberano mago del panteón escandinavo; es el rey de los dioses, como Zeus o Júpiter, pero a diferencia de ellos es, como Apolo, un dios oracular y el patrón de los poetas. Pero Odín ha adquirido su poder profético de una "fuente de sabiduría", para lo cual ha entregado como pago uno de sus ojos a la cabeza de Mímir, el más sabio de los seres, que fue decapitado en un enfrentamiento entre dos grupos de dioses y cuya cabeza, gracias a una encantación, pervive en esa fuente. En Grecia no es inusual que los adivinos míticos sean ciegos, como Tiresias, y las fuentes de aguas proféticas tienen también dueño, usualmente ninfas dotadas de tal poder.

En cuanto a la inspiración poética, en Escandinavia no procede de una fuente sagrada sino de una bebida, el hidromiel de la inspiración poética, conservado en un caldero mágico del que Odín permite que beban algunos mortales. Esto no parece tener

29. Cf. *ibid.* p. 11. Sin embargo, J. LARSON desconecta a Apolo de la inspiración poética (p. 20): "Poetic authority, which derives from the Muses, and oracular authority, which derives from other gods, such as Apollo or the nymphs, are two sides of the same coin".

relación con las fuentes sagradas de las Musas que conceden la inspiración poética, pero un pasaje de Platón conecta la miel con esas fuentes (*Ion*, 534a-b): "Pues ciertamente nos dicen los poetas que nos ofrecen los cantos que, como las abejas, liban de las fuentes de las que fluye miel en algunos jardines y sotos de las Musas, revoloteando también ellos del mismo modo". Tenemos aquí una alusión a lo que debe haber sido una tradición griega referente a las fuentes de poesía. Aunque la bebida inspiradora de los poetas escandinavos proceda de un cántaro mágico y no de una fuente, lo que bebían los poetas griegos en la tradición mítica parece haber sido también una mezcla de agua pura y miel³⁰.

Por otra parte, las palabras de Platón no pueden dejar de recordarnos a las muchachas-abejas del Himno a Hermes, que revolotean nutriéndose de los panales del Parnaso, y sólo cuando han tomado miel entran en trance profético, mientras que cuando no se han nutrido de miel sus profecías son engañosas (vv. 558-563), lo que parece indicar que es la miel la que contiene el poder profético. Esto no parece tener relación con la fuente de Mímir, pero hemos de tener en cuenta que el hidromiel en Escandinavia no es sólo inspirador de poetas sino también la bebida de los dioses, y se considera dispensadora de sabiduría. Platón introducía el pasaje citado estableciendo una comparación (534a) entre el proceder de los poetas y el de las bacantes, que, cuando estaban bajo los efectos del delirio menádico, sacaban de los ríos miel y leche. La miel se presenta así en estrecha conexión con la posesión divina, sea del tipo que sea.

En cualquier caso, la relación entre profecía y poesía es estrecha, porque ambas proceden de una inspiración divina no exenta de un fuerte componente mágico, y se relacionan directamente con el dios-mago, Odín o Apolo. Creemos que las Musas de suyo concedían la inspiración de una forma directa, sin intervención del agua, y que, si han adquirido el patronazgo de las fuentes de inspiración poética, ha sido sólo

30. Respecto al hidromiel de inspiración poética escandinava, existe una tradición que recoge Snorri Sturluson, ya a principios del s. XIII, en la llamada *Edda en prosa*, aunque no todos los estudiosos modernos la aceptan tal cual. El hidromiel se habría fabricado mezclando miel a la sangre de un hombre sabio nacido de forma mágica, Kvasir, que fue asesinado por dos enanos. Puede hallarse un comentario del relato muy novelado de Snorri respecto a Kvasir y a Mímir, el de la fuente de sabiduría, en G. DUMEZIL, *Le Roman des Jumeaux et autres essais*, Paris, 1995, pp. 19-33.

por su asociación con Apolo.

Al igual que no tuvieron originariamente un equivalente de las Musas, los Romanos tampoco tenían un dios similar a Apolo: Júpiter era un soberano-mago de tipo diferente, como Zeus. De manera que no imaginaron la posibilidad de que una fuente concediera poderes poéticos o proféticos antes de la influencia de la literatura griega. Aún entonces, cuando los poetas romanos hablan de un lugar o de una fuente de inspiración poética, se remiten a los tópicos griegos, como la fuente Hippocrene donde, dice Propertio (III,3,6), bebiera otrora Ennio. Aunque las Camenas se hayan convertido en sus Musas, no hablan de la fuente junto a la Porta Capena como lugar donde procurarse la inspiración. Cuando esa imagen aparece, es ya en el último período de la poesía latina, pero no aludiendo concretamente a las Camenas romanas sino con un valor metonímico. Por ejemplo en varios pasajes de Venancio Fortunato, como cuando confiesa encontrarse desprovisto de inspiración suficiente (*Mart. praef. 31*): *Fluctuat ingenium cui non natat unda Camenae*, inspiración que recabará de Cristo, para lo que utiliza también la imagen de la fuente (vv. 39-40): *de Verbo poscite uerba: si fons ille rigat, riuulus iste meat*.

2. Las Camenas y las aguas

El término que designa el agua viva parece haber sido en Roma *lumpa*, que evolucionó en *lympa*³¹. E independientemente de que la imaginación popular utilizase el nombre *Lymphae* para designar a las hadas del agua dulce³², tenemos dos testimonios que apuntan a la veneración de las aguas como abstracción divinizada. Uno es de Catón (*R.R.I,1,6*), que utiliza sorprendentemente el singular: *precor Lympham [...] quoniam sine aqua omnis arida ac misera agri cultura*. Pero más llamativo que el uso del singular es el contexto en el que se sitúa la cita. Varrón ofrece aquí (*I,1,4-6*) una lista de los doce *Dei Consentes*, pero explica que no se trata de los

31. Cf. *Thesaurus Linguae Latinae*, s.v. *Lympha*.

32. Cf. nuestro artículo citado "De diosas...". En ese trabajo estudiábamos la figura de las linfas como habitantes feéricas de las aguas dulces, pero aún no teníamos perfectamente clara la personalidad de las Linfas como figuras divinas, como las Aguas personificadas. Hoy creemos que bajo una denominación única se ocultan dos realidades totalmente distintas, una que revierte al folclore y la otra a la religión romana primitiva.

que se adoran en la ciudad, sino de *illos XII deos, qui maxime agricolae duces sunt*. Parece evidente que estos *Dei Consentes* rústicos como colectivo son un invento de Varrón³³, pero no deja de llamar la atención que la *Lympha*, el agua dulce divinizada, ocupe su lugar entre ellos, formando pareja con la figura bastante nebulosa de *Bonus Euentus*, dios agrario que velaba por el buen resultado de las cosechas, pero también junto a dioses importantes: Júpiter y Tellus, Sol y Luna, Ceres y Liber, Robigo y Flora, Minerva y Venus. Que se trata de la divinización del agua dulce, y no del agua en general, queda claro en otro pasaje de la misma obra (III,17,2) donde, al hablar de los dos tipos de viveros piscícolas, dice Varrón que las Linfas, esta vez sí en plural, suministran el agua de los estanques de agua dulce y Neptuno de los de agua del mar.

El otro testimonio es de Marciano Capela: al describir las dieciseis regiones del cielo, coloca en la segunda, junto a dioses mayores, a Fons y a las Linfas. Sin duda, como indica Dumézil, lo que tenemos aquí es una sistematización del panteón etrusco, aunque con interferencias romanas³⁴, y como ninguna fuente nos autoriza a suponer un origen etrusco para las Linfas, parece que su inclusión entre los dioses de Capela obedece a una real divinización romana de las aguas dulces, no como diosas individualizadas, sino como simple abstracción³⁵.

Esto se corresponde con lo que ocurría en la India, donde las Aguas eran invocadas como diosas, a las que se dedican específicamente cuatro himnos del *RigVeda*, y que aparecen también en algunos otros dedicados a diversos dioses en conjunto. Como las Linfas de Capela, también ellas poseían una morada celestial, ubicada junto al Sol³⁶. Por otra parte, aunque en alguna ocasión se considera a las

33. Cf. J. HEURGON, *Varron, Économie Rurale, Livre premier*, Paris 1978, comentario pp. 94 ss.

34. DUMEZIL, *Religion Romaine (cf.n.2)*, pp. 670 ss, explica la presencia de las aguas en la segunda región, porque en ella Júpiter estaría considerado en su aspecto de fulgurante, de dios meteorológico, lo que concuerda con la mención de la guerra (*Mars Quirinus, Lars militaris*) y de las aguas.

35. Quizá deba añadirse como tercer testimonio la distinción de San Agustín entre las Linfas y las Ninfas como receptoras de culto (*Ciu. IV,34,3*): *nec [...] Nymphas Lymphasque coluerunt*.

36. DUMEZIL, *op.cit.* p. 393, observa que las divinidades del agua dulce latinas son espíritus protectores de una fuente en particular, pero que no existe una divinidad que represente el agua presente en la tierra en general. Y supone que esa divinidad pudo ser en un tiempo Neptuno.

Aguas esposas del dios Varuna (en Irán figuran también entre las varias esposas de Ahura Mazda), se presentan como una personificación genérica, y aparecen siempre en plural. Incluso cuando se les atribuyen hijos, su personificación no deja de ser abstracta y actúan siempre como un colectivo: se las presenta uniéndose al dios Soma para producir la bebida del sacrificio, o como madres de Agni, el fuego divinizado, llamado "hijo de las aguas". Ellas producen todo lo que tiene vida, son dadoras de riquezas al fertilizar los campos, limpian y purifican tanto física como moralmente.

En la India, los humanos rogaban a las diosas Aguas para conseguir un remedio que protegiera su cuerpo y les deparara larga vida, para que les curaran los males físicos y limpiaran sus pecados, que les procuraran en general felicidad y salvación (*RigVeda* X,9), además de pedirles, naturalmente, agua. En Roma, los remedios para las enfermedades parecen haber pertenecido al campo de acción de las diosas de las fuentes; a las Linfas se recurría para conseguir agua, como hemos visto en el texto citado de Varrón. En otro texto del mismo, que recoge San Agustín (*Ciu.* IV,22,4), se indica que las Linfas son las divinidades que se deben invocar para pedir agua.

Entre los celtas el agua viva es fecundante y curativa, y elimina las impurezas tanto físicas como espirituales. Incluso, la epopeya irlandesa conoce una fuente de salud, cuya agua utiliza el dios-médico Dianecht para devolver la vida a combatientes heridos de muerte³⁷. Entre los celtas como entre los itálicos todas las fuentes eran sagradas, porque el agua es un don divino. Como lo es también el agua de lluvia, de cuyo proceso de formación se maravilla Plinio (*N.H.* XXXI,3), y que es el origen de todo lo que tiene vida en la tierra.

En Roma, era usual que los campesinos hicieran ofrendas a las aguas de las fuentes, e incluso de los pozos, en especial el día consagrado a las aguas dulces, que terminaron por englobarse en un culto común al dios Fons, los *Fontinalia* del 13 de

antes de convertirse en dios del mar al asimilarse a Posidón. No tiene para nada en cuenta a las Linfas, porque las identifica con las ninfas como hacía Varrón. En cualquier caso, aunque Neptuno, como dice el Servio ampliado (*Georg.* I, 12), *fluminibus et fontibus et aquis omnibus praeest*, se trata de una figura divina concreta, como otras figuras indoeuropeas relacionadas con el agua, pero no nos parece que interfiera en la equivalencia que establecemos entre las Linfas romanas y las diosas Aguas indias.

37. Cf. J. MARKALE, *Druidas. Tradiciones y dioses de los celtas*, Madrid, 1989, pp. 85-87.

octubre³⁸. Sin embargo, las divinidades reconocidas como titulares de una fuente eran originariamente figuras femeninas³⁹, como Egeria de Aricia o Juturna, generalmente rebajadas al *status* de ninfas por la literatura helenizante. También los pozos tenían una divinidad tutelar femenina: la diosa Furrina, cuya antigüedad e importancia son avaladas por el hecho de poseer flamen propio, aunque ya en época de Varrón era casi una desconocida (cf. *L.L.*, VI,19), hasta el punto de que en época imperial fue sustituida por unas imprecisas *Nymphae Furrinae*. La diosa Furrina poseía un santuario cerca de Satricum, y en territorio romano un bosque sagrado en el Janículo, con un yacimiento de agua, donde se celebraban los *Furrinalia* los días 23 y 25 de julio.

Porque esas fuentes sagradas estaban protegidas por un bosque también sagrado, concepto éste que estaba extendido en todos los pueblos indoeuropeos. En principio cualquier bosque no plantado por la mano del hombre se suponía sagrado, y los Romanos, al igual que para las fuentes, se cuidaron de no incurrir en algún olvido funesto estableciendo una fiesta en honor de todos los bosques sagrados, los *Lucaria*, que se celebraban el 19 y el 21 de julio. Aunque la fiesta parece haber tenido una finalidad práctica: puesto que cualquier bosque natural era en principio sagrado y a menudo se desconocía cuál era la divinidad que lo habitaba, podía ser peligroso arrancar o talar alguno de sus árboles. Los *Lucaria* servirían pues para ritualizar los trabajos de desbroce y aclareo de los bosques, que se realizaban en julio⁴⁰.

Por supuesto, no todos los bosques sagrados encerraban una fuente, ni estaban dedicados a divinidades del agua dulce como el *lucus Camenarum* junto a la Porta Capena⁴¹.

El agua de todas las fuentes ofrecía en principio los mismos beneficios, como

38. El dios Fons llegó incluso a poseer un templete que le dedicó en el 231 a.C. el cónsul Gayo Papirio Masón, según dice Cicerón (*Nat.* III,52).

39. Las fuentes puestas bajo la tutela de un dios, como los manantiales de aguas termales de Hércules, o los de aguas medicinales de Apolo, no parecen responder a los esquemas religiosos romanos.

40. Cf. R.TURCAN, *Rome et ses dieux*, Paris 1998, p. 116.

41. Cf. en H. B. RIESCO ALVAREZ, *Elementos líticos y arbóreos en la religión romana*, León, 1993, pp. 332-342, un recorrido por diversos bosques sagrados romanos, aunque no se menciona el de las Camenas.

indica Frontino (*Aq.* IV,2): *Fontium memoria cum sanctitate adhuc extat et colitur: salubritatem aegris corporibus adferre creduntur, sicut Camenarum et Apollinaris et Iuturnae.*⁴² También las de las fuentes privadas, como la que había en la finca de Estela, el amigo de Marcial, a cuya deidad tutelar ofrece el poeta un sacrificio para que le devuelva la salud (VI, 47,5-8):

*exoluit uotis hac se tibi uirgine porca
 Marcus, furtiuam quod bibit, aeger, aquam.
 Tu contenta meo iam crimine gaudia fontis
 da secura tui: sit mihi sana sitis.*⁴³

Es cierto que no todas las aguas de fuentes y manantiales son saludables, y Plinio recoge bastantes ejemplos a lo largo de su libro XXXI. Pero ello es debido, no al agua en sí, sino a los elementos minerales u otros que contiene. Aunque en muchas ocasiones los elementos minerales son precisamente los que convierten el agua en curativa, como es el caso del agua fría y nitrosa del manantial de Cutilia, en la Sabina, como indican Plinio (XXXI,10 y 59) y Vitrubio (VIII, 3,5): *Est autem aquae frigidae genus nitrosum, uti [...] Cutiliis aliisque locis similibus, quae potionibus depurgat.* Pero, que sepamos, las fuentes que en el Lacio pertenecen a una divinidad del agua dulce, como Egeria o Juturna, sólo contienen agua clara, lo que no les resta para los fieles poder curativo o preventivo.

Del poder propiciatorio de partos felices que tenía la diosa Egeria, poder que no podemos separar de su manantial, que alimentaba el lago del bosque sagrado de la Diana de Nemi, ya hemos hablado en el artículo anterior. Del poder curativo de la fuente de Juturna se hace eco Varrón (*L.L.V,71*): *Iuturna quae iuuaret: itaque multi*

42. La fuente de Apolo no está claramente identificada, pero podría tratarse de las *Aquae Apollinares* en la Via Clodia, que eran aguas medicinales. Cf. P. GRIMAL, *Frontin, Les Aqueducs de la ville de Rome*, Paris 1961, p. 67, nota 5.

43. Estos versos han dado lugar a distintas interpretaciones. Algunos suponen que Marcial bebió de la fuente sin permiso y enfermó, por eso o porque el agua estaba contaminada. Pero nos parece más lógica la otra interpretación posible: que el poeta bebió de la fuente porque estaba enfermo, debido a los poderes salutíferos de su agua. Suponemos que el pecado de Marcial consiste en haber bebido sin ofrecer un sacrificio previo a la divinidad tutelar de la fuente, pero eso no puede hacer que el agua se tome nociva. De todas formas, debió prometer una ofrenda, y por fin ha cumplido su voto.

aegroti propter id nomen hinc aquam petere solent. Varrón no aclara a qué fuente se refiere, pero Servio atribuye ese poder salutífero a la fuente de Juturna cerca del río Numico⁴⁴ (*Aen.*XII,139): *Iuturna fons est in Italia saluberrimus iuxta Numicum fluuium, cui nomen a iuuando est inditum.* aunque el resto de su información es bastante extravagante, como decir que de ella se traía a Roma el agua para todos los sacrificios, teniendo los Romanos fuentes igualmente saludables mucho más cerca.

En la propia Roma, parece que sólo había dos fuentes sagradas con diosas titulares: el manantial de Juturna en el Foro, que alimentó en época antigua el llamado *Lacus Iuturnae*, y que debe de ser la fuente a la que aludía Frontino, y la fuente de las Camenas junto a la puerta Capena. Jean Bayet apunta la posibilidad de que Carmenta haya sido titular de una fuente sagrada situada al pie del Palatino⁴⁵, pero la existencia de tal *Carmenta fons* no está atestiguada por ningún autor romano.

De lo que sí tenemos testimonio, es del poder curativo de fuentes en bosques sagrados dedicados a divinidades que en principio no son diosas del agua dulce. Tal es el caso de Bona Dea, que poseía en Roma un bosque sagrado con un templo y una fuente en la ladera del Aventino. Si bien la personalidad de la diosa era ya bastante confusa en época republicana, y se prestó por ello a que la asimilaran a otras antiguas diosas latinas, parece que no cabe duda de la antigüedad de su culto oficial, una fiesta que las matronas romanas celebraban en el domicilio del cónsul, o quizás del *Pontifex Maximus*, en la noche del 4 al 5 de diciembre, y que originariamente debió de ser

44. Tradicionalmente se ha venido entendiendo que esa fuente de Juturna estaba en Lavinio, y así lo repetíamos también en nuestra entrega anterior. Pero cabe preguntarse si la fuente aludida no estaría más bien en territorio albano; si no será la misma fuente a la que alude Pino CHIARUCCI: "Di tutta l'area albana, soltanto ad Albano si conservano evidenze archeologiche che attestano la presenza di luoghi sacri: nel centro di Albano sono presenti almeno due santuari [...], mentre altri tre sono posti ai margini delle città stessa e precisamente a Monte Savello, a Secciano (*Fons Iuturnae*) e sulla riva est del Lago Albano". Cf. "Alba Longa". en A. CARANDINI-R. CAPPELLI (eds.), *Roma. Romulo, Remo e la fondazione della città*, Milán 2000, p. 219.

45. Cf. J. BAYET, *Histoire politique et psychologique de la Religion Romaine*, Paris, 1969², p. 26. También otros estudiosos consideran que Carmenta fue primitivamente una divinidad de las aguas, basándose en que los Romanos la calificaron como ninfa, pero no parece una suposición aceptable en absoluto. Cf. N. BOËLS-JANSSEN, *op. cit.*, pp. 287-288.

presidida por la esposa del rey, con la finalidad de asegurar la conservación del pueblo romano. Paralelamente a ese culto oficial existía un culto popular, el que le dedicaban las gentes sencillas para quienes Bona Dea era una diosa sanadora, cuyas sacerdotisas curaban a los enfermos en el *lucus* del Aventino, al que los hombres tenían prohibido el acceso cuando se celebraba la fiesta popular de la diosa⁴⁶. Bona Dea, diosa protectora del pueblo romano como unidad política, se ha visto así convertida en una divinidad sanadora, para lo que no parecía predestinada. Ello nos lleva a preguntarnos si esa actividad añadida depende de la propia diosa o del poder de la fuente que esconde su *lucus*.⁴⁷

De la fuente en el bosque de las Camenas, aparte del poder curativo que le atribuía Frontino, sabemos por Vitrubio que su agua era muy agradable de beber. El autor la pone de ejemplo al tratar del buen sabor de algunas fuentes termales (VIII, 3, 1): *Sunt autem etiam nonnulli fontes calidi, ex quibus profluit aqua sapore optimo, quae in potione ita est suavis uti nec fontalis ab Camenis nec Marcia saliens desideretur*⁴⁸. La pureza del agua de las Camenas está atestiguada por Plutarco (*Num.* 13,3), quien dice que las Vestales iban diariamente allí a por agua para purificar y limpiar su templo; naturalmente, Plutarco las considera Musas y las presenta explicando a Numa el prodigio del escudo caído del cielo, y la forma de evitar su posible robo.

Esa conexión entre la fuente de las Camenas y las Vestales, las cuales "nelle vesti di *perpetuae nubendae* attingevano acqua alla stessa fonte", ha llevado a Rosanna Cappelli a ver en las Camenas unas diosas protectoras de las novias, entendiendo que debe leerse *Camenis* en el texto de Paulo Diácono (FESTO, p. 63 M.): *Camelis*

46. Sobre los cultos de Bona Dea, y sobre la personalidad de la diosa, cf. N. BOËLS-JANSSEN, *op. cit.*, pp. 429-468.

47. Un caso parecido es el de la diosa Feronia, a quien estaban dedicados bosques sagrados con fuente en varias regiones de Italia, y un templo en Roma en el Campo de Marte. Cf. DUMEZIL, *op. cit.*, pp. 416-422.

48. El agua Marcia recibió su nombre del acueducto que la conducía a Roma, construido por el pretor *Marcus Rex* entre 144 y 140 a.C., y no nos consta que el manantial poseyera una divinidad tutelar. Para Plinio (XXXI, 41), el agua Marcia era la más saludable y la más agradable de beber, y tenía fama en el mundo entero.

*uirginibus supplicare nupturae solitae erant*⁴⁹. Sin embargo, en el comentario al pasaje citado, Müller rechazaba esa posibilidad y se decantaba por la solución *Camelis = Gameliis*, si bien reconocía: *Certe Gameliae deae, quae uirgines appellantur, ignotae sunt*.

Aunque no es posible asegurar que las Camenas fuesen diosas protectoras de las futuras esposas, sí podría pensarse en una relación con las futuras madres, cosa normal dado el poder fecundante atribuido a algunas fuentes. Bayet alude así a una conexión de las Camenas con el misterio de la procreación humana, junto a Vesta, Bona Dea y Egeria⁵⁰, sin dar ninguna indicación precisa al respecto. Pero quizá podríamos ver esa conexión en un poema de Propertio, el que dedica al cumpleaños de su amada Cintia (III,10).

La celebración del cumpleaños era muy importante en la vida de los Romanos. La fiesta tenía lugar en casa del homenajeado⁵¹, y era un acontecimiento social: los amigos asistían al banquete y le hacían regalos, a veces un poema como el que regala Estacio a su amigo Atedio Melior (II, 3,62-63); pero la auténtica importancia del *dies natalis* radicaba en ser un acontecimiento religioso, en el que la propia persona que cumplía años debía observar un ritual establecido. De hecho, Servio compara el ritual del cumpleaños con los de otros sacrificios (*Buc.* III,76): *...natalis diei, in cuius tantum sacrificio licebat uoluptatibus operam dare; nam in aliis sacrificiis erat castitatis obseruatio*.

Otra particularidad de este ritual del cumpleaños es que no se podían ofrecer a la divinidad sacrificios sangrientos, como explica Censorino, que toma la cita de Varrón (*De die nat.* II,3): *id moris institutique maiores nostri tenuerunt, ut, cum die natali munus annale genio soluerent, manum a caede ac sanguine abstinere, ne die qua ipsi lucem accepissent aliis demerent*. La ofrenda consistía básicamente en un

49. R. CAPPELLI, "I boschi di Marte e l'episodio della seduzione di Silvia", en A. CARANDINI-R. CAPPELLI (eds.), *Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città*, Milán 2000, pp. 161-165. La autora identifica el *lucus* donde Numa se veía con Egeria con el lugar de la unión de Silvia y Marte.

50. Cf. BAYET, *op.cit.*, p. 116.

51. El que Horacio, en la oda IV,11, prepare en su propia casa la celebración del cumpleaños de su amigo Mecenas es un caso atípico, pero todo lo es en ese poema: también dice que derramará sobre el altar engalanado la sangre de un cordero.

libum, un dulce en forma de torta, aunque también se ofrecían incienso y vino puro.

El receptor del sacrificio es, como vemos, el Genio del homenajeado, es decir, *deus cuius in tutela ut quisque natus est uiuit* (CENS. III,1). Este "ángel de la guarda" es en el caso de las mujeres una *Iuno*, y es a ella a la que la festejada ofrece el sacrificio no sangriento de rigor, como hace Sulpicia (Ps. TIB.III,12,1-2):

*Natalis Iuno, sanctos cape turis acervos,
quos tibi dat tenera docta puella manu;*

y también de quien, como el hombre de su Genio, solicita que se le cumpla un deseo.

La elegía III,10 de Propertio tiene mucho en común con la de Sulpicia, no sólo porque es una mujer quien cumple años, sino también porque en ambos poemas el centro de interés es un amor apasionado. El poema de Propertio, aunque utiliza diversos tópicos del *genethliakón*, es singular porque el poeta establece un programa de celebración absolutamente íntimo, donde no caben familiares ni amigos, lo que lo convierte en un poema de amor más que en un *carmen natale*, pero sobre todo porque no hay mención alguna a la Juno de Cintia. Cuando Propertio le dice que pida su deseo de cumpleaños (v. 12): *poscentis iusta precare deos*, y le indica después qué deseo debe pedir (vv. 17-18):

*et pete, qua polles, ut sit tibi forma perennis
inque meum semper stent tua regna caput,*

no menciona a ninguna divinidad concreta. Y cuando dice que Cintia quemará incienso como ofrenda, sólo alude a las *coronatas aras* (v. 19). Tampoco se mencionan las otras ofrendas usuales: el *libum* y el vino, que Sulpicia ofrecía a su Juno por triplicado (Ps. TIB. III,12,14), quizá por hacer más presión, como jovencita enamorada e impaciente que era, para el cumplimiento de su deseo.

Paolo Fedeli justifica esas omisiones porque la intención de Propertio no era describir como un cronista una ceremonia conocida de todos sus lectores⁵².

No obstante, aunque Propertio no esté obligado a hacer un *genethliakón* al uso, es innegable que un *tópos* que parece esencial en este tipo de poesía es la llegada del *Genius Natalis* (como en TIB. II,21) o la llamada para que se presente. La Juno de

52. P. FEDELI, *Propertio. Il Libro Terzo delle Elegie*, Bari 1985, p. 347. En su comentario a la elegía 10, pueden encontrarse las interpretaciones de diversos comentaristas respecto al significado del poema y a la presencia de las Camenas.

Cintia ni viene ni es llamada, pero en su lugar se presentan las Camenas (vv. 1-4):

*Mirabar, quidnam uisissent mane Camenae,
ante meum stantes sole rubente torum.
Natalis nostrae signum misere puellae
et manibus faustos ter crepuere sonos.*

Las tres traducciones españolas de Propercio que conocemos ponen "Musas", siguiendo una horrenda y extendida costumbre que está terminando de desdibujar la figura de las Camenas ante los lectores. Pero el caso es que Propercio, cuando se refiere a las diosas de la poesía, siempre las llama Musas, y sólo en este caso aparecen las Camenas en un poema suyo. Si lo que quería era referirse a las Musas, podía haberlas llamado por su nombre, como hace siempre. Paolo Fedeli, que conecta a las diosas con la profesión de poeta, al citar como innovación de Propercio la "presenza iniziale delle Camene, grazie alla quale Properzio sottolinea la sua natura di poeta e la perfetta fusione fra poesia e vita", apunta más adelante: "E' possibile que *Camenae*, che solo qui compare in Properzio, non sia un puro e semplice sostituto, per motivi metrici, di *Musae*: poiché si tratta di celebrare una festa legata a un preciso rituale italico, necessariamente il poeta è assistito dalle Muse Italiane"⁵³. Podría ser, evidentemente, pero es curioso que el poeta acuda a las Musas en todos los demás poemas, incluso cuando el tema es estrictamente romano: en IV, 4, 51, Tarpeya exclama: *o utinam magicae nossem cantamina Musae!*

En su comentario, Fedeli señala que el asombro de Propercio responde especialmente al hecho de que las Camenas se presenten *mane*, y ello porque considera que el momento normal para la actividad poética sería la noche. E interpreta así la visita tan temprana: "La presenza delle Camene ha lo scopo di far capire subito a Properzio, nel momento del suo risveglio, che egli deve comporre un carme: non appena esse gli avranno rivelato che si tratta del compleanno della donna amata (v. 3), egli conoscerà anche il soggetto del suo canto"⁵⁴.

Si uno lee la elegía III, 10 sin ninguna idea preconcebida, no entiende que Propercio se vea llamado a escribir un poema concreto. En estricto sentido, no se trata de un típico poema de cumpleaños, sino del relato de una vivencia personal del poeta

53. *ibid.*, pp. 337 y 338 respectivamente.

54. *ibid.*, p. 338, con bibliografía al respecto.

con ocasión de un cumpleaños. Las Camenas no vienen a decirle que escriba, sino que celebre el cumpleaños; y vienen de mañana porque la festividad ocupa el día entero⁵⁵. Tenemos pues que las Camenas se presentan, hemos de suponer que en casa de Cintia donde Propercio ha pasado la noche, como en otras ocasiones que señala a lo largo de su poemario, en lugar de la Juno de la joven, al iniciarse la festividad de su cumpleaños.

Ahora bien, aunque a partir de la época de Augusto se considerara que la mujer tenía su Juno como el hombre su Genio, no hay constancia de que esa creencia existiera en épocas anteriores. Como indica Dumézil, ya en época de Plauto se habla del Genio de los personajes masculinos, pero Tibulo es el primero que alude a la Juno de la mujer en III, 6, 48 y III, 19, 15; incluso, en el primero de esos poemas habla de "su Juno y su Venus", lo que resulta bastante equívoco⁵⁶. Antes del Imperio, ¿a quién ofrecían las mujeres el sacrificio del *dies natalis*, y a quién pedían el cumplimiento de su deseo? Podría ser que Propercio, que en otras de sus elegías demuestra conocer bien las antiguas costumbres romanas, haya recurrido a las Camenas porque en otro tiempo fueran diosas que procuraran la fertilidad, y por lo tanto fueran especialmente protectoras de las mujeres. En cualquier caso, si las Camenas tuvieron algo que ver con las novias como futuras madres, o con los nacimientos, sería debido al carácter fecundante del agua de su fuente.

La personalidad originaria de las Camenas ha de relacionarse pues, no con la música y el canto, sino con el agua. Cuando Tertuliano (*Adu. Marc.* I, 13) ejemplifica la interpretación naturalista de los dioses paganos, por la que algunos filósofos griegos veían en los dioses símbolos de las fuerzas y los elementos de la naturaleza, utiliza cuatro figuras divinas latinas, pero también algunas orientales (Cibeles, Osiris y Mitra) bien recibidas por los Romanos. Del primer grupo dice lo siguiente: *Ipsa quoque uulgaris superstitio communis idolatriae [...] ad interpretationem naturalium refugit [...], figurans Iouem in substantiam feruidam et Iunonem eius in aëream secundum sonum Graecorum uocabulorum, item Vestam in ignem et Camenas in aquam.*

55. De hecho, FEDELI recoge (p. 339) una interpretación de sentido parecido para la expresión *signum misere* del v. 3: "è possibile, quindi, che il primo significato implici l'immagine delle Camene che, come all'inizio di una corsa, danno il segnale dell'inizio del giorno speciale e aggiungono poi il loro fausto presagio".

56. Cf. DUMEZIL, *op. cit.*, pp. 300-301.

Para las tres primeras figuras, Tertuliano parece apoyarse en interpretaciones estoicas, que se basan a su vez en la etimología atribuida a los nombres de los dioses griegos correspondientes⁵⁷. Lo que nos llama la atención es que para personificar el agua escoja a las Camenas, diosas de una fuente concreta y ni siquiera de las aguas dulces en general⁵⁸, y que no aparecen, que sepamos, en ninguna sistematización latina de las interpretaciones naturalistas.

No tenemos constancia de la existencia de un culto público de las Camenas, como para otras diosas de fuentes, Egeria de Aricia o Juturna, cuyo culto siguió en vigor aún en época imperial. Tanto Propertio (II,32,8-10) como Ovidio (*Fast.* III,267-270) hablan de la procesión de las matronas romanas al bosque de Nemi para agradecer a Egeria sus favores; en el caso de Juturna, de quien dice el Servio ampliado (*Aen.* XII,139): *Iturnas ferias celebrant qui artificium aqua exercent, quem diem festum Iturnalia dicunt*, un fragmento de las Actas de los Arvales prescribe que se sacrifique a las ninfas y a Juturna el 23 de agosto, día de los *Volcanalia*⁵⁹. Por el contrario, ni en las Actas ni en los calendarios de época imperial se menciona a las Camenas.

Sin embargo, sí debieron de ser objeto de cultos particulares, ya que sabemos por el Servio ampliado que se les ofrecían libaciones (*Buc.* VII,21): *nam eis non uino, sed aqua et lacte sacrificari solet*. Podría pensarse que la ofrenda de leche era lo usual para cualquier divinidad de las fuentes, pero hemos visto que Marcial sacrificaba una cerda virgen a la fuente de su amigo Estela; también Horacio (*C.* III,13) ofrecía un cabrito a la fuente de Bandusia, y Ovidio cuenta (*Fast.* III,300) que Numa sacrificó una

57. Cf. R. BRAUN, *Tertullien, Contre Marcion*, Tome I, Paris 1990, pp. 295-96, nota 10. René Braun indica que las Camenas parecen haber sido interpretadas como el agua por Varrón, basándose en el texto que ya vimos (*SERV. auct. Buc.* VII,21). Pero a nuestro entender lo único que se dice allí es que las Camenas/Musas son consideradas ninfas, y que para Varrón las ninfas típicas son las de las fuentes. De hecho, cuando en el *De Lingua Latina* alude a las ninfas (V,71; VII,87), es en relación con el término *lympa*, es decir, refiriéndose sólo a las ninfas acuáticas.

58. Las cuales, como hemos visto, se identificarían con la abstracción personificada bajo el nombre de Linfas.

59. Cf. TURCAN, *op.cit.*, pp. 99 y 118. Los obreros encargados de la canalización de las aguas celebraban el aniversario del templo de Juturna en el Campo de Marte, cada 11 de enero, aunque ninguna fuente da detalles de la celebración.

ovejuna a la fuente de la que bebían Pico y Fauno. La ofrenda de leche sería pues específica de las Camenas.

Por otra parte, la ofrenda de leche apunta a una extrema antigüedad de su culto, ya que esta práctica parece haber sido anterior en el Lacio a la de la libación de vino. Los propios Romanos eran conscientes de que era una costumbre sumamente arcaica, y Plinio hacía remontar esos sacrificios a la época de Rómulo, es decir, al propio nacimiento de Roma (*NH*,XIV,88): *Romulum lacte, non uino libasse indicio sunt sacra ab eo instituta, quae hodie custodiunt morem*.⁶⁰ Otro dato que avala el carácter arcaico de la devoción a las Camenas es, como ya indicamos, que la tradición haga remontar la dedicación de su bosque al rey Numa, a quien los Romanos solían atribuir todas las instituciones sagradas de época preetrusca.

No obstante, en este caso la atribución a Numa ha tenido como consecuencia que la importancia de la devoción a las Camenas se haya visto empañada por su conexión con la figura popular del hada Egeria. Es imposible saber en qué momento la leyenda de la consejera de Numa se infiltró en el universo privado de las antiguas Camenas, porque los textos de que disponemos las unen ya, a la una y a las otras, indisolublemente a la figura de Numa, como en la sobria exposición de Tito Livio (I,21,3): *Lucus erat quem medium ex opaco specu fons perenni rigabat aqua. Quo quia se persaepe Numa sine arbitris uelut ad congressum deae inferebat, Camenis eum lucum sacrauit, quod earum ibi concilia cum coniuge sua Egeria essent*.

Livio, como vemos, no dice que Numa haya dedicado el *lucus* a Egeria, ni siquiera que ella comparta la dedicación con las Camenas. Pero cuando Juvenal hable del lugar en su sátira III, y se duela de que las Camenas hayan sido echadas de su bosque, donde viven en su tiempo arrendatarios judíos (vv. 15-16), llamará al lugar *uallis Egeriae*, y no *Camenarum uallis*. Es decir, que a la tradición literaria de las Musas romanas se unió la tradición popular del hada Egeria amiga de Numa, para hacer olvidar la importancia religiosa que en otro tiempo tuvieron sin duda las diosas Camenas y su fuente en el bosque.

60. En los cultos establecidos con posterioridad a la asimilación de los dioses latinos y griegos, la libación de leche puede interpretarse como una característica de *ritus graecus*. Cf. B. COMBET-FARNOUX, *op.cit.*, pp. 282-284.

3. *El orgullo del poeta*

Los poetas romanos podían haber tomado a las Musas griegas sin asimilarlas, como hicieron con las Cárites, cuyo nombre tradujeron sin más como Gracias, o con las Horas. Este era el procedimiento normal para las divinidades griegas que no contaban con una figura equivalente en Roma. Sin embargo, sacaron a las antiguas Camenas de su entorno habitual y las transportaron a un mundo nuevo: el mundo de Apolo y de la inspiración poética. ¿Era acaso tan importante para los poetas romanos poseer unas Musas propias?

Si repasamos los textos a lo largo de la literatura latina, puede que encontremos una respuesta. No podemos saber qué intenciones abrigaron los poetas de la primera generación. Los de los últimos siglos del Imperio no parecen haber tenido problemas en utilizar Camena por Musa, como un simple sinónimo, hasta el punto de valerse de ambos nombres como *uariatio* para no ser repetitivos. Por ejemplo Ausonio, cuando escribe a su nieto (*Protrep.* 1-2):

*Sunt etiam Musis sua ludicra: mixta Camenis
otia sunt, mellite nepos.*

o cuando toma claramente los nombres de las diosas como metonimia de su propia poesía (*Mosel.*474-75):

*Si quis honos tenui uolet adspirare Camoenae,
perdere si quis in his dignabitur otia Musis...*

También Sidonio Apolinar (*Epist.* V,2,1) dice de un libro de Claudiano Mamerto: *nouem quas uocant Musas disciplinas aperiens esse, non feminas. Namque in paginis eius uigilax lector inueniet ueriora nomina Camenarum.*

Por lo demás, los poetas cristianos utilizan el término Camena como metonimia corriente, al igual que se venía haciendo ya desde Horacio.

Los poetas augusteos no tuvieron todos la misma actitud respecto al uso del término Camenas por Musas, o como metonimia para poesía. Excepto Horacio, los demás lo utilizaron con una cierta timidez, quizá causada por el hecho de que, desde un pasaje de Lucilio (*Sat.* XXX, fr. 2 Charpin): *cui sua committunt mortali claustra Camenae*, no parece que nadie lo haya usado, o al menos no ha quedado constancia de ello. Incluso algunos no lo utilizan en absoluto: ni Propercio, si como hemos propuesto su única mención de las Camenas alude a las auténticas diosas arcaicas; ni Tibulo que, aun cuando trata temas específicamente romanos, recaba su inspiración

de Apolo o de las Musas.

En los poetas del *Corpus Tibullianum*, las Camenas aparecen dos veces en el Panegírico de Mesala (III, 7, 24) y otra en una elegía de Sulpicia (III, 13, 3), en ambos textos con valor metonímico.

En cuanto a Virgilio, que en sus poemas de madurez no alude para nada a las Camenas, las cita una sola vez en *Buc.* III, 59, al hablar del canto amebeo: *Alternis dicetis; amant alterna Camenae*. Y si es realmente suyo el poema 5 del *Catalepton*, tendríamos una segunda aparición de las Camenas como inspiradoras de poesía en Virgilio (vv. 11-14):

*Ite hinc, Camenae, uos quoque ite iam, sane
dulces Camenae (nam fatebimur uerum,
dulces fuistis); et tamen meas chartas
reuisitote, sed pudenter et raro.*

Sólo en Horacio las Camenas adquieren una significación especial. Es cierto que también él dice recibir la inspiración poética de Apolo (*C.* IV, 6, 29-30), y se considera *Musarum sacerdos* (*C.* III, 1, 1), pero en sus versos las Camenas aparecen en once ocasiones, lo que, si bien supone un número muy pobre en la extensión de su obra, es muy elevado en comparación con el resto de sus coetáneos.

Horacio hace uso del término de varias formas, que quedarán acuñadas a partir de él y se repetirán en los poetas posteriores.

En primer lugar, tenemos la "traducción" simple de Musas por Camenas, como en la expresión ya citada (*C. Saec.* 60) *Phoebus acceptusque nouem Camenis*, aunque aquí la elección del término parece obligada por el contexto de una festividad romana. La oda III, 4 se inicia con una invocación a Calíope, lo que ya adelanta quiénes son las Camenas del v. 21: *Vester, Camenae, uester*, de cuyas fuentes y coros se dice amigo (v. 25), y que ubica en (v. 40) *Pierio antro*.

Camena en singular cubre también el sentido de Musa en expresiones metonímicas, para indicar un tipo de poesía, como en *A.P.* 275-76):

*Ignotum tragicæ genus inuenisse Camenæ
dicitur et plaustris uexisse poemata Thespis.*

O para indicar las obras de varios poetas griegos en la oda IV, 9, 5-8:

*Non, si priores Maeonius tenet
sedes Homerus, Pindaricæ latent
Cæaque et Alcæi minaces*

Stesichorique graues Camenae.

Por cierto que Marcial utilizará esta imagen para referirse a los versos del propio Horacio, a quien llama calabrés, en XII, 94, 5: *Fila lyrae moui Calabris exulta Camenis.*

Las Camenas como colectivo inspiran también en Horacio un tipo de poesía concreta en *Sat.* I,10, 44-45:

... *molle atque facetum*

Vergilio aduerunt gaudentes rure Camenae;

aunque en este caso la elección puede haber sido inspirada por la cita virgiliana antes vista; y en singular puede equivaler a la dedicación a la poesía (*Epist.* I,18,47): *inhumanae senium depone Camenae*, expresión que parece aludir a la soledad buscada por el poeta para dedicarse a su labor.

Horacio llega al colmo de la asimilación cuando dice que la Parca le concedió (*C.*II,16,38) *spiritum Graiae tenuem Camenae*. Este tipo de expresión, que en Horacio resulta llamativa por su incongruencia aparente, se convertirá en algo usual. Ya Ovidio (*Fast.*IV,245) llama a Erato Camena Aonia, y del mismo modo denominará a las Musas Venancio Fortunato (*Carm.* VIII,1,1).

En los usos horacianos que hemos visto hasta ahora, lo mismo hubiera dado poner Musa que Camena, pero no siempre es así: en dos de sus *Carmina* lo que se aprecia es una clara oposición entre Camena y Musa. Horacio inicia su oda I,12 preguntando a Clío a quién ha de cantar. Tras repasar diversos temas del mito griego, pasa a dar un catálogo de personajes relevantes de la Historia romana desde Rómulo, y en ese contexto utiliza Camena (vv. 37-40):

*Regulum et Scauros animaeque magnae
prodigum Paullum superante Poeno
gratus insigni referam Camena
Fabriciumque.*

El uso del singular es interpretado por algunos comentaristas como una metonimia por *carmine*, pero creemos que aquí el singular se imponía para establecer un paralelo con Clío, citada individualmente en v. 2. Así como Clío inspira temas del mito griego, la Camena lo hace con temas de la Historia romana.

Una oposición semejante se encuentra en la oda IV, 6, esta vez entre Talía y la "Camena daunia". El poema invoca a Apolo, y trata de la ejecución de su Canto Secular por el coro de doncellas. Canto que Apolo ha propiciado de dos formas:

ayudando a la salvación de Eneas, lo que aseguró la futura existencia de Roma, y concediendo al propio Horacio la inspiración poética. Por esas razones Horacio invoca a Apolo en los siguientes términos (vv. 25-28):

*Doctor argutae fidicem Thaliae,
Phoebe, qui Xantho lauis amne crines,
Daunia defende decus Camenae,
leuis Agyieiu.*

Ya entendamos daunia como "de Apulia", patria de Horacio, o como "itálica", el hecho es que de nuevo está oponiendo aquí la poesía latina a la griega. Y en ambos poemas la elección de la Musa citada está en función del género de poema latino a que alude el poeta. En este último ejemplo, es lógico que se refiera a Talía tratándose de un himno cantado y posiblemente acompañado de algún tipo de danza; pero en la oda I, los temas sugeridos de la mitología griega no apuntan especialmente a Clío, considerada la Musa de la Historia, aunque sí los temas romanos recogidos por la *insignis Camena*.

Nos quedan dos textos horacianos, ambos de las Epístolas. El primero en la dedicatoria a Mecenas (I,1,1): *Prima dicte mihi, summa dicende Camena*. Aquí Horacio se refiere naturalmente a su propia poesía, desde la primera a la última de sus obras, y utiliza el metonímico Camena en lugar del posible Musa, no sólo porque él escribe en latín, sino quizá también porque la carta poética como género literario es creación latina, y creación horaciana, aunque otros poetas hayan adelantado algún intento. Es pues con orgullo como Horacio puede hablar de "su Camena".

Cuán distinta la Camena de Ovidio en *Pont.* IV,13,33. En la obra ovidiana, las diosas Camenas aparecen tres veces: en el contexto de Egeria y Numa (*Fast.* III,275 y *Met.* XV,482) y en la historia de Canens (*Met.* XIV,433-34). La Camena en singular, además de en la denominación de Erato antes vista, aparece en *Pont.* IV,13, única vez en toda la poesía del destierro. Como en el caso de Propertio, la inercia ha llevado a algunos traductores a verter simplemente Camena por Musa, sin preocuparse de por qué esa vez Ovidio ha preferido el nombre romano. Pero en el mismo poema se ha referido a su propia poesía con el término *mea Musa* (v. 13); si en el v. 33 dice: *haec ubi non patria perlegi scripta Camena*, el término elegido tiene que tener un significado especial. De hecho, Ovidio está refiriendo una recitación pública ante un auditorio geta, de unos poemas escritos en lengua geta, *non patria scripta Camena*, una obra que no es poesía latina. Aquí no subyace el orgullo que advertíamos en

Horacio; aquí sólo hay añoranza. De un auditorio romano que entienda de poesía latina, de Roma que está tan lejos.

Pero volvamos a Horacio y a su último texto: la Epístola I,19, que inicia con la observación del comediógrafo Cratino respecto a la necesidad del vino como inspiración de los poetas, y en la que se enorgullece de haber introducido en las letras romanas el yambo de Arquíloco y la poesía de Alceo. En el contexto irónico del principio aparecen las Camenas (vv. 3-5):

... *Vt male sanos*
adscriptis Liber Satyris Faunisque poetas,
uina fere dulces oluerunt mane Camenae.

E inmediatamente cita a los que considera los creadores de la gran poesía, griega y latina: Homero y el "padre Ennio".

En estricto sentido, lo mismo hubiera podido decir *Musae*, pero ha escogido *Camenae*, y no creemos que por razones métricas, en una carta en la que se enorgullece de sus Epodos y de sus Odas, no podían figurar sino ellas. Al igual que sólo ellas podrán figurar cuando un prosista, Plinio el Viejo, se enorgullezca también de haber aportado un género nuevo a Roma (*NH, praef.1*): *Libros Naturalis Historiae, nouicium Camenis Quiritium tuorum opus...*

Al igual que Horacio remitía a las Camenas al iniciar sus epístolas poéticas, Persio hace lo propio al hablar del género romano que él cultiva. En la Sátira V, dice a su preceptor Cornuto (VV. 21-22):

... *Tibi nunc hortante Camena*
excutienda damus praecordia,

después de introducir al propio Cornuto que le recuerda que, mientras otros busquen la inspiración entre las nieblas del Helicón, *uerba togae sequeris iunctura callidus acri* (v. 14). Por supuesto, el lenguaje de la toga es aquí el lenguaje coloquial, pero es también la lengua de Roma. Es la de las *Camenae Quiritium* de Plinio, la de la *Camena togatorum* con que Apuleyo (*Flor.20,10*) califica a Cartago. Porque no sólo a los que cultivan la alta poesía inspiran las Camenas, sino a cualquier Romano, en el sentido más amplio del término, que se dedique a la literatura latina. Aunque para Coripo será precisamente la alta poesía la que presiden las Camenas, a las que opone su personal Musa "rústica" quizás en un simple procedimiento de *captatio beneuolentiae* (*Ioh. praef. 37*): *Rustica Romanis dum certas Musa Camenis...*

Mientras exista Roma, aunque los poetas paganos sigan recibiendo convencio-

nalmente su inspiración de las Musas o de Apolo, aunque algunos poetas cristianos abominen de las fuentes de inspiración paganas, como Paulino de Nola (*Carm.* 10,21-22: *Negant Camenis nec patent Apollini dictata Christo pectora*) y prefieran recabar su inspiración de Cristo o del Espíritu Santo, las Camenas serán las protectoras naturales de los poetas latinos, como lo son de Silio Itálico en Marcial VIII,66,1-2:

*Augusto pia tura uictimasque
pro uestro date Silio, Camenae.*

Y seguirán inspirando a esos poetas los temas propiamente romanos como en el poema XXX de Claudiano, quien, repitiendo el esquema de Horacio, lo inicia con una pregunta a Calíope, y al oponer temas griegos y romanos remite para estos últimos a las Camenas (vv. 15ss):

*hoc Grai memorant. Latiis mouet ora Camenis
praescia fatorum Tanaquil rediensque per undas
Cloelia Thybrinas et...*

O como cuando Draconcio inicia su *Romulea* invocando no a la Musa sino a Homero y Virgilio, que ya ha ocupado el lugar que tuvo el "padre Ennio" en Horacio, y dice al primero (VIII,14-16):

*quisquis in Aonio descendit fonte poeta,
te numen uult esse suum; nec dico Camenae
te praesente "ueni": sat erit mihi sensus Homeri.*

Aun en medio de un derroche de humildad -que seguirá en los versos siguientes-, es a la Camena, en singular por una licencia poética, a quien Draconcio sabe que deberá acudir a la hora de escribir un poema sobre un tema romano.

Aunque los poetas sigan usando Camenas por Musas, incluso aunándolas en expresiones atrevidas como hizo Horacio, las Camenas seguirán representando las letras latinas frente a las griegas. Tenemos una combinación de los dos usos en un verso de Ausonio (*Epist.* 10,31): *Cecropiae commune decus Latiaeque Camenae.*

Creemos que este breve recorrido es suficiente para contestar a la pregunta que nos hicimos antes. No sabemos qué llevó a Livio Andrónico a invocar a la Camena, ni quién fue el artífice primero de la asimilación, pero indudablemente para los poetas romanos, al menos a partir de Horacio en cuya época la figura del poeta gozaba ya de especial consideración, sí que era importante poseer unas Musas propias.